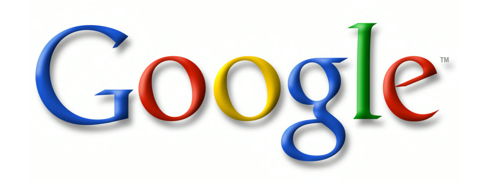
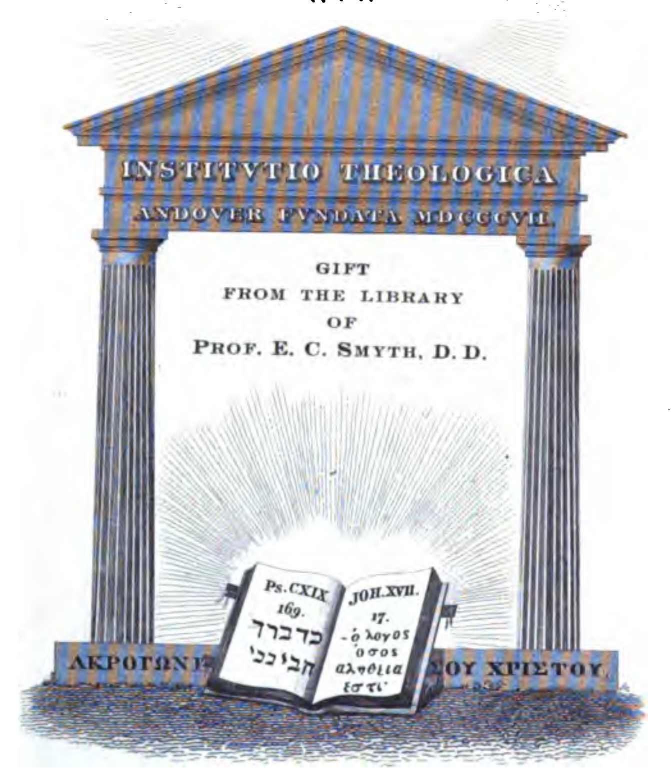





יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
GIFT
FROM THE LIBRARY
OF
PROF. E. C. SMYTH, D. D.
Ps. CXIX
169.
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

SOMME

THÉOLOGIQUE

PARIS. — IMPRIMERIE PIERRE LAROUSSE
49, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN

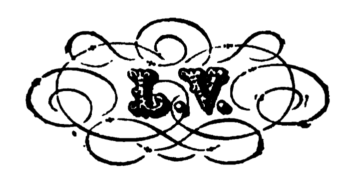
TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

PAR F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES

SECONDE ÉDITION

TOME QUINZIÈME



PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

13, RUE DELAMBRE, 13.

1873

SOMME THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN.

SUPPLÉMENT

(SUITE).

TRAITÉ DU MARIAGE.

QUESTION XLI.

Du mariage considéré comme fonction naturelle.

Il nous reste à nous occuper du septième sacrement, qui est le mariage. Nous le considérerons : 1° Comme devoir naturel. 2° Comme sacrement. 3° Absolument et en lui-même (1).

On demande quatre choses sur le premier point : 1° Le mariage est-il

(1) Tout le monde le répète et en convient, l'homme a été créé pour la société, et ce n'est que dans ce milieu qu'il peut se développer intellectuellement, moralement, et même physiquement. Or, la première et la plus importante base de la société est la famille, qui en est à la

SUPPLEMENTUM

(CONTINUATIO).

TRACTATUS DE MATRIMONIO.

QUÆSTIO XLI.

De sacramento matrimonii, in quantum est in officium naturæ, in quatuor articulos divisa.

Posthæc considerandum est de matrimonio. Et primò agendum est de eo in quantum est in officium naturæ. Secundò, in quantum est sacramentum. Tertiò, in quantum absolutè et secundùm se consideratur.

Circa primum quæruntur quatuor (1) :

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 1 et seqq.; de his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 123.

de droit naturel? 2° Est-il de précepte? 3° L'acte de mariage est-il permis? 4° Cet acte peut-il devenir méritoire?

ARTICLE I.

Le mariage est-il de droit naturel?

Il paroît que le mariage n'est pas naturel. 1° Le droit naturel consiste ans ce que la nature enseigne à tous les animaux. Or, les autres aniaux s'unissent sans mariage. Donc le mariage n'est pas de droit naturel.

2° Ce qui est de droit naurel existe chez tous les hommes, en quelque

fois le résumé et l'élément essentiel. Sans le mariage, c'est-à-dire sans l'union fixe et stable des parents, la famille est impossible. « Prima societas in conjugio est, » dit Cicéron. Il n'est pas étonnant, dès-lors, que Dieu ait voulu régler par lui-même ce point capital. Par son essence, il est vrai, le mariage est une des premières lois naturelles. « Il n'est pas bon, dit le Créateur, à l'origine du monde, il n'est pas bon que l'homme soit seul. Faisons-lui donc une aide semblable à lui. » Et lorsque Dieu présente à Adam la femme qu'il a formée d'une de ses côtes, notre premier père, entrant dans la pensée divine, s'écrie : « Voilà l'os de mes os et la chair de ma chair..... C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à son épouse, et ils seront deux dans une chair, » *Gen.*, II, 18. Mais le péché, en dépouillant l'homme de la justice originelle, avoit déchaîné la concupiscence, cette maladie qui, selon l'enseignement de saint Thomas, Part. III, qu. LXIX, art. 3, découle des principes constitutifs de la nature humaine; et l'expérience prouve que de tous les vices c'est celui qui conduit le plus souvent et le plus impérieusement à mépriser la sainteté du lien conjugal. Aussi voyons-nous que les désordres qui attirent sur la terre la colère de Dieu et le déterminent à ouvrir les cataractes du ciel, sont enfantés par cette funeste passion : « Toute chair, dit l'Ecriture, avoit corrompu sa voie, » *Gen.*, VI, 12. La sévérité du châtiment ne fait que suspendre le mal. Lorsque des nations distinctes se sont groupées, elles retombent dans les anciens égarements. L'enseignement traditionnel s'altère peu-à-peu, le sens moral s'affoiblit, et c'est alors que Dieu se forme un peuple à part, qui sera en même temps le dépositaire de ses promesses et le gardien des institutions primitives. Le décalogue, en effet, n'est que le résumé de la loi naturelle inscrite par Dieu dans le cœur des hommes, avant qu'il l'eût gravée sur des tables de pierre. Afin donc d'empêcher que le mariage ne fût détourné de sa fin légitime, le souverain législateur donna un commandement exprès, pour en sanctionner l'inviolabilité, et si le divorce fut ensuite permis dans des cas déterminés, ce ne fut que comme exception et seulement pour un temps, comme l'a déclaré Notre-Seigneur Jésus-Christ, *Matth.*, XIX, 8.

Cette précaution n'étoit pas superflue ; car qu'est devenu le mariage chez les nations qui ne vivoient pas sous l'autorité immédiate de Dieu? Comment l'avoient traité les législateurs des sociétés antiques? Quelques-uns avoient inscrit le divorce parmi leurs lois fondamentales. D'autres, tombant dans l'excès opposé, et violant d'une autre manière les sentiments naturels, avoient institué au sein de la famille le plus épouvantable despotisme. D'autres encore avoient supprimé la famille elle-même, en faisant des enfants une propriété exclusivement nationale : ce régime étoit en vigueur à Sparte, que l'on nous vante comme l'Etat modèle des temps anciens. Mais les sages au moins avoient-ils conservé les antiques notions du droit naturel? Interrogez Platon, le plus illustre des philosophes du paganisme : cet homme, que l'on a appelé divin, vous

---

1° Utrùm sit de jure naturali. 2° Utrùm cadat sub præcepto. 3° Utrùm ejus actus sit licitus. 4° Utrùm possit esse meritorius.

ARTICULUS I.

Utrùm matrimonium sit de jure naturali.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd matrimonium non sit naturale. Quia « jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit (1). » Sed in aliis animalibus est conjunctio sexuum absque matrimonio. Ergo matrimonium non est de jure naturali.

2. Præterea, id quod est de jure naturali, invenitur in omnibus hominibus secundùm

(1) Sic definitur in *Institut.* Justiniani, lib. I, tit. 2.

condition qu'ils se trouvent. Or, le mariage n'a pas existé dans tous les états où s'est trouvé l'homme ; car, comme le dit Cicéron, *Rhetoric.*, lib. I, *De Invent.*, « au commencement, les hommes vivoient dans les forêts, et alors, nul ne connoissoit ses propres enfants et n'étoit engagé dans une union fixe ; » et pourtant ce sont ces choses qui constituent le mariage. Donc le mariage n'est pas de droit naturel.

3° Ce qui est naturel est partout invariable. Or, le mariage n'est pas le même chez tous les peuples, puisqu'on le célèbre de différentes manières, suivant la diversité des lois. Il n'est donc pas naturel.

4° Les choses sans lesquelles l'intention de la nature peut être rem-

lira que dans une société bien ordonnée, il faut que les femmes soient communes ; que les magistrats régleront le nombre des naissances, et que les enfants ne devront pas connoître leurs pères, mais recevoir de l'Etat une éducation identique ; il ajoutera d'autres choses encore, qui font rougir, pour peu que l'on soit chrétien. Ce système subversif de toute morale ne déplaisoit point à Aristote, qui ne le modifioit que légèrement, et seulement dans ses détails extérieurs.

A mesure que le mariage s'éloignoit de son institution primitive, sous l'influence des passions mauvaises, et par la connivence des législateurs, Dieu prenoit soin de le relever aux yeux des hommes, en le rendant plus sacré. Le Verbe incarné, qui étoit venu pour restaurer la nature humaine et vouloit, afin de continuer et de perpétuer l'œuvre de la rédemption, contracter une éternelle alliance avec l'Eglise qu'il alloit se créer, donne au mariage un nouveau et auguste caractère, en le prenant pour symbole de cette union mystique. Du contrat naturel, il fit un sacrement, auquel il attacha, comme à tous les autres, une vertu divine et la propriété de produire la grace. Ainsi, selon une expression de saint Paul, I. *Cor.*, XV, 46, est devenu spirituel ce qui étoit auparavant animal. Et comme l'union du Christ avec l'Eglise ne sera jamais rompue, le mariage, pour répondre à la signification qui lui a été donnée, devra être plus stable encore qu'il ne l'étoit. Son indissolubilité première est de nouveau décrétée, *Matth.*, XIX, 8, et la mort seule peut en rompre le lien, parce que sa fin naturelle ne va pas au-delà. Aussi l'on définit le mariage : l'union maritale de l'homme et de la femme, contractée entre des personnes aptes, et maintenant entre elles une indissoluble communauté de vie. Chez les nations chrétiennes, donc, le mariage est environné de respect et considéré comme « un grand sacrement, en Jésus-Christ et l'Eglise, » *Ephes.*, V, 32.

Les choses les plus saintes, cependant, n'ont pas toujours été les plus respectées.

On devoit donc s'attendre que la loi du mariage, qui contrarie certains penchants, seroit attaquée de quelque manière. L'esprit d'erreur est fécond en moyens de subversion. Il a donc employé tour-à-tour deux stratagèmes opposés pour pervertir la plus ancienne des institutions. Les manichéens de toutes les nuances, et généralement les sectes gnostiques, partant de leur principe fondamental de l'existence de deux principes contraires, proscrivoient le mariage. Les ames, disoient-ils, sont une émanation du bon principe, ou de la lumière incréée, et tous les corps ont été créés par le mauvais principe, qui est Satan, ou la puissance des ténèbres. Il y a dans tous les corps de la nature des portions de lumière, qui les animent, et qui tendent, dans leurs diverses transmigrations, à se réunir au bon principe, dont elles sont séparées. Contribuer à la génération, c'est, selon eux, enchaîner plus étroitement à la matière et emprisonner ces ames ou portions de lumières ; ce qui ne peut être qu'un crime. Donc, concluoient-ils, le mariage est une invention diabolique, et il faut s'en abstenir. Vivoient-ils chastement pour cela ? Nullement. Tout étoit permis, pourvu que la lumière ne devînt pas captive. Ces

---

quemlibet eorum statum. Sed matrimonium non fuit in quolibet statu hominum, quia, sicut dicit Tullius in principio *Rhetoric.*, « homines à principio sylvestres erant, et tunc nemo scivit proprios liberos, nec certas nuptias, » in quibus matrimonium consistit. Ergo non est naturale.

3. Præterea, « naturalia sunt eadem apud omnes, » sed non eodem modo est matrimonium apud omnes, cùm pro diversis legibus diversimodè matrimonium celebretur. Ergo non est naturale.

4. Præterea, illa sine quibus potest salvari naturæ intentio, non videntur esse naturalia.

plie, ne paroissent pas naturelles. Or, la nature tend à conserver l'espèce par la génération, et la génération peut avoir lieu sans le mariage, puisque la fornication la produit. Le mariage n'est donc pas naturel.

Mais il est dit, au contraire, dans les *Institutions* de Justinien, lib. I, tit. 2 : « Le droit naturel consiste dans ce que la nature enseigne à tous les animaux. C'est de là que descend l'union de l'homme et de la femme, que nous appelons le mariage. »

gnostiques ont eu, à diverses époques, des successeurs plus ou moins ressemblants, qui se sont donnés aussi comme illuminés, et qui, se prétendant plus sages que l'Eglise, alloient puiser leurs inspirations dans la fange. « Il s'est glissé parmi vous, dit *saint Jude*, 4, des hommes impies, qui changent en luxure la grace de notre Dieu .... A l'exemple de Sodome et de Gomorrhe, ils souillent la chair..... Ils blasphèment ce qu'ils ignorent, comme des animaux muets, ils se corrompent par tout ce qu'ils connoissent naturellement. Ce sont les flots d'une mer en furie, qui répandent l'écume de leurs turpitudes. »

D'autres hérétiques, obéissant aux mêmes instincts, ont essayé de relâcher le lien du mariage, qu'ils trouvoient trop étroit. Les pères de la Réforme, on se le rappelle, rejetérent l'*opus operatum* des sacrements, et leur refusèrent la vertu de produire la grace, disant qu'ils n'ont été institués que pour certifier à l'homme que ses péchés lui ont été remis par la foi. Or, il est visible que le mariage ne donne point cette certitude. Donc, pour eux, il n'est pas un sacrement. Cette conclusion lui enlève le caractère particulier que lui a conféré Notre-Seigneur, d'être le signe ou le symbole de son union mystique et éternelle avec l'Eglise. Elle supprime donc par là même une des deux raisons, et on peut dire la principale raison de l'indissolubilité de l'union conjugale. La raison qui se tire du droit naturel ne trouva pas grace devant les nouveaux docteurs, et, considérant leurs sectateurs comme d'autres Juifs, auxquels ils falloit accorder quelque chose *ad duritiam cordis*, ils déclarèrent que le lien peut se rompre pour cause d'adultère. On sait que Luther et ses coadjuteurs ont poussé la complaisance, nous pourrions dire l'infamie, jusqu'à autoriser la polygamie, en permettant au landgrave de Hesse d'avoir deux femmes à la fois. Tout récemment encore, la législation anglaise a consacré le principe du divorce, et donné de nouvelles facilités pour le consommer.

La sainteté du mariage a souffert d'autres atteintes de la part de l'esprit philosophique. Lorsqu'on entreprit, après la Révolution française, de reconstituer la société bouleversée, on mit en avant des principes peu conformes à la doctrine catholique. Les rédacteurs du projet de Code civil écrivirent ingénument ceci : « On ignoroit jusqu'ici ce qu'est le mariage en soi..... Ce n'est que dans ces derniers temps qu'on a eu des idées précises sur le mariage..... Les philosophes ne considérent dans le mariage que le rapprochement des sexes. » Que faut-il entendre par ces derniers temps ? Sont-ce les temps de Luther, qui a proclamé la dissolubilité du mariage, ou bien ceux de la philosophie moderne, qui, non contente d'approuver la rupture la plus facile du lien conjugal, a justifié le concubinage et fait l'apologie de l'adultère ? En vérité, l'Eglise se voyoit remplacée par de singuliers docteurs. En voulant appliquer leurs belles découvertes, on sécularisa le mariage. Il fut transformé en un concubinage légal, que condamne la loi religieuse, et que réprouve la conscience chrétienne.

Parlerons-nous des doctrines abominables qu'ont pu mettre au jour les phalanstériens, les saints-simoniens, les communistes et les romanciers de toute couleur et de tout sexe, combinant les théories de Platon avec les plus mauvais rêves des sophistes anciens et nouveaux, et demandant une seule chose, l'affranchissement et la réhabilitation de la chair. A quoi bon remuer cette fange et nous faire l'écho de ces rugissements de l'esprit impur ? Il faudroit plutôt, pour l'honneur de l'humanité, couvrir ces hontes d'un silence éternel.

Les systèmes que nous venons d'exposer n'ont pu prévaloir et ne prévaudront pas contre l'enseignement de l'Eglise résumé dans les quelques lignes qui suivent : « Le septième sacrement est le mariage, qui est le signe de l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise, conformément

---

Sed natura intendit conservationem speciei per generationem, quæ potest esse sine matrimonio, ut patet in fornicariis. Ergo matrimonium non est naturale.

Sed contra est, quod in principio *Digest.* dicitur : « Jus naturale est, etc. Hinc descendit maris et feminæ conjunctio, quam nos matrimonium appellamus. »

Aristote dit aussi, *Ethic.*, VIII, 12 : « L'homme est un animal que la nature a plutôt destiné à la vie conjugale qu'à la vie civile. » Or, le même philosophe ajoute, *ibid.*, IX, 9 : « L'homme est un animal naturellement fait pour la vie civile et sociale. » Il est donc naturellement fait pour la vie conjugale; d'où il suit que le mariage est naturel.

(CONCLUSION. — Le mariage est de droit naturel, ou conforme à la nature, non pas qu'il découle immédiatement et nécessairement des principes naturels, mais en ce sens que la nature y incline fortement l'homme et la femme, pour le bien des enfants, et en vue des services mutuels qu'ils doivent retirer eux-mêmes d'une union constante.)

Une chose est naturelle de deux manières : d'abord comme découlant immédiatement des principes naturels et comme effet nécessaire des causes de la nature : la propriété qu'a le feu de s'élever en haut l'est en ce sens. Ce n'est point ainsi que le mariage est naturel, non plus que les choses qui s'accomplissent par l'intermédiaire ou sous l'impulsion du libre arbitre. On appelle encore naturel ce à quoi la nature incline, mais qui se réalise par l'intermédiaire du libre arbitre, comme les actes des vertus, et les vertus elles-mêmes, que l'on qualifie de naturelles. Le mariage est naturel de cette seconde manière, parce que la raison naturelle y incline sous deux rapports : Elle a premièrement en vue la fin principale de l'union conjugale, qui est le bien des enfants; car l'intention de la nature ne se borne pas à la génération, mais elle comprend aussi le développement de l'homme, considéré comme tel, et son progrès jusqu'à l'état parfait, qui est celui où il est capable de vertu. Aussi, comme le re-

à ce que dit l'Apôtre : « Ce sacrement est grand; je veux dire en Jésus-Christ et l'Eglise. » La cause efficiente du mariage est le mutuel consentement, et régulièrement il est exprimé au présent par paroles. On compte trois biens du mariage. Le premier est l'enfant qui en naîtra, et qui devra être formé au culte de Dieu. Le second est la fidélité que doivent se garder mutuellement les époux. Le troisième est l'indissolubilité du mariage, fondée sur ce qu'il est le signe de l'union indissoluble de Jésus-Christ et de l'Eglise. Quoique la séparation du lit soit licite pour cause d'adultère, il n'est cependant pas permis de contracter un autre mariage, puisque le lien du mariage légitimement contracté est perpétuel.» *Decret. ad Armenos.*

Præterea, Philosophus in VIII. *Ethic.*, 12, dicit quòd « homo magis est naturaliter conjugale animal, quàm politicum. » Sed homo est naturaliter « animal politicum et gregale, » ut ipse dicit (*Ethic.*, IX, 9). Ergo naturaliter est conjugale et sic conjugium sive matrimonium est naturale.

(CONCLUSIO. — Matrimonium de jure naturæ, vel naturale est, non quia sit à natura, sed quia ad ipsum propter bonum prolis, et mutuum fidele obsequium, maximè natura inclinat.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur esse *naturale* dupliciter : uno modo, sicut ex principiis naturæ, ex necessitate causarum, ut moveri sursum est naturale igni; et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quæ mediante vel movente libero arbitrio complentur. Alio modo dicitur *naturale* ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur; sicut actus virtutum, vel virtutes dicuntur *naturales*; et hoc modo matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter : *Primò*, quantùm ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis. Non enim intendit natura solùm generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status. Unde, secundùm Philosophum (*Ethic.*, VIII, 13),

marque Aristote, nous recevons de nos parents trois choses : l'être, la nourriture et l'éducation. Or, le fils ne pourroit recevoir l'éducation et l'instruction paternelle, s'il n'avoit pas des parents déterminés et certains, et il ne peut jouir de cet avantage, qu'autant qu'un homme est lié à une femme déterminée ; et c'est précisément ce lien qui constitue le mariage. La nature a encore en vue la fin secondaire du mariage, les services mutuels que se rendent les époux dans les affaires domestiques. De même, en effet, que la raison naturelle enseigne aux hommes qu'ils doivent habiter ensemble, parce que l'individu ne peut se suffire à lui-même dans tout ce qui intéresse la vie (et cette propension nous fait dire que l'homme est naturellement social), comme aussi les travaux nécessaires pour l'entretien de la vie humaine conviennent les uns aux hommes et les autres aux femmes, la nature porte l'homme et la femme à établir entre eux l'association durable qui fait le mariage. Telles sont les deux causes qu'assigne le Philososophe, *ubi supra*.

Je réponds aux arguments : 1° La nature de l'homme l'incline vers une chose de deux manières : d'abord, parce qu'elle convient à la nature du genre, et cela est commun à tous les animaux ; ensuite, parce que cette chose est conforme à la nature de la différence, qui fait que l'espèce humaine l'emporte sur les autres espèces du même genre par la propriété de la rationalité : tels sont, par exemple, les actes de prudence ou de tempérance. Et comme la nature du genre, quoique identique en elle-même chez tous les animaux, n'est cependant pas appliquée à tous de la même manière, elle ne leur donne pas non plus à tous les mêmes inclinations, mais elle met en chacun d'eux celle qui lui convient. C'est donc à raison de sa différence spécifique, et de la seconde manière que nous venons d'indiquer, que la nature incline l'homme au mariage, et ce mode d'inclination, Aristote, *Ethic.*, VIII, 12, l'attribue à l'homme comme un titre de supériorité sur les autres animaux. C'est à raison de son genre

---

tria à parentibus habemus : scilicet; *esse*, nutrimentum et disciplinam. Filius autem à parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet; quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quæ matrimonium facit. *Secundò*, quantùm ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi à conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus non sufficit sibi in omnibus quæ ad ipsam vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter « politicus ; » ita etiam eorum quibus indigetur ad humanam vitam, quædam opera sunt competentia viris, quædam mulieribus. Unde natura movet ut sit quædam viri ad mulierem associatio, in qua est matrimonium. Et has duas causas ponit Philosophus in VIII. *Ethic.* (ut suprà).

Ad primum ergo dicendum, quòd natura hominis ad aliquid inclinat dupliciter : uno modo, quia est conveniens naturæ generis, et hoc est commune omnibus animalibus. Alio modo, quia est conveniens naturæ differentiæ qua species humana abundat à genere in quantum est rationalis; sicut est actus prudentiæ, vel temperantiæ. Et sicut natura generis, quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen eodem modo est in omnibus, ita etiam non inclinat eodem modo in omnibus, sed secundùm quod unicuique competit. Ad matrimonium ergo inclinat natura hominis ex parte differentiæ, quantùm ad rationem secundam assignatam ; unde Philosophus (*Ethic.*, VIII, 12), hanc rationem

que la nature incline l'homme au mariage de la première manière ; aussi le Philosophe dit : « La procréation est commune à tous les animaux. » La nature, toutefois, n'incline pas uniformément tous les animaux à cet acte. Les petits de certains animaux sont capables dès leur naissance de chercher la nourriture qui leur est nécessaire, ou bien la mère seule suffit a les élever ; et pour cela, il n'y a pas d'union permanente entre un mâle et une femelle déterminés. Quant à ceux dont les petits ont besoin d'être nourris par le père et la mère, mais pendant peu de temps, ils sont unis d'une manière déterminée tant qu'il est nécessaire : beaucoup d'oiseaux sont dans ce cas. Mais pour l'homme, comme l'enfant a besoin des soins de ses parents jusqu'à un âge avancé, l'union du mari et de la femme, à laquelle la nature du genre les incline déjà, est bien plus fortement déterminée que dans toutes les autres espèces.

2° L'assertion de Cicéron peut être vraie d'une nation particulière, si l'on entend par le commencement le principe prochain qui distingue cette nation des autres; car ce que conseille la raison naturelle, ne se produit pas absolument partout. Mais on ne peut donner à ces paroles de l'orateur romain une extension illimitée et universelle, puisque la sainte Ecriture nous dit que le mariage existoit dès l'origine du genre humain.

3° Le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, circa fin. : « La nature humaine n'est pas immuable, comme la nature divine. » Les choses qui sont de droit naturel subissent donc des modifications en rapport avec les divers états et les diverses conditions des hommes, bien que les choses divines ne varient naturellement d'aucune manière.

4° La nature n'a pas seulement eu vue l'être de l'enfant, mais elle veut aussi la perfection de cet être, et le mariage est le moyen nécessaire pour conduire à cette fin.

---

assignat in hominibus suprà alia animalia. Sed quantùm ad rationem primam, inclinat ex parte generis; unde dicit quòd « filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. » Tamen ad hoc non inclinat natura eodem modo in omnibus animalibus; quia quædam animalia sunt, quorum filii nati statim possunt sufficienter sibi victum quærere, vel ad quorum sustentationem mater sufficit; et in his non est aliqua maris ad fœminam determinatio. In illis autem quorum filii indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantùm ad tempus illud; sicut in avibus quibusdam patet. Sed in homine, quia indiget filius curâ parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad feminam, ad quam etiam natura generis inclinat.

Ad secundum dicendum, quòd verbum Tullii potest esse verum quantùm ad aliquam gentem, si tamen accipiatur principium proximum illius gentis, per quod ab aliis gentibus est distincta; quia non in omnibus perducitur ad effectum id ad quod naturalis ratio inclinat. Non autem est verum universaliter, quia à principio humani generis, sacra Scriptura recitat fuisse conjugia.

Ad tertium dicendum, quòd, secundùm Philosophum, in VII. *Ethic.*, « natura humana non est immobilis, sicut divina. » Et ideo diversificantur ea quæ sunt de jure naturali, secundùm diversos status et conditiones hominum; quamvis ea quæ sunt in rebus divinis, naturaliter nullo modo varientur.

Ad quartum dicendum, quòd natura non tantùm intendit *esse* in prole, sed etiam perfectum *esse*; ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis patet.

ARTICLE II.

Le mariage est-il de précepte?

Il paroît que le mariage est encore de précepte. 1° Un précepte oblige tant qu'il n'est pas révoqué. Or, le Maître des Sentences prouve, IV. *Sent.*, dist. 26, que le mariage fut de précepte dès l'instant où il fut institué; l'Ecriture ne dit nulle part que ce commandement ait été révoqué, et nous y lisons même qu'il a été confirmé; car Notre-Seigneur a dit, *Matth.*, XIX, 6 : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Le mariage est donc encore de précepte.

2° Un précepte de droit naturel oblige en tout temps. Or, on l'a prouvé dans l'article précédent, le mariage est de droit naturel. Donc le précepte subsiste encore.

3° Le bien de l'espèce est supérieur au bien de l'individu; car le Philosophe dit, *Ethic.*, I, 2 : « Le bien de la nation est plus sacré que le bien d'un seul homme. » Or, le précepte donné au premier homme touchant la conservation de l'individu par l'acte de la puissance nutritive, continue d'obliger. A plus forte raison donc est-il maintenant encore soumis au précepte du mariage, qui intéresse la conservation de l'espèce.

4° L'obligation doit rester là où subsiste la même raison d'obliger. Or, dans les premiers temps, l'obligation du mariage pesoit sur les hommes pour empêcher que la multiplication du genre humain ne s'arrêtât. Puis donc que l'on arriveroit au même résultat, si chacun étoit libre de s'abstenir du mariage, il paroît que le mariage est de précepte.

Mais, au contraire, l'Apôtre dit, I. *Cor.*, VII, 38 : « Celui qui n'engage pas sa fille dans l'union du mariage, fait mieux » que celui qui l'y engage. Le contrat du mariage n'est donc plus maintenant de précepte.

Nul n'a droit à une récompense pour avoir transgressé un précepte.

ARTICULUS II.

Utrùm matrimonium cadat sub præcepto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd matrimonium adhuc maneat sub præcepto. Quia præceptum obligat quamdiu non revocatur. Sed prima institutio matrimonii fuit sub præcepto, ut in littera dicitur (IV. *Sent.*), nec unquam hoc præceptum legitur revocatum; imò confirmatum, *Matth.*, XIX : « Quod Deus conjunxit, homo non separet. » Ergo adhuc matrimonium est sub præcepto.

2. Præterea, præcepta juris naturalis secundùm omne tempus obligant. Sed matrimonium est de jure naturali, ut dictum est. Ergo, etc.

3. Præterea, bonum speciei est melius quàm bonum individui; quia « bonum gentis est divinius quàm bonum unius hominis, » ut dicitur in I. *Ethic.* Sed præceptum primo homini datum ad conservationem individui per actum nutritivæ, adhuc obligat. Ergo multò magis præceptum de matrimonio, quod pertinet ad conservationem speciei.

4. Præterea, ubi manet eadem ratio obligans, eadem obligatio manere debet. Sed propter hoc obligabantur homines ad matrimonium antiquo tempore, ne multiplicatio humani generis cessaret. Cùm ergo hoc idem sequatur, si quilibet liberè potest à matrimonio abstinere, videtur quòd matrimonium sit in præcepto.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, VII : « Qui non jungit matrimonio virginem suam, meliùs facit, » scilicet quàm qui jungit. Ergo contractus matrimonii nunc non est sub præcepto.

Præterea, nulli debetur præmium pro trans-

Or, une récompense spéciale, l'auréole (1) est due aux vierges. Donc le mariage n'est pas de précepte.

(Conclusion. — Aucun précepte n'oblige les hommes à contracter mariage, parce qu'il fait obstacle à la vie contemplative, et qu'il est nécessaire pourtant que quelques-uns s'adonnent à cette vie, pour rendre parfaite la société.)

La nature incline à une chose de deux manières : d'abord, parce qu'elle est nécessaire pour perfectionner l'individu ; et tous sont tenus de suivre cette inclination, puisque les perfections naturelles sont communes à tous. Elle incline encore à ce qui est nécessaire pour la perfection de la société. Comme beaucoup de choses nécessaires à la société se font réciproquement obstacle, cette seconde inclination n'a pas la vertu d'obliger indifféremment tous les hommes, comme si elle constituoit un précepte absolu ; autrement, chacun seroit tenu de s'appliquer à l'agriculture, de construire des maisons et d'exercer les autres métiers dont la société ne peut se passer. Cette inclination est satisfaite lorsque diverses personnes remplissent les différentes fonctions qui concourent à l'utilité commune. Or, un des offices indispensables pour conduire la société humaine à sa perfection, est l'application à la vie contemplative ; et comme rien ne détourne autant que le mariage de la contemplation, on en doit conclure que l'inclination naturelle qui pousse au mariage, n'a pas la force obligatoire inhérente à un précepte. Les philosophes eux-mêmes en conviennent, et Théophraste prouve très-bien qu'il n'est pas expédient pour le sage de se marier (2).

(1) Nous verrons plus loin, quest. XCVI, ce que c'est que l'auréole, et quelles vertus y donnent droit.

(2) Saint Jérôme apprécioit ainsi l'écrit de ce philosophe, *Contra Jovin.*, I, 28 : « Il circule un livre d'or que Théophraste a composé sur le mariage. Il y demande si le sage doit prendre une épouse. Après avoir décidé que si elle est belle, de bonnes mœurs, issue de parents honnêtes, et si le mari lui-même est sain de corps et riche, le sage peut quelquefois contracter mariage, il ajoute aussitôt : « Mais rarement un mariage réunit toutes ces conditions; et dès-lors le sage ne doit pas s'engager dans la vie conjugale. » La raison qu'il en

gressione præcepti. Sed virginibus debetur speciale præmium, scilicet aureola. Ergo matrimonium non est sub præcepto.

(Conclusio. — Non tenentur homines ex præcepto ad contrahendum matrimonium, cùm vitam contemplativam impediat, cui tamen aliquos, ad humanæ multitudinis perfectionem, vacare oportet.)

Respondeo dicendum, quòd natura inclinat ad aliquid dupliciter : uno modo, sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius; et talis inclinatio quemlibet obligat, quia naturales perfectiones omnibus sunt communes. Alio modo inclinat ad aliquid quod est necessarium ad perfectionem multitudinis. Et cùm multa sint hujusmodi quorum unum impedit aliud, ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum præcepti; aliàs quilibet homo obligaretur ad agriculturam, et ædificatoriam, et ad hujusmodi officia quæ sunt necessaria communitati humanæ. Sed inclinationi naturæ satisfit, cùm per diversos diversa de prædictis complentur. Cùm ergo ad perfectionem humanæ multitudinis sit necessarium aliquos contemplativæ vitæ inservire, quæ maximè per matrimonium impeditur, inclinatio naturæ ad matrimonium non obligat per modum præcepti, etiam secundùm philosophos. Unde Theophrastus probat quòd « sapienti non expedit nubere. »

Je réponds aux arguments : 1° Le précepte du mariage n'a pas été révoqué, il est vrai, et cependant il n'oblige pas tous les hommes indifféremment : nous venons d'en donner la raison. L'obligation n'a pu être générale qu'au temps où le petit nombre des individus exigeoit que chacun d'eux concourût à la propagation de l'espèce.

2° et 3° Ce qui précède répond au second et au troisième argument.

4° Nous l'avons dit déjà, la nature incline communément les hommes à des fonctions et des actes différents. Or, comme elle se modifie, sans changer d'essence, en s'individualisant, elle incline de préférence celui-ci à telle fonction et celui-là à telle autre, à raison des divers tempéraments qu'elle a donnés aux individus. De cette diversité, jointe à l'action de la divine providence, qui tempère toutes choses, il résulte que l'un choisit une fonction, l'agriculture, par exemple, et l'autre une fonction différente, qui lui convient mieux. C'est la même raison qui porte ceux-ci à entrer dans le mariage, et ceux-là à embrasser la vie contemplative, et cette diversité de goûts n'engendre aucun péril pour la société (1).

donne, c'est que cet état détourne de l'étude de la philosophie, et que nul homme ne peut être également à ses livres et à son épouse. »

La morale naturelle va jusque-là. Ecoutons maintenant saint Paul : il va nous dire quel motif infiniment plus noble doit porter à pratiquer le conseil évangélique de la continence, I, *Cor.*, VII : « Il est bon pour l'homme de ne toucher aucune femme. Néanmoins, pour éviter la fornication, que chaque mari vive avec son épouse, et chaque épouse avec son mari... Je vous dis ceci par condescendance, et je ne donne pas un ordre ; car je voudrois que vous fussiez tous comme je suis moi-même ; mais chacun a reçu de Dieu un don particulier : pour l'un c'est ceci, et pour l'autre cela. Or, je dis à ceux qui ne sont pas mariés et aux veuves, qu'il est bon pour eux de demeurer dans cet état, comme je le fais..... Je n'ai reçu du Seigneur aucun commandement touchant les vierges ; mais, pour être fidèle à ma mission, je leur donne un conseil, parce que le Seigneur m'a fait miséricorde. A cause des nécessités de la vie, je crois donc qu'il est bon pour l'homme de vivre comme je vous dis..... Je veux que vous soyez sans préoccupation. Or, celui qui n'a point d'épouse s'occupe de ce qui regarde le Seigneur, et s'étudie à plaire à Dieu. Celui, au contraire, qui a une épouse, s'occupe des choses du monde, et s'étudie à plaire à son épouse : ainsi il est partagé. Pareillement, la femme qui n'est point mariée, et qui reste vierge, pense aux choses de Dieu, afin d'être sainte de corps et d'esprit ; mais celle qui est mariée pense aux choses du monde, et cherche à plaire à son mari. Je dis ceci pour votre bien ; je ne veux pas vous faire tomber dans un piége, mais vous conduire à ce qui est parfait et vous donner la faculté de prier le Seigneur sans obstacle. »

(1) Une chose déplaisoit particulièrement aux pères de la Réforme : c'est le célibat imposé aux ministres sacrés et le vœu de chasteté que font les religieux. Leur aversion pour cette institution sublime surpassoit encore, s'il est possible, leur haine pour le pape, et afin de la

---

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum illud non est revocatum, nec tamen obligat unumquemque, ratione jam dicta, nisi illo tempore quo paucitas hominum exigebat, ut quilibet generationi vacaret.

Ad secundum et tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quòd natura humana communiter ad diversa officia et actus inclinat, ut jam dictum est. Sed quia est diversimodè in diversis, secundùm quòd individuatur in hoc vel in illo, unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, et aliud magis ad aliud, ex diversitate complexionum diversorum individuorum. Et ex hac diversitate, simul cum divina providentia, quæ omnia moderatur, contingit quòd unus eligat unum officium, ut agriculturam, alius aliud. Et sic etiam contingit quòd quidam eligant matrimonialem vitam, et quidam contemplativam; unde nullum periculum imminet.

ARTICLE III.

L'acte de mariage est-il licite?

Il paroît que cet acte est toujours un péché. 1° Saint Paul dit, I. *Cor.*, VII, 29 : « Que ceux qui sont mariés, soient comme ne l'étant pas. » Or, ceux qui ne sont pas mariés gardent la continence. Donc les mariés pèchent en ne la gardant pas.

2° Le prophète Isaïe disoit aux Juifs, LIX, 2 : « Vos iniquités vous ont

renverser plus sûrement, ils jugèrent que ce n'étoit pas assez de déclamer, mais qu'il falloit surtout prêcher d'exemple, en sorte que, comme le disoit plaisamment Erasme, en ce temps-là toutes les tragédies finissoient, de même que les comédies au théâtre, par le mariage. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, Luther et ses coadjuteurs n'eurent pas le mérite de l'invention. Leurs arguments, vieux de douze siècles, sont empruntés à Vigilance, ce protestant que la massue de saint Jérôme réduisit au silence? Après eux le philosophisme a continué la guerre au célibat, et nous savons ce qu'il fit pour l'abolir en France, au siècle dernier. De nombreux échos répètent de nos jours les vociférations de cette époque néfaste, et il est infiniment probable que de longtemps encore ils ne seront réduits au silence.

La grande raison alléguée contre le célibat, c'est qu'il est contraire à la nature et à la loi divine. D'où il suivroit que l'Eglise, qui en encourage la pratique dans les simples fidèles et oblige ses ministres à le garder, méconnoît à la fois le droit naturel et le droit divin. Cette assertion n'a pas le sens commun; car elle a contre elle le sentiment et les coutumes de tous les peuples et de tous les âges. « C'est une opinion commune aux hommes de tous les temps, de tous les lieux et de toutes les religions, qu'il y a dans la continence quelque chose de céleste qui exalte l'homme et le rend agréable à la divinité; que, par une conséquence nécessaire, toute fonction sacerdotale, tout acte religieux, toute cérémonie sainte, s'accorde peu ou ne s'accorde point avec le mariage, » De Maistre, *Du pape*, liv. III, ch. 3, § 1. Nous n'avons pas besoin de parler des vestales romaines, de leur vœu de trente ans qu'elles renouveloient ordinairement après ce terme, et de la peine terrible qu'on leur faisoit subir, s'il leur arrivoit de le violer. Les prêtresses de Cérès, à Athènes, étoient soumises aux mêmes obligations, et pour toute leur vie. Il y avoit aussi des vestales dans les Indes et au Pérou. Le Thibet a ses couvents, et dans la Chine même, il y a des religieuses qui font profession de garder la virginité. C'est surtout le célibat sacerdotal qui, partout, a été considéré comme une chose convenable, ou même nécessaire. Le mariage n'étoit pas interdit aux prêtres hébreux, mais pendant tout le temps de leurs fonctions, ils devoient vivre dans la continence. Quand l'Amérique fut découverte, on trouva la même loi en vigueur au Pérou. Chez plusieurs peuples, les ministres des autels devoient absolument renoncer au lien conjugal; en Egypte et en Ethiopie, ils vivoient même en reclus. Virgile, s'inspirant de la croyance commune, donne dans les champs Elysées une place d'honneur aux prêtres qui ont vécu chastes : « Quique sacerdotes casti, dum vita manebat, » *Æneid.*, VI, 661.

Nous ne pouvons rassembler ici toutes les traditions antiques, mais cela suffit pour montrer que nos prétendus défenseurs de la loi naturelle ne l'ont pas étudiée dans ses véritables sources; car le consentement des peuples doit être compté pour quelque chose en cette matière. Ils ont pris pour une loi naturelle cette « loi des membres, » dont parle saint Paul, et qui, depuis la corruption originelle, « lutte contre la loi de l'esprit. » Prétendront-ils qu'il faut lui obéir en tout et toujours? Non, assurément. — Il n'est pas besoin non plus d'expli-

---

ARTICULUS III.

Utrùm actus matrimonii sit licitus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd actus matrimonialis semper sit peccatum. Dicitur enim I. *Cor.*, VII : « Qui nubunt, sint tanquam non nubentes. » Sed non nubentes non exercent actum matrimonialem. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. Præterea, *Isai.*, LIX : « Iniquitates ves-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 126.

séparés de votre Dieu. » Or, l'usage du mariage sépare l'homme de Dieu; aussi lorsque le Seigneur fut sur le point de se montrer à son peuple, il lui ordonna de garder la continence, *Exod.*, XIX, 15. Saint Jérôme dit

quer cette parole : « Crescite et multiplicamini, » que l'on a si souvent opposée à la loi ecclésiastique, et qui est bien plus encore une bénédiction qu'un commandement. Saint Thomas vient de répondre à cette objection. Sans nous arrêter à remarquer que la plupart de ceux qui voudroient aujourd'hui supprimer les couvents et introduire le mariage dans le sanctuaire, vivent obstinément dans le célibat qu'ils condamnent ; sans rechercher la cause de cette contradiction, nous leur poserons la question suivante, qui mérite d'attirer leur attention. Si la continence perpétuelle est une violation de la loi naturelle et une transgression de la loi divine, pourquoi la nature laisse-t-elle subsister deux défauts que l'on appelle l'impuissance et la stérilité? pourquoi également la divine providence ne les prévient-elle pas toujours?

Dès-lors que le célibat n'est pas mauvais en soi, l'Eglise pouvoit, si de justes raisons l'exigeoient, le convertir en une institution; et elle l'a fait avec le sens supérieur que lui donne l'assistance divine. Pour les fidèles religieux ou séculiers, c'est un puissant moyen de perfection. Qu'on relise le passage de saint Paul rapporté dans la note précédente, qu'on le médite en examinant son propre cœur, et l'on se convaincra aisément de la vérité de ces paroles inspirées. Pour le prêtre, il y a plus qu'une raison de convenance, c'est une sorte de nécessité morale. Cela tient à la nature même du sacerdoce, qui est un état saint par lui-même, et dont tous les pouvoirs et les fonctions ont pour but de faire dominer l'esprit sur la chair. Aussi voyons-nous que les apôtres choisis par Jésus-Christ quittent leurs femmes aussi bien que leurs barques et leurs filets, et le Sauveur témoigne une tendresse particulière au disciple vierge.

Le titre de sacrificateur seul demanderoit la continence; car il faut être saint pour approcher de Dieu et devenir médiateur entre lui et le peuple; et quoique le mariage soit loin d'être incompatible avec la sainteté, peut-on dire qu'il égale sous ce rapport la virginité? « Il n'appartient d'offrir le sacrifice, disoit Origène, qu'à celui qui fait vœu de vivre dans une constante et perpétuelle chasteté, » *Homil.* XXIII. *in lib. Num.* Saint Pierre Damien exprime la même idée en ces termess, Opusc. XVII, *De cœlib. sacerd.* : « Si notre Rédempteur a aimé l'intégrité de cette fleur qu'on appelle la pudeur, au point de vouloir non-seulement naître du sein d'une vierge, mais encore être soigné par un père nourricier qui fût vierge, et cela lorsque petit enfant il vagissoit dans ses langes, par qui, je vous prie, veut-il que son corps soit touché, maintenant que, ne connoissant plus de limites, il règne dans les cieux? »

Parmi les fonctions du prêtre, il en est une, la confession, qui exige que le prêtre soit placé dans le respect public au-dessus des autres hommes, et rapproché autant que possible du ciel, afin d'attirer la confiance nécessaire. « Il y a dans le christianisme des choses si hautes, si sublimes; il y a entre le prêtre et ses ouailles des relations si saintes, si délicates, qu'elles ne peuvent appartenir qu'aux hommes absolument supérieurs aux autres. La confession seule exige le célibat. Jamais les femmes, qu'il faut particulièrement considérer sur ce point, n'accorderont une confiance entière au prêtre marié : mais il n'est pas aisé d'écrire sur ce sujet.» De Maistre, *ibid.*, § 2.

Le prêtre est pasteur, et Notre-Seigneur nous a admirablement expliqué la différence qui existe entre le vrai pasteur et le mercenaire. A lui donc, non-seulement de guérir les maladies spirituelles, mais encore de soulager les misères extérieures. Que pourra-t-il et que voudra-t-il faire, s'il est engagé dans les liens du mariage, et obligé de pourvoir à la subsistance d'une famille? Ecoutons là-dessus un homme dont le témoignage ne sera pas suspect : « Certes, dit Michelet, ce n'est pas moi qui parlerai contre le mariage; cette vie aussi a sa sainteté. Toutefois, ce virginal hymen du prêtre et de l'Eglise n'est-il pas quelque peu troublé par un hymen moins pur? Se souviendra-t-il du peuple qu'il a adopté selon l'esprit, celui à qui la nature donne des enfants selon la chair? La paternité mystique tiendra-t-elle contre l'autre? Le prêtre pourroit se priver pour donner aux autres, mais il ne privera point ses enfants. Et quand il résisteroit, quand le prêtre vaincroit le père, quand il accompliroit toutes les œuvres du sacerdoce, je craindrois encore qu'il n'en conservât pas l'esprit. Non, il y a

---

træ diviserunt inter vos et Deum vestrum. » Sed actus matrimonialis dividit hominem à Deo; unde *Exod.*, XIX, præcipitur populo, qui debebat Deum videre, quòd non accederet ad

pareillement, *Epist.* XI, *De monogam.*, que le Saint-Esprit ne touche pas le cœur des prophètes, lorsqu'ils vaquent aux choses du mariage. Donc cet acte est mauvais.

3° Une chose indécente en soi ne peut jamais être faite convenablement.

dans le plus saint mariage, il y a dans la femme et dans la famille quelque chose de mou et d'énervant qui brise le fer et fléchit l'acier. Le plus ferme cœur y perd quelque chose de soi. C'étoit plus qu'un homme, ce n'est plus qu'un homme. » *Hist. de France*, tom. II, page 168. « Et De Maistre dit aussi, *ibid.* : « Le prêtre qui appartient à une femme et à des enfants, n'appartient plus à son troupeau, ou ne lui appartient pas assez. Il manque constamment d'un pouvoir essentiel, celui de faire l'aumône, quelquefois même sans trop penser à ses propres forces. En songeant à ses enfants, le prêtre marié n'ose pas se livrer aux mouvements de son cœur; sa bourse se resserre devant l'indigence, qui n'attend jamais de lui que de froides exhortations.

Enfin, sous quelque point de vue que l'on envisage le sacerdoce, on voit que le mariage doit nécessairement l'amoindrir. Laissons encore parler notre philosophe, qui a supérieurement traité ce sujet, *ibid.* : « Il y a dans la société et le commerce des femmes certains inconvénients qui sont et doivent être nuls pour nous, parce qu'ils sont la suite nécessaire d'un ordre de chose nécessaire aussi, du moins en général. Il n'en est pas de même du prêtre en particulier, dont la dignité est mortellement blessée par certains ridicules. La femme d'un magistrat supérieur qui oublieroit ses devoirs d'une manière visible, feroit plus de tort à son mari que celle de tout autre homme. Pourquoi? Parce que les hautes magistratures possèdent une sorte de dignité sainte et vénérable qui les fait ressembler à un sacerdoce. Qu'en sera-t-il donc du sacerdoce réel?... Non-seulement les vices de la femme réfléchissent une grande défaveur sur le caractère du mari-prêtre, mais celui-ci, à son tour, n'échappe point au danger commun à tous les hommes qui se trouvent dans le mariage, l'occasion de vivre criminellement. La foule de raisonneurs qui ont traité cette grande question du célibat ecclésiastique, part toujours de ce grand sophisme, *que le mariage est un état de pureté*, tandis qu'il n'est pur que pour les purs. L'épouse est dangereuse quand on ne l'aime pas, et dangereuse quand on l'aime. L'homme irréprochable aux yeux du monde peut être infâme à l'autel. L'union même légitime donne des habitudes sans donner la sagesse. Combien y a-t-il de mariages irréprochables devant Dieu? Infiniment peu. Or, si la foiblesse humaine établit une tolérance de convention à l'égard de certains abus, cette loi générale n'est jamais faite pour le prêtre, parce que la conscience universelle ne cesse de le comparer au type sacerdotal qu'elle contemple en elle-même; de sorte qu'elle ne pardonne rien à la copie, pour peu qu'elle s'éloigne du modèle. » Que ceux qui doutent de bonne foi de cette vérité veuillent prendre la peine de considérer à quel degré d'abaissement sont tombés dans l'opinion les clergés schismatiques qui se sont affranchis de la loi du célibat, et en particulierle clergé russe; cette étude est bien capable de faire évanouir leurs préjugés. Il est à remarquer que les ministres protestants sont moins méprisés que les popes. Il ne faut pas en chercher bien loin la raison ; c'est qu'ils ne sont pas prêtres.

On répète souvent des objections qui accusent une bien grande légèreté. Le célibat, dit-on, est une source de vices. — Mais ces vices dont on se plaint, supposé qu'ils existent, découlent-ils naturellement et nécessairement du célibat, comme un ruisseau de sa source? Qui oseroit le soutenir? Du temps d'Auguste, on fit à Rome des lois draconiennes contre les célibataires, qu'on avoit d'abord vainement tenté d'engager dans le mariage par des récompenses. On vouloit en même temps sauver les mœurs et arrêter la dépopulation de l'Etat. Les passions brisèrent la barrière légale, et le Christianisme seul put amener ces deux grands résultats, en enseignant la pratique de la chasteté, qui fit elle-même reparoître la fécondité. La continence religieuse et sacerdotale est une prédication vivante et permanente de cette belle vertu, qui rend facile l'observation de tous les devoirs. Que peut-on conclure de quelques désordres isolés? Ce que l'on doit conclure de toute exception, c'est-à-dire qu'elle confirme la règle, et que ceux qui ont le malheur de violer leurs engagements sacrés ne le font pas à cause de leur état, mais malgré leur état. « La vie séculière, dit Voltaire, a toujours été plus vicieuse que celle

uxores suas. Et Hieronymus dicit quòd « in actu matrimoniali, Spiritus sanctus prophetarum corda non tangit. » Ergo est iniquitas.

3. Præterea, illud quod secundùm se est

Or, jamais l'usage du mariage n'est séparé de la concupiscence, qui est toujours nne chose honteuse. Cet acte est donc toujours un péché.

des prêtres ; mais les désordres de ceux-ci ont toujours été plus remarquables par leur contraste avec la règle. » En effet, on ne leur pardonne rien parce qu'on en attend tout. On sentiroit bien l'injustice de cette accusation, si l'on vouloit observer, comme l'a fait un auteur, que « le clergé lui-même s'empresse toujours de faire justice de ces membres corrompus, et les rejette loin de son sein. Les autorités ecclésiastiques seroient encore plus sévères, si elles avoient plus de pouvoir sur leurs membres. Faut-il pour quelques crimes abolir une institution qui fait des saints? » *Du célibat des prêtres. Annales de phil. chrét.*, 1re année, page 293.

Le célibat est encore accusé de mettre obstacle à l'accroissement de la population. Les prêtres, les moines et les religieuses sont des êtres improductifs, disent nos économistes dans leur grossier langage. « Pour savoir à quoi s'en tenir sur la loi du célibat, écrivoit ingénument Rousseau, il suffit d'observer que si elle étoit générale elle détruiroit le genre humain, » *Lettre à l'archev.* Voilà certes un argument qui fait honneur au libre célibataire qui déposoit ses enfants à l'hôpital. Il se donne ici le facile plaisir de raisonner sur une hypothèse absurde, l'extension de la loi du célibat sacerdotal à ceux qui ne font pas partie de l'ordre sacerdotal. Si le philosophe avoit lu la réponse de saint Thomas au quatrième argument de cet article, il se seroit épargné cette ineptie. Du reste, cette observation de notre docteur n'est que le commentaire de ce qu'a dit le Sauveur, *Matth.*, XIX, 11 : « Tous ne comprennent pas cette parole, mais seulement ceux à qui cela a été donné. » Quiconque voudra réfléchir, verra que la continence sacerdotale, bien que stérile en elle-même, concourt dans une proportion qu'il est impossible de fixer, mais qui est certainement très-grande, à accroître la population. Nous avons observé que le ministère de la confession, à cause de sa délicatesse, exige particulièrement cette vertu dans le prêtre. Or, le sacrement de la pénitence n'est pas seulement établi pour guérir le péché, mais il est encore destiné à le prévenir. Comme ministre de Dieu, le prêtre, dont l'action est secondée par la grace, s'attache et réussit ordinairement à faire pratiquer aux jeunes gens qui vont s'agenouiller au saint tribunal la belle vertu de la chasteté, qui conserve leur vigueur et les prépare à recevoir dans le mariage la bénédiction que souhaitoient les patriarches à leurs enfants, une nombreuse postérité. Aujourd'hui, combien de familles périssent parce que la loi de Dieu n'a pas servi de règle au temps de la jeunesse. Nous sommes dans le siècle des froides et cruelles spéculations. On s'est habitué à n'avoir plus d'horreur pour des calculs que la sainte Ecriture appelle *détestables*, *Gen.*, XXVIII, 10, et que Dieu a sévèrement punis, et il suffit d'observer pour constater que les mariages les plus féconds sont ordinairement ceux des vrais chrétiens. Pourquoi? De Maistre, que nous citerons encore une fois, va nous le dire, *ibid.* § 3 : « Il ne faut jamais perdre de vue qu'il n'existe pas de véritable prêtre, dont la sage et puissante influence n'ait donné peut-être cent sujets à l'Etat ; car l'action qu'il exerce sur ce point n'est jamais suspendue, et sa force est sans mesure ; en sorte qu'il n'y a rien de si fécond que la stérilité du prêtre. La source intarissable de la population, je ne dis pas d'une population précaire, misérable et même dangereuse pour l'Etat, mais d'une population saine, opulente et disponible, c'est la continence dans le célibat et la chasteté dans le mariage. L'amour accouple; c'est la vertu qui peuple. Platon n'a-t-il pas dit, *De rep.*, lib. V : « Rendons les mariages aussi avantageux à l'Etat qu'il est possible, et souvenons-nous que les plus saints sont les plus avantageux. » Or, ce qui n'étoit alors qu'un beau rêve, est devenu de nos jours l'état habituel de toute société humaine qui a reçu la loi divine dans toute sa plénitude ; c'est-à-dire qu'il s'y trouve une force cachée, mais puissante au-delà de toute expression, qui ne sommeille pas un instant, et qui travaille sans relâche à la sanctification, c'est-à-dire à la fécondation des mariages. Toutes les religions du monde, sans en excepter même le christianisme séparé, s'arrêtent à la porte de la chambre nuptiale. Une seule religion entre avec les époux et veille sur eux sans relâche. Un voile épais couvre son action; mais il suffit de savoir ce qu'elle est pour savoir ce qu'elle fait. Une très-grande partie de son immense pouvoir est dévolue entièrement à la législation du mariage. Ce qu'elle obtient dans ce genre n'est connu que de ce petit nombre d'hommes

---

turpe, nullo modo potest bene fieri. Sed actus matrimonialis semper habet concupiscentiam adjunctam, quæ semper turpis est. Ergo semper est peccatum.

4° On n'excuse que le péché. Or, le Maîtres des Sentences observe que l'acte en question a besoin d'être excusé par les biens attachés au mariage. C'est donc un péché.

5° Il faut porter le même jugement sur les choses spécifiquement semblables. Or, l'acte du mariage est de la même espèce que celui de l'adultère, puisqu'il a le même terme, qui est l'espèce humaine. Dès-lors que l'adultère est un péché, il en est donc de même de l'acte du mariage.

6° L'excès dans les passions vicie la puissance à laquelle elles se rattachent. Or, il y a toujours dans l'usage du mariage un tel excès de délectation, qu'elle absorbe la raison, le principal bien de l'homme; et le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 11, qu'il est impossible à l'intelligence de l'homme d'agir en ce moment. L'acte du mariage est donc toujours un péché.

Mais saint Paul dit, au contraire, I. *Cor.*, VII, 28 : « Si une fille se marie, elle ne pèche pas; » et encore, I. *Tim.*, V, 14 : « Je veux que les jeunes veuves se marient, et engendrent des enfants. » Or, la naissance des enfants est impossible avec la continence. Donc l'acte du mariage n'est pas un péché; autrement, l'Apôtre ne l'auroit pas prescrit.

Un péché ne peut être la matière d'un précepte. Or, l'acte du mariage est commandé; car saint Paul dit, I. *Cor.*, VII, 3 : « Que le mari rende le devoir à son épouse. » Donc il n'est pas un péché.

qui peuvent, qui savent et qui veulent absolument savoir. Or, dire du ministre célibataire de cette sainte puissance, *qu'il nuit à la population*, c'est dire que l'eau nuit à la végétation, parce que ni le froment ni la vigne ne croissent dans l'eau. » Supposez le prêtre marié, pourrez-vous lui garantir la même influence? — Montesquieu, qui a mêlé à ses sophismes beaucoup d'observations sensées, avoit donc raison de dire « que la continence publique est naturellement jointe à la propagation de l'espèce. » *Esprit des lois*, livre XXV, chapitre 2.

Gloire donc à l'Eglise catholique qui, sous l'inspiration de Dieu et soutenue par sa puissance, a su établir et maintenir l'admirable institution du célibat, faisant ainsi descendre la vie des anges sur la terre. Honneur aux pontifes qui, à l'exemple de l'intrépide Grégoire VII, ont énergiquement lutté pour empêcher le clergé de dégénérer de la sainteté de son état, et de perdre le respect des peuples.

---

4. Præterea, nihil excusatur, nisi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonii, ut magister dicit (1). Ergo est peccatum.

5. Præterea, « de similibus specie idem est judicium. » Sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, scilicet ad speciem humanam. Ergo, cùm actus adulterii sit peccatum, et actus matrimonii similiter.

6. Præterea, superfluitas in passionibus corrumpit virtutem. Sed semper in actu matrimoniali est superfluitas delectationis, adeo ut absorbeat rationem, quæ est principale hominis bonum; unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 11), quòd impossibile est hominem aliquid in ipsa intelligere. Ergo actus matrimonialis semper est peccatum.

Sed contra, I. *Cor.*, VII, dicitur : « Si nupserit virgo, non peccavit; » et I. *Tim.*, V: « Volo juniores nubere, filios procreare. » Sed procreatio filiorum non potest esse sine carnali conjunctione. Ergo actus matrimonialis non est peccatum, aliàs Apostolus non voluisset illud.

Præterea, nullum peccatum est in præcepto. Sed actus matrimonialis est in præcepto, I. *Cor.*, VII : « Uxori vir debitum reddat. » Ergo non est peccatum.

(1) Sic ait Magister in loco dicto : *Quia verò, propter peccatum, lethalis concupiscentia*

(CONCLUSION. — Comme le mariage a été institué en vue de la génération des enfants, l'usage en est toujours licite, lorsqu'il n'est pas détourné de cette fin.)

Si nous admettons, ce qui est incontestable, que la nature corporelle est bonne, parce que Dieu lui-même l'a créée, on ne pourra pas affirmer généralement et absolument que les moyens propres à la conserver, et auxquels la nature elle-même incline, sont mauvais. Dès-lors, puisque la nature incline l'homme à perpétuer son espèce, on ne sauroit poser comme un principe qui n'admet pas d'exception, que la génération est toujours une chose illicite, et qu'il ne peut s'y trouver ce juste milieu qui constitue la vèrtu. Pour le prétendre, il faudroit se ranger à l'opinion insensée des Manichéens, qui attribuoient la création des êtres corruptibles à un Dieu ou principe essentiellement mauvais; c'est de là qu'est venue l'erreur sommairement exposée par le Maître des Sentences, et qui est par conséquent, une pernicieuse hérésie (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans le passage allégué, l'Apôtre n'a point entendu proscrire l'usage du mariage, pas plus qu'il n'a voulu défendre de posséder des biens, puisqu'il dit expressément : « Que ceux qui usent des choses de ce monde, soient comme n'en usant pas. » Il con-

(1) Il s'est trouvé, dit Pierre Lombard, des hérétiques, appelés tatianistes, qui avoient en horreur et condamnoient absolument le mariage, l'assimilant à la fornication et aux autres actions impures. Ils ne recevoient dans leur société ni homme ni femme qui vécût dans le mariage, » IV. *Sent.*, dist. 26. Tatien, le chef de ces hérétiques, avoit été disciple du martyr saint Justin. Après la mort de son maître, il embrassa la doctrine des deux principes, commune aux sectes gnostiques. Partant de là, il condamnoit l'usage du mariage, de la chair et du vin, considérant tous les êtres matériels comme des créatures du mauvais principe. Il faisoit de ce même principe l'auteur de l'ancien Testament, parce qu'il est moins parfait que le nouveau, et il attribuoit celui-ci au bon principe. Les tatianistes ont encore été appeles *encratites*, ou continents, *hydroparastes*, parce qu'ils n'offroient que de l'eau à la messe, *apostoliques*, à cause de leur prétention de ramener les chrétiens à la perfection de l'Eglise primitive, enfin, *apotactites* ou *apotactiques* (du grec ἀπὸ τάττω, je renonce) parce qu'ils imposoient comme une obligation rigoureuse le renoncement absolu, conseillé dans l'Evangile, et pratiqué comme moyen de perfection par les premiers fidèles. Nous l'avons déjà observé, le principe fondamental de ces hérésies entraînoit comme conséquence logique la proscription absolue des choses mêmes les plus légitimes, et, par contre coup, ouvroit la porte aux plus abominables désordres.

(CONCLUSIO.— Cùm ad prolis procreationem sit ipsum matrimonium institutum, actus ipsius semper licitus est.)

Respondeo dicendum, quòd supposito quòd natura corporalis à Deo bona sit instituta, impossibile est dicere quòd ea quæ pertinent ad conservationem naturæ corporalis, et ad quæ natura inclinat, sint universaliter mala. Et ideò, cùm inclinatio sit naturæ ad prolis procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere quòd actus quo procreatur proles, sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit; nisi ponatur, secundùm quorumdam insaniam, quòd res corruptibiles creatæ sunt à malo Deo, ex quo fortè derivatur illa opinio, quæ in littera tangitur, et ideo est pessima hæresis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, sicut nec rerum possessionem, cùm dixit : « Qui utuntur hoc mundo, sint quasi non utentes; » sed in utroque fruitionem probi-

lex membris nostris inhæsit, sine qua carnalis non fit commixtio, reprehensibilis est et malus coitus, nisi excusetur per bona conjugii.

damne seulement dans ces deux cas l'attachement excessif et l'attrait de la volupté; car il ne dit pas : « Qu'ils n'en usent pas, ou ne les possèdent pas ; » mais : « Qu'ils soient comme n'en usant pas, ou ne les possédant pas. »

2° Deux choses nous unissent à Dieu, et de différentes manières : l'habitude de la grace, et l'acte de la contemplation et de l'amour. Ce qui détruit le premier mode d'union est donc toujours un péché; mais il n'en est pas toujours ainsi de ce qui empêche le second; car il est permis de donner à certaines choses inférieures des soins qui sont pour l'ame des occasions de distraction, et la rendent, par conséquent, incapable de s'unir actuellement à Dieu. Ceci a lieu surtout dans l'acte du mariage, où l'intensité de la délectation prive l'ame de sa liberté. C'est pour cela que la continence étoit prescrite pour un temps à ceux qui, par état, devoient vaquer à la contemplation, ou remplir des fonctions sacrées. Saint Jérôme n'entend pas autre chose, quand il dit que le Saint-Esprit ne touchoit pas le cœur des prophètes dans l'acte du mariage : il ne veut parler en cet endroit que de la révélation des secrets divins.

3° La turpitude de la concupiscence, qui accompagne toujours l'usage du mariage, n'est pas celle qui constitue la faute, mais elle est attachée à une peine qui est une conséquence du péché originel, et qui consiste en ce que les puissances inférieures et les membres du corps se révoltent contre la raison. La conclusion que l'on tire dans l'objection n'est donc pas fondée.

4° On n'excuse, à proprement parler, que ce qui semble, sous quelque rapport, être un mal, ou ce qui, en soi, n'est pas aussi mal qu'on le jugeroit à première vue; car il y a des choses que l'on excuse complètement, et d'autres que l'on ne peut qu'atténuer. Comme donc le désordre de la concupiscence rend l'usage du mariage semblable à un acte déréglé, les biens du mariage l'excusent complètement, et dès-lors il n'est point un péché.

---

buit; quod patet ex ipso modo loquendi; non enim dixit : « Sint non utentes, vel non habentes; » sed : « Quasi non utentes, vel quasi non habentes. »

Ad secundum dicendum, quòd Deo conjungimur, et secundùm habitum gratiæ, et secundùm actum contemplationis et amoris. Quod ergo primam conjunctionem separat, semper est peccatum; non semper autem quod secundam, quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi non sit idoneus. Et hoc præcipuè accidit in carnali conjunctione, in qua detinetur mens, propter delectationem intensam. Et propter hoc illis quibus competit divina contemplari, aut sacra tractare, indicitur pro tempore illo abstinentia ab uxoribus. Et secundùm hoc etiam dicitur, quòd Spiritus sanctus quantùm ad actum revelationis secretorum, non tangebat mentes prophetarum in usu matrimonii.

Ad tertium dicendum, quòd turpitudo illa concupiscentiæ quæ actum matrimonialem semper concomitatur, non est turpitudo culpæ, sed pœnæ ex peccato primo proveniens; ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non obediant. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quòd illud propriè excusari dicitur quod aliquam similitudinem mali habet, et tamen non est malum, vel non tantum quantum apparet; quia quædam excusantur *à toto*, quædam à *tànto*. Et quia actus matrimonialis, propter corruptionem concupiscentiæ, habet similitudinem actus inordinatí, ideo per bona matrimonii excusatur *à totò*, ut non sit peccatum.

5° Quoique l'union conjugale et l'adultère soient spécifiquement identiques, à ne considérer que la nature de l'acte, ils sont cependant d'espèces différentes, si on les envisage au point de vue de la morale, et cette différence est basée sur une seule circonstance, savoir que l'un des époux fait cet acte dans le mariage ou en dehors du mariage. Il en est de même pour l'homicide. Tuer un homme par violence ou lui ôter la vie parce que le juge l'a condamné à mort, sont des actes spécifiquement différents en morale, bien que, par leur nature, ils soient de la même espèce; et cependant le second est licite, et le premier ne l'est pas.

6° Lorsque l'excès de la passion vicie la puissance à laquelle elle appartient, cet excès n'entrave pas seulement l'exercice de la raison, mais il détruit encore l'ordre qui doit en être la règle. L'intensité de la délectation ne va pas jusque là dans l'usage du mariage, parce que, bien qu'il se produise alors un certain déréglement dans l'homme, sa raison cependant fait rentrer par avance cet acte dans l'ordre.

ARTICLE IV.

L'acte de mariage est-il méritoire?

Il paroît que l'acte du mariage n'est pas méritoire. 1° On lit dans un commentaire sur saint Matthieu, faussement attribué à saint Chrysostôme : « Quoique le mariage n'attire pas de châtiments sur ceux qui en usent, il ne leur procure cependant aucune récompense. » Or, le mérite est le terme corrélatif de la récompense. L'usage du mariage n'est donc pas méritoire.

2° Il n'est pas bon de renoncer à une chose méritoire. Or, la virginité, qui fait renoncer au mariage, est une chose excellente. L'usage du mariage n'est donc pas méritoire.

3° User d'une chose accordée par indulgence, c'est profiter d'un bienfait

---

Ad quintum dicendum, quòd, quamvis sint idem specie naturæ, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam vel per justitiam facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturæ, et tamen unum est licitum, aliud illicitum.

Ad sextum dicendum, quòd superfluitas passionis, quæ virtutem corrumpit, non solùm impedit rationis actum, sed etiam tollit rationis ordinem; quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali, quia etsi tunc non ordinetur homo, tamen est à ratione præordinatus.

ARTICULUS IV.

Utrùm actus matrimonii sit meritorius.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd actus matrimonialis non sit meritorius. Chrysostomus enim dicit *super Matth.* : « Matrimonium, etsi utentibus se pœnam non inferat, mercedem tamen non præstat. » Sed *meritum* respectu *mercedis* dicitur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

2. Præterea, illud quod est meritorium dimittere, non est laudabile. Sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non est meritorius.

3. Præterea, qui utitur indulgentiâ sibi factâ, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quòd

reçu. Or, ce n'est pas un mérite que de recevoir un bienfait. Donc l'acte du mariage n'est pas méritoire.

4° Le mérite, de même que la vertu, consiste dans la difficulté de l'acte. Or, l'usage du mariage ne présente aucune difficulté, mais il offre au contraire l'attrait de la volupté. Il n'est donc pas méritoire.

5° Il n'y aura jamais de mérite dans une chose que l'on ne peut faire sans commettre un péché véniel; car l'homme ne sauroit mériter et démériter en même temps. Or, il y a toujours un péché véniel dans l'usage du mariage; car le premier mouvement qui pousse à rechercher cette délectation est lui-même un péché véniel. Donc cet acte ne peut être méritoire.

Mais, au contraire, tout acte par lequel on accomplit un précepte, est méritoire, s'il est fait par principe de charité. Or, l'acte en question est précisément dans ce cas; car saint Paul dit, I. *Cor.*, VII, 3 : « Que le mari rende le devoir à son épouse. » Donc il est méritoire.

Tout acte de vertu est méritoire. Or, l'usage du mariage est un acte de justice, puisqu'on l'appelle le devoir. Donc il est méritoire.

(Conclusion. — L'usage du mariage est méritoire, toutes les fois que la vertu de religion ou de justice le détermine.)

Comme aucun acte procédant d'une délibération de la volonté n'est indifférent, l'usage du mariage est toujours un péché, ou bien, chez celui qui est en état de grace, un acte méritoire. En effet, s'il a pour principe une vertu, comme lorsqu'on rend le devoir par justice, ou bien que l'on se propose, par religion, de donner à Dieu des serviteurs, il est méritoire. Si l'on obéit à la concupiscence, mais en se renfermant dans les liens du mariage, et sans avoir aucunement la volonté d'en violer les engagements, il n'y a qu'un péché véniel. Dans le cas où l'on voudroit franchir ces li-

---

alicui præstatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

4. Præterea, meritum in difficultate consistit, sicut et virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, sed delectationem. Ergo non est meritorius.

5. Præterea, illud quod non potest fieri sine peccato veniali, nunquam est meritorium, quia non potest homo simul mereri et demereri. Sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale, quia etiam primus motus in hujusmodi delectationem, est peccatum veniale. Ergo actus prædictus non potest esse meritorius.

Sed contra, omnis actus quo impletur præceptum, est meritorius, si ex charitate fiat. Sed actus matrimonialis est hujusmodi, quia dicitur I. *Cor.*, VII : « Uxori vir debitum reddat. » Ergo, etc.

Præterea, omnis actus virtutis est meritorius. Sed actus prædictus est actus justitiæ, quia dicitur *redditio debiti.* » Ergo est meritorius.

(Conclusio. — Actus matrimonialis semper meritorius est, si ad ipsum homines religionis vel justitiæ virtute inducantur.)

Respondeo dicendum, quòd, cùm nullus actus ex deliberata voluntate procedens, sit indifferens, ut in secundo libro (1) dictum est, actus matrimonialis semper est peccatum, vel meritorius, in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus inducat, vel *justitiæ*, ut debitum reddat, vel *religionis*, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido sistens intra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, est peccatum veniale. Si

(1) Id est, II. *Sent.*, dist. 40, qu. 1, art. 5. Idem tractatur 1, 2, qu. 18, art. 9.

mites, et où l'on seroit disposé à agir de même avec toute personne indifféremment, le péché seroit mortel. Le principe de cette distinction, c'est que tout mouvement naturel est nécessairement réglé par la raison, et alors c'est un acte de vertu; ou bien il est désordonné, et il devient ainsi un acte licencieux.

Je réponds aux arguments : 1° La racine du mérite, en ce qui regarde la récompense essentielle de l'éternelle félicité, est la charité, mais le mérite consiste essentiellement dans la difficulté de l'acte, lorsqu'il s'agit d'une récompense accidentelle. L'usage du mariage n'est pas méritoire de la seconde manière, mais de la première.

2° L'homme peut mériter, non-seulement en pratiquant le bien le plus élevé, mais aussi en s'appliquant à un bien inférieur. Quand donc il renonce à un moindre bien pour en embrasser un autre plus considérable, il faut l'approuver de ce qu'il laisse de côte l'acte le moins méritoire.

3° Les concessions faites par indulgence ont quelquefois pour objet les moindres maux. En tant que la concupiscence, sans sortir des limites du mariage, pousse à l'acte, cet acte est concédé par indulgence, comme un moindre mal; car, dans ces conditions, il est un péché véniel. Mais en tant que c'est la vertu de justice ou de religion qui y détermine, il est méritoire, et alors il n'est plus concédé par indulgence, à moins qu'il ne s'agisse de l'indulgence qui a pour objet les moindres biens, et qui revient à la concession pure et simple. Il ne répugne point qu'il y ait du mérite à user d'une telle concession, parce que le bon usage des bienfaits de Dieu est méritoire.

4° Pour mériter une récompense accidentelle, il faut que l'œuvre à accomplir soit difficile en soi. Mais la seule difficulté exigée pour mériter la récompense essentielle, consiste à maintenir dans l'ordre le moyen qui conduit à cette fin ; et cette condition se trouve même dans l'usage du mariage.

5° Un premier mouvement est péché véniel, lorsqu'il vient d'un appé-

---

autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet cum quacumque muliere idem facere proponeret, est peccatum mortale. Natura autem movere non potest, quin vel ordinetur ratione, et sic erit *actus virtutis;* vel non ordinetur, et sic erit *actus libidinis.*

Ad primum ergo dicendum, quòd radix merendi, quantùm ad præmium substantiale, est ipsa charitas; sed quantùm ad aliquod accidentale præmium, ratio meriti consistit in difficultate actûs; et sic actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

Ad secundum dicendum, quòd homo potest mereri, et in minoribus bonis, et in majoribus; unde quando aliquis minora bona dimittit, ut majora faciat, laudandus est, à minùs meritorio actu discedens.

Ad tertium dicendum, quòd indulgentia quandoque est de minoribus malis; et sic indulgetur actus matrimonii, prout ad ipsum movet libido intra terminos matrimonii consistens; sic enim est veniale peccatum. Sed prout ad ipsum movet virtus, sic est meritorius, et non habet indulgentiam, nisi secundùm quòd est indulgentia de minoribus bonis, quæ idem est quòd concessio. Nec est inconveniens quòd ille qui tali concessione utitur, mereatur, quia bonus usus beneficiorum Dei meritorius est.

Ad quartum dicendum, quòd difficultas laboris requiritur ad meritum præmii accidentalis. Sed ad meritum præmii essentialis, requiritur difficultas consistens in ordinatione medii; et hoc est etiam in actu matrimoniali.

Ad quintum dicendum, quòd primus motus,

tit qui porte vers une chose comme devant produire une délectation déréglée. Or, il n'en est pas ainsi de l'acte du mariage. La conclusion de l'objection n'est donc pas fondée.

QUESTION XLII.

Du mariage considéré comme sacrement.

Nous devons maintenant considérer le mariage comme sacrement.

Sous ce rapport, nous avons quatre questions à traiter : 1° Le mariage est-il un sacrement? 2° Devoit-il être institué avant le péché? 3° Confère-t-il la grace? 4° L'usage du mariage en est-il une partie intégrante?

ARTICLE I.

Le mariage est-il un sacrement?

Il paroît que le mariage n'est pas un sacrement. 1° Tout sacrement de la nouvelle loi a une forme, qui est de son essence. Or, la bénédiction nuptiale donnée par le prêtre, n'est pas de l'essence du mariage. Donc il n'est pas un sacrement.

2° Selon Hugues de Saint-Victor, *De Sacram.*, lib. I, part. IX, cap. 1, un sacrement est un élément matériel. Or, la matière du mariage n'est pas un élément matériel. Donc le mariage n'est pas un sacrement.

3° Les sacrements tirent leur efficacité de la passion de Jésus-Christ.

---

secundùm quòd dicitur peccatum veniale, est motus appetitùs in aliquod inordinatum delectabile; quod non est in actu matrimoniali. Et ideo ratio non sequitur.

QUÆSTIO XLII.

De matrimonio, in quantum est sacramentum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de matrimonio, in quantum est sacramentum (1).

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm sit sacramentum. 2° Utrùm debuerit institui ante peccatum. 3° Utrùm conferat gratiam. 4° Utrùm carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.

ARTICULUS I.

Utrùm matrimonium sit sacramentum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd matrimonium non sit sacramentum. Omne enim sacramentum novæ legis habet aliquam formam, quæ est de essentia sacramenti. Sed benedictio quæ fit per sacerdotes in nuptiis, non est de essentia matrimonii. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea, sacramentum, secundùm Hugonem (lib. I. *De Sacram.* part. IX, cap. 1), est materiale elementum. Sed matrimonium non habet pro materia aliquod materiale elementum. Ergo non est sacramentum.

3. Præterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed per matrimonium non

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 1 et seqq.

Or, le mariage, auquel est attachée une délectation sensible, ne donne à l'homme aucune conformité avec la passion de Jésus-Christ, qui fut douloureuse et constituoit une peine. Donc il n'est pas un sacrement.

4° Tout sacrement de la nouvelle loi produit ce qu'il figure. Or, le mariage ne produit pas l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise, dont il est le signe. Donc il n'est pas un sacrement.

5° Il y a dans les autres sacrements un effet qui est à la fois *chose* et *sacrement*. Or, on ne peut rien trouver de semblable dans le baptême, puisqu'il n'imprime pas le caractère ; car, s'il produisoit cet effet, on ne le réitéreroit pas. Il n'est donc pas un sacrement.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Ephes.*, V, 32 : « Ce sacrement est grand. » Donc le mariage est un sacrement.

Un sacrement est le signe d'une chose sacrée. Or, le mariage a ce caractère. Donc il est un sacrement.

(Conclusion. — Dès-lors que le mariage applique à l'homme, au moyen de signes sensibles, un remède sanctifiant opposé au péché, il est un sacrement.)

Tout sacrement suppose un remède sanctifiant appliqué à l'homme, au moyen de signes sensibles, pour le guérir du péché. Puisque le mariage produit ainsi cet effet, il faut donc le compter parmi les sacrements (1).

Je réponds aux arguments : 1° La forme de ce sacrement consiste dans

(1) Nous savons sur quel principe s'appuient les protestants, pour nier que le mariage soit un sacrement : il a été rappelé dans la première note de ce traité, et réfuté dans le traité des sacrements en général ; nous n'avons donc pas à y revenir ici. Les hérétiques allèguent, en outre, qu'on ne peut établir par l'Écriture que le mariage a un caractère sacramentel. On trouve cependant, dans les épîtres de saint Paul, un passage bien formel, et dont le sens ne peut être douteux. Le voici en entier, *Ephes.*, V, 22 : « Que les femmes soient soumises à leurs maris, comme au Seigneur, parce que le mari est le chef de la femme, de même que Jésus-Christ est le chef de l'Eglise, et c'est lui-même qui a sauvé son corps. Comme donc l'Eglise est soumise à Jésus-Christ, que les femmes le soient aussi en tout à leurs maris. Et vous, maris, aimez également vos épouses, comme Jésus-Christ a aimé son Eglise, et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier, en la purifiant dans le baptême de l'eau, par la parole de vie, et de se la rendre glorieuse, exempte de tache, de ride ou de tout défaut semblable, mais sainte et pure. C'est ainsi que les maris doivent aimer leurs épouses comme leurs propres corps ; car celui qui aime son épouse s'aime lui-même. Personne, en effet, n'a jamais

---

conformatur homo passioni Christi, quæ fuit pœnalis, cùm habeat delectationem adjunctam. Ergo non est sacramentum.

4. Præterea, omne sacramentum novæ legis efficit quod figurat. Sed matrimonium non efficit conjunctionem Christi Ecclesiæ, quam significat. Ergo matrimonium non est *sacramentum*.

5. Præterea, in aliis sacramentis est aliquid quod est *res* et *sacramentum*. Sed hoc non potest inveniri in matrimonio, cùm non imprimat characterem; aliàs non iteraretur. Ergo non est sacramentum.

Sed contra, est quod dicitur *Ephes.*, V : « Sacramentum hoc magnum est. » Ergo, etc.

Præterea, sacramentum est sacræ rei signum. Sed matrimonium est hujusmodi. Ergo, etc.

(Conclusio. — Cùm matrimonium per sensibilia signa sanctitatis remedium contra peccatum hominis exhibeat, sacramentum est.)

Respondeo dicendum, quòd sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini, contra peccatum, exhibitum per sensibilia signa. Unde, cùm hoc inveniatur in matrimonio, inter sacramenta computatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd verba qui-

les paroles qui expriment le consentement des époux, et non dans la bénédiction du prêtre, qui est seulement un des sacramentaux.

2° Le sacrement de mariage reçoit son être, comme la pénitence, par l'acte de celui qui en use, et ici cet acte est le consentement. Le mariage

haï sa propre chair, mais chacun la nourrit et la soigne, comme Jésus-Christ le fait pour l'Eglise, parce que nous sommes les membres de son corps, ayant été formés de sa chair et de ses os. *C'est pourquoi* l'homme quittera son père et sa mère, pour s'attacher à son épouse, et ils seront deux dans une seule chair. Ce sacrement est grand; je dis en Jésus-Christ et l'Eglise. Que chacun de vous aime donc son épouse comme lui-même; et que l'épouse révère son mari. » Rappelons-nous qu'un sacrement est le signe sensible d'une chose sacrée. Or, d'après l'Apôtre, le mariage, qui est certainement sensible, représente l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise, c'est-à-dire, une chose sacrée. La mutuelle affection des époux est l'image de la charité qui nous unit spirituellement au Sauveur, de même que la fin prochaine et naturelle du mariage figure sensiblement l'union du Verbe divin avec la nature humaine, union qui s'est consommée par l'incarnation, et qui permet de dire des deux natures étroitement et indissolublement unies dans une même personne, qu'elles sont deux dans une seule chair. Telle est évidemment la pensée de saint Paul; aussi, pour la rendre plus claire encore, il ajoute : « Ce sacrement est grand; je dis en Jésus-Christ et l'Eglise. » Nos adversaires ne veulent point qu'on explique ainsi ce texte, et ils prétendent que le mot sacrement ne s'applique pas au mariage, mais à l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise, qui est, en effet, un grand sacrement ou un grand mystère. Mais le contexte prouve que cette interprétation est fausse. « Nous sommes, dit l'Apôtre, les membres du corps de Jésus-Christ, ayant été formés de sa chair et de ses os. » « C'est pourquoi, poursuit-il, en rappelant les paroles d'Adam, c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à son épouse, et ils seront deux dans une seule chair; » et il ajoute, pour expliquer la conjonction *c'est pourquoi* : « Ce sacrement (c'est-à-dire l'union de l'homme et de la femme, dont je viens de vous parler, et qui est une chose mystérieuse), ce sacrement est grand. » Comment? « Je dis que c'est par rapport à Jésus-Christ et à l'Eglise. » La Vulgate doit s'entendre ainsi; autrement le sens ne se suivroit pas; mais le texte grec est plus exprès encore. On y lit : Ἐγὼ δὲ λέγω εἰς χριστὸν καὶ εἰς τὴν Ἐκκλησίαν; ce qu'il faudroit traduire ainsi : « Ego dico in Christum et in Ecclesiam; » et cela équivaut à dire : Jésus-Christ et l'Eglise sont le terme de ce mystère.

Voilà donc le signe. Mais, suivant la doctrine catholique, un sacrement n'est pas purement et simplement un signe : il produit de plus la grace. Pour que le mariage représente exactement l'union mystique de Jésus-Christ et de l'Eglise, l'union des corps ne suffit pas, il faut de plus qu'il existe entre les époux, comme le recommande l'Apôtre, un amour mutuel surnaturalisé. Un secours divin est aussi nécessaire, pour leur donner la force de remplir les graves devoirs qui résultent de leurs engagements réciproques; ils doivent, en particulier, résister aux impulsions déréglées de la concupiscence, et traiter le mariage avec un souverain respect, afin de lui conserver sa haute et mystérieuse signification. Or, évidemment, tout cela suppose la grace divine, et non-seulement une grace générale, mais une grace spéciale attachée au sacrement, et produite instrumentalement par lui; et si Notre-Seigneur n'eût pas donné au mariage même la vertu de produire cet effet, son but ne seroit pas atteint.

Le mariage a donc tous les caractères, toutes les propriétés qui constituent un sacrement. Aussi le concile de Trente, après avoir consulté l'Écriture et interrogé la tradition, a sanctionné la vraie doctrine dans les termes suivants, *sess.*, XXIV, *De matrim.*, cap. unic. et can. 1 : « Le premier père du genre humain, instruit par le Saint-Esprit, a déclaré que le lien du mariage est perpétuel et indissoluble, lorsqu'il a dit, *Gen.*, II, 23 : « Voici maintenant l'os de mes os, et la chair de ma chair; c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, pour s'attacher à son épouse, et ils seront deux dans une seule chair. » Notre-Seigneur Jésus-Christ a enseigné plus clairement encore que deux personnes seulement peuvent être unies et conjointes par ce lien, lorsque, rapportant ces dernières paroles comme prononcées

---

bus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis, quæ est quoddam sacramentale.

Ad secundum dicendum, quòd sacramentum matrimonii perficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut pœnitentia. Et ideo,

se trouve donc dans les mêmes conditions que la pénitence, dont la matière n'est pas autre chose que des actes sensibles, qui tiennent lieu d'élément matériel.

3° Il est vrai que le mariage ne constitue pas une peine. Mais quoi qu'il ne soit pas conforme à la passion de Jésus-Christ sous ce rapport, par là même qu'il établit entre les époux un lien qui suppose une mutuelle affection, il devient conforme à la passion du Sauveur sous le rapport de la charité, qui l'a porté à souffrir pour l'Eglise, voulant se l'unir comme épouse.

par Dieu, il a dit, *Matth.*, XIX, 6 : « Ils ne sont donc plus deux, mais ils sont une seule chair; » et il a confirmé la stabilité de ce lien, qu'Adam avoit énoncée si longtemps auparavant, en disant : « Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni. » Jésus-Christ lui-même, qui a institué et perfectionné les vénérables sacrements, nous a mérité par sa passion la grâce qui devoit rendre plus parfait cet amour, confirmer l'indissolubilité de cette union, et sanctifier les époux. L'apôtre saint Paul l'insinue, quand il dit, *Ephes.*, V, 25 : « Maris, aimez vos épouses, comme Jésus-Christ a aimé son Église, et s'est livré lui-même pour elle; » et il ajoute peu après : « Ce sacrement est grand; je dis en Jésus-Christ et l'Église. » Puis donc que, sous la loi évangélique, le mariage a, de plus que les anciennes alliances, la vertu de donner la grâce par Jésus-Christ, les saints Pères, les Conciles et la tradition de l'Église universelle ont toujours et justement pensé qu'il doit être mis au nombre des sacrements de la nouvelle loi. » « Si quelqu'un dit que le mariage n'est pas vraiment et proprement un des sept sacrements de la loi évangélique, institué par Jésus-Christ Notre-Seigneur, mais qu'il a été inventé par les hommes, et qu'il ne donne pas la grace; qu'il soit anathème. » Cette définition des Pères de Trente n'étoit pas nouvelle, comme ils le disent eux-mêmes. On la retrouve équivalemment dans le *Décret aux Arméniens*, que nous avons cité, dans les actes du concile de Constance, et dans ceux du concile de Vérone, célébré au douzième siècle, sous le pontificat de Lucius III.

Le concile de Trente invoque la tradition, et cependant Calvin, avec l'audace accoutumée des sectaires, a osé affirmer que « jusqu'à l'époque de Grégoire (le Grand), jamais on n'avoit fait passer le mariage pour un sacrement, » *Instit.*, lib., IV, cap. 19, § 34. N'avoit-il donc jamais parcouru les écrits des plus anciens docteurs? Nous ne pouvons les citer tous : rapportons seulement quelques textes très-courts antérieurs au sixième siècle. Tertullien dit, *Præscript.*, cap. 4, que le démon « contrefait les actions des divins sacrements dans les mystères de l'idolâtrie; » ainsi, il verse de l'eau sur les siens, il les marque au front, il leur donne une certaine coiffure pour ornement, il offre du pain. C'est, on le voit, une imitation du baptême, de la confirmation, de l'ordre et de l'eucharistie. « Que fait il enfin? » ajoute ce Père, « il établit un souverain pontife pour former l'union du mariage. » Voilà donc le mariage compté parmi les sacrements. « Jésus-Christ, dit saint Cyrille d'Alexandrie, est venu aux noces de Cana, pour les mettre en honneur par sa présence, et pour donner la grace à ceux qui devoient naître ensuite, » *in Joan.* lib. II. Ici la production de la grace, c'est-à-dire un effet sacramentel, est attribuée au mariage. Que l'on veuille bien peser les paroles suivantes de saint Augustin, *De bono conjugali*, cap. 18 et 24 : « Dans le mariage chrétien, la sainteté du sacrement vaut mieux que la fécondité... Chez toutes les nations et pour tous les hommes, le bien du mariage est dans sa fin, qui est la génération, et dans la fidélité qu'exige la chasteté; mais pour le peuple de Dieu, il consiste de plus dans la sainteté du sacrement, qui fait que la femme même qui a été répudiée, ne peut se marier à un autre homme, tant que son mari est vivant. » Tenons-nous en à ces citations. Elles suffisent pour montrer l'ignorance ou la mauvaise foi du théocrate genevois : on en trouvera une foule d'autres dans les traités spéciaux.

---

sicut pœnitentia non habet aliam materiam, nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quòd, quamvis matrimonium non conformetur passioni Christi quantùm ad pœnam, conformatur tamen ei quantùm ad charitatem, per quam pro Ecclesia sibi in sponsam conjungenda passus est.

4° L'union de Jésus-Christ avec l'Eglise n'est pas une chose contenue dans le sacrement de mariage, mais une chose qu'il signifie sans la contenir; et aucun sacrement ne produit une telle chose. Mais, comme nous le verrons, il y en a une autre qu'il contient et signifie, savoir la grace, et celle-là, il la produit. Le Maître des Sentences parle de la chose non contenue, parce qu'il partageoit l'opinion de ceux qui n'attribuoient au mariage aucune chose qu'il contînt.

5° Il y a dans le sacrement de mariage les trois choses qui se trouvent dans les autres. Les actes extérieurement sensibles ne sont que *sacrement;* l'obligation qui résulte de ces actes pour le mari et l'épouse, est à la fois *chose* et *sacrement;* enfin la chose qu'il contient, est l'effet du sacrement, ou la grace, et la chose non contenue est celle qu'assigne le Maître des Sentences, c'est-à-dire l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise.

ARTICLE II.

Le mariage devoit-il être institué avant le péché?

Il paroît que le mariage ne devoit pas être institué avant le péché. 1° Ce qui est de droit naturel, n'a pas besoin d'être institué. Or, on a prouvé que le mariage est de droit naturel. Donc il n'a pas dû être institué.

2° Les sacrements sont des remèdes destinés à guérir la maladie du péché. Or, on ne prépare un remède que pour une maladie déclarée. Le mariage ne devoit donc pas être institué avant le péché.

3° Une seule institution suffit pour établir une chose. Or, le Maître des Sentences dit que le mariage fut institué après le péché. Il ne l'a donc pas été avant.

4° Un sacrement ne peut être institué que par Dieu. Or, ce n'est pas

---

Ad quartum dicendum, quòd unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in hoc sacramento, sed res significata et non contenta; et talem rem nullum sacramentum efficit. Sed habet aliam contentam ac significatam, quam efficit, ut dicetur. Magister autem ponit rem non contentam, quia erat hujus opinionis, quòd non haberet rem aliquam contentam.

Ad quintum dicendum, quòd etiam in hòc sacramento sunt illa tria; quia *sacramentum* tantùm sunt actus exteriùs apparentes; sed *res* et *sacramentum* est obligatio quæ innascitur viri ad mulierem, ex talibus actibus; sed *res ultima contenta*, est effectus hujus sacramenti; *non contenta* autem, est res quam Magister determinat.

ARTICULUS II.

Utrùm hoc sacramentum debuerit institui ante peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd matrimonium non debuerit institui ante peccatum. Quia illud quod est de jure naturali, non indiget institutione. Sed matrimonium est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo non debuit institui.

2. Præterea, sacramenta sunt quædam medicinæ contra morbum peccati. Sed medicina non præparatur nisi morbo. Ergo ante peccatum non debuit institui.

3. Præterea, ad idem institutio una sufficit. Sed matrimonium fuit institutum etiam post peccatum, ut in littera dicitur. Ergo ante peccatum non fuit institutum.

4. Præterea, institutio sacramenti debet esse

Dieu, mais Adam qui, avant le péché, a positivement prononcé les paroles relatives au mariage, et rapportées dans la Genèse; et quant à celles-ci : « Croissez et multipliez-vous, » Dieu les a également adressées aux brutes, pour lesquelles le mariage n'existe pas. Donc le mariage n'a pas été institué avant le péché.

5° Le mariage est un sacrement de la nouvelle loi. Or, les sacrements de la nouvelle loi tirent leur origine de Jésus-Christ. Il n'a donc pas dû être institué avant le péché.

Mais Notre-Seigneur dit, au contraire, *Matth.*, XIX, 4 : « N'avez-vous pas lu que celui qui créa l'homme au commencement, fit un homme et une femme? »

Le mariage a été institué en vue de la génération des enfants. Or, la propagation du genre humain étoit nécessaire dès avant le péché. Donc le mariage a dû être institué avant le péché.

(Conclusion. — Avant le péché, le mariage a été institué par Dieu comme fonction naturelle, mais, comme remède, il ne le fut qu'après le péché.)

Le nature incline l'homme au mariage en vue d'un bien. Or, ce bien varie suivant les divers états de l'homme. Le mariage donc, à raison du bien qu'il est destiné à produire, a dû être différemment institué dans ces divers états. En tant qu'il a pour fin la génération des enfants, qui étoit nécessaire dès avant le péché, le mariage fut institué dans l'état d'innocence; comme remède contre la blessure du péché, son institution fut postérieure au péché, et eut lieu sous la loi de nature; c'est la loi de Moïse qui l'a institué en ce qui regarde la détermination des personnes; mais en tant qu'il représente le mystère de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise, il n'a reçu son institution que sous la loi nouvelle, et c'est ce qui en fait un sacrement du nouveau Testament. Le mariage a

---

à Deo. Sed, ante peccatum, verba quæ ad matrimonium pertinent, non sunt determinatè dicta à Deo, sed ab Adam; illa autem verba, quæ Deus dixit : « Crescite et multiplicamini, » dicta sunt brutis etiam, in quibus non est matrimonium. Ergo matrimonium non fuit institutum ante peccatum.

5. Præterea, matrimonium est sacramentum novæ legis. Sed sacramenta novæ legis à Christo initium sumpserunt. Ergo non debuit ante peccatum institui.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XIX : « Non legistis, quia qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos? »

Præterea, matrimonium est institutum ad procreationem prolis. Sed ante peccatum erat necessaria homini procreatio prolis. Ergo ante peccatum debuit matrimonium institui.

(Conclusio. — Matrimonium, ut est in officium naturæ, institutum fuit à Deo ante peccatum; ut remedium verò, post peccatum fuit institutum.)

Respondeo dicendum, quòd natura inclinat ad matrimonium, intendens aliquod bonum. Quod quidem variatur secundùm diversos hominum status; et ideo oportet quòd, secundùm illud bonum, diversimodè in diversis statibus hominum instituatur. Et ideo matrimonium, secundùm quòd ordinatur ad procreationem prolis, quæ erat necessaria etiam peccato non existente, institutum fuit ante peccatum; secundùm autem quòd remedium præbet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum, tempore legis naturæ; secundùm autem determinationem personarum, institutionem habuit in lege Moysi; sed secundùm quòd repræsentat mysterium conjunctionis Christi et Ecclesiæ, institutionem habuit in nova lege, et secundùm

encore d'autres avantages, tels que l'amitié réciproque des époux et les services qu'ils se rendent mutuellement; et, sous ce rapport, la loi civile lui a aussi donné une sorte d'institution (1). Mais comme il est de l'essence d'un sacrement qu'il soit en même temps un signe et un remède, le mariage a reçu, dans les institutions intermédiaires de la loi de nature, de la loi mosaïque et de la loi évangélique, le caractère de sacrement (2); en vertu de sa première institution, il n'est qu'un devoir naturel, et par sa dernière, il est, de plus, un devoir civil.

Je réponds aux arguments : 1° Il faut, pour les choses qui n'appartiennent que d'une manière générale au droit naturel, une institution qui les précise, et elle doit varier suivant les divers états de l'homme, qui ont leurs exigences particulières. Il est de droit naturel, par exemple, que les maléfices soient punis; mais c'est le droit positif qui détermine quelle peine il faut appliquer à tel crime.

(1) A raison de ses effets temporels, le mariage relève, sans doute, de la loi civile, qui doit le réglementer sous ce rapport, et le prendre sous sa protection, pour en assurer l'inviolabilité. Mais, comme contrat naturel, il est de droit naturel, et comme sacrement, il est d'institution divine. La substance même du mariage est donc en dehors et au-dessus de la sphère du pouvoir civil. C'est ce qu'ont oublié les législateurs des derniers temps. Partant du principe impie que la loi doit être athée, ils ont sécularisé le mariage, et prétendu en établir le lien *au nom de la loi*, ainsi que le déclare la formule ridiculement appelée *sacramentelle* dans le Code. Si une autorité humaine quelconque est assez puissante pour former ce lien, elle pourra tout aussi bien le rompre. On voit que le divorce, admis un instant en France, et introduit dans la législation des pays protestants, est une conséquence immediate du mariage civil.

(2) Nous avons vu, dans le traité des sacrements en général, qu'il y a une différence considérable et essentielle entre les sacrements de la loi nouvelle et ceux de l'ancienne. Elle consiste en ce que ceux-ci ne conféroient pas la grace activement et physiquement *ex opere operato*, comme la produisent les nôtres. Ils avoient seulement une sorte d'*opus operatum* passif, c'est-à-dire que Dieu, en vertu de sa promesse, donnoit la grace indépendamment de tout mérite du sujet et du ministre, lorsque l'œuvre prescrite comme condition étoit accomplie, avec les dispositions requises pourtant, mais sans que cette œuvre concourût efficacement à la production de la grace. Ces sacrements en étoient donc simplement la cause morale secondaire, la grace découlant, par une application anticipée, de la passion future de Jésus-Christ, qui en étoit la principale cause morale. Le mariage, par conséquent, n'étoit un sacrement, sous l'ancienne loi, que parce qu'il signifioit une chose sacrée, c'est-à-dire l'union pour ainsi dire physique de Jésus Christ avec l'humanité par l'incarnation, et son union mystique avec l'Eglise par la charité. Dès le temps de la loi de nature, il avoit la même signification exprimée par Adam dans les paroles prophétiques qu'il prononça, lorsque Dieu lui présenta la femme formée d'une de ses côtes. Ainsi l'ont entendu les saints Pères, et entre autres, Tertullien, saint Jérôme et saint Augustin, qui appliquent ces paroles au Sauveur. Jésus-Christ, disent-ils, étoit le fils éternel de Dieu par sa divinité, et aussi le fils de la synagogue, par sa qualité de juif. Il quitta Dieu son Père, non point en renonçant à la divinité, mais en prenant l'humanité, et

---

hoc est sacramentum novæ legis. Quantùm verò ad alias utilitates quæ ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia et mutuum obsequium sibi à conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili. Sed quia de ratione sacramenti est quòd sit signum et remedium, ideo quantùm ad medias institutiones competit ei ratio sacramenti; sed quantùm ad primam institutionem, competit ei quòd sit in *officium naturæ*; quantùm verò ad ultimam, quòd sit in *officium civilitatis*.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa quæ in communi sunt de jure naturali, indigent institutione quantùm ad eorum determinationem, quæ diversimodè competit secundùm diversos status; sicut de jure naturali est, quòd maleficia puniantur; sed quòd talis pœna tali culpæ apponatur, per determinationem juris positivi fit.

2° Le mariage n'est pas seulement un remède opposé au péché, mais il est principalement et par le fond de son essence un devoir naturel ; et avant le péché, il a été institué comme fonction naturelle, et non comme remède d'une maladie qui n'existoit pas.

3° Il ne répugne point que le mariage ait été institué à plusieurs fois, pour déterminer les différents caractères qu'il devoit avoir selon les temps. Ces diverses institutions d'une même chose ne lui conféroient pas la même propriété.

4° Dieu institua le mariage avant le péché, lorsqu'après avoir formé d'une des côtes de l'homme la femme qu'il lui destinoit pour être son aide, il leur dit : « Croissez et multipliez-vous. » Il est vrai qu'il a adressé les mêmes paroles aux brutes ; mais ce n'étoit pas pour qu'elles accomplissent de la même manière que l'homme ce commandement, et l'Esprit de Dieu suggéra à Adam ce qu'il dit dans cette circonstance, pour lui faire comprendre que le Créateur lui-même a institué le mariage.

5° Nous venons de le voir, l'institution du mariage comme sacrement de la nouvelle loi, n'est pas antérieure à Jésus-Christ.

ARTICLE III.

Le mariage confère-t-il la grace ?

Il paroît que le mariage ne confère pas la grace. 1° Selon Hugues de Saint-Victor, *De Sacram.*, lib. I, part. IX, cap. 2, « en vertu de la consécration qui les produit, les sacrements confèrent la grace invisible. » Or, il n'y a dans le mariage aucune consécration qui entre dans son essence. Il ne confère donc pas la grace.

la synagogue sa mère, en rejetant le peuple juif comme nation, afin de s'unir indissolublement à l'Eglise, son épouse, mystérieusement et spirituellement sortie de son côté, lorsqu'il fut percé sur la croix. Voilà ce qu'a de tout temps représenté le mariage; mais maintenant, depuis que Jésus-Christ l'a mis au nombre des sacrements de la loi nouvelle, il est de plus le signe d'une grace spéciale, et il la produit par une vertu qui lui est inhérente.

Ad secundum dicendum, quòd matrimonium non est tantùm in remedium contra peccatum, sed principaliter est in officium naturæ; et sic, institutum fuit ante peccatum, non autem prout est in remedium.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm diversa quæ oportet in matrimonio determinari, non est inconveniens quòd diversas habuerit institutiones; et sic illa diversa institutio non est ejusdem secundùm idem.

Ad quartum dicendum, quòd matrimonium ante peccatum institutum fuit à Deo, quando homini mulierem de costa formavit in adjutorium, et dixit eis : « Crescite, et multiplicamini; » quod quamvis etiam aliis animalibus dixerit, non tamen per ea eodem modo implendum fuit, sicut per homines. Adam verò illa verba protulit à Deo inspiratus, ut intelligeret matrimonii institutionem à Deo factam.

Ad quintum dicendum, quòd quantùm ad hoc quòd matrimonium est sacramentum novæ legis, non fuit ante Christum institutum, ut ex dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrùm matrimonium conferat gratiam.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd matrimonium non conferat gratiam. Quia, secundùm Hugonem, « sacramenta, ex sanctificatione, invisibilem gratiam conferunt. » Sed matrimonium non habet aliquam sanctificationem quæ sit de essentia ejus. Ergo non confertur gratia in ipso.

2° Tout sacrement qui confère la grace le fait par sa matière et sa forme. Or, les actes qui constituent la matière de ce sacrement, ne sont pas une cause productrice de la grace ; le prétendre ce seroit renouveler l'hérésie pélagienne, qui consiste à dire que nos actes sont les causes de la grace. Les paroles qui expriment le consentement, ne le sont pas davantage ; car il n'en résulte aucune sanctification. La grace n'est donc donnée d'aucune manière par le mariage.

3° Dès-lors que la grace est destinée à guérir la blessure du péché, elle est nécessaire à tous ceux que le péché a blessés. Or, tous ont reçu la blessure de la concupiscence. Si donc le mariage donnoit une grace qui guérît ce mal, tous les hommes devroient se marier, et ceux qui s'abstiendroient du mariage seroient des insensés.

4° Ce qui aggrave une maladie ne sauroit la guérir. Or, le mariage augmente la violence de la concupiscence ; car le Philosophe dit, *Ethic.*, III, in fine : « L'appétit de la concupiscence est insatiable, et l'opération qui lui est conforme ne fait que l'accroître. » Il paroît donc que le mariage ne donne pas le remède d'une grace opposée à la concupiscence.

Mais, au contraire, il doit y avoir réciprocité entre la définition et la chose définie. Or, la production de la grace entre dans la définition de tout sacrement. Puis donc que le mariage est un sacrement, il produit la grace.

Saint Augustin dit, *De bono viduitat.*, cap. VIII : « Le mariage est un remède pour les malades. » Or, il ne peut servir de remède qu'autant qu'il est doué de quelque efficacité. Il a donc une certaine efficacité pour réprimer la concupiscence. Or, la concupiscence n'est réprimée que par la grace. Donc le mariage confère la grace.

(CONCLUSION. — Le mariage, quand il est contracté par les fidèles de

---

2. Præterea, omne sacramentum conferens gratiam, confert ipsam ex materia et forma sua. Sed actus qui sunt materia, in hoc sacramento, non sunt causa gratiæ ; quia hoc esset pelagiana hæresis, scilicet quòd actus nostri sunt causa gratiæ. Verba etiam exprimentia consensum, non sunt causa gratiæ; nam ex eis non fit aliqua sanctificatio. Ergo in matrimonio nullo modo gratia datur.

3. Præterea, gratia ordinata contra vulnus peccati, est necessaria omnibus habentibus vulnus illud. Sed in omnibus invenitur concupiscentiæ vulnus. Si ergo in matrimonio daretur gratia contra vulnus concupiscentiæ, deberent omnes homines matrimonium contrahere, essetque stultum valdè à matrimonio abstinere.

4. Præterea, infirmitas non accipit medicamentum ab eo à quo accipit intensionem. Sed per matrimonium concupiscentia accipit intensionem, quia, sicut dicit Philosophus in III. *Ethic.*, « insatiabilis est concupiscentiæ appetitus, et per operationem congruam augetur. Ergo videtur quòd in matrimonio non conferatur remedium gratiæ contra concupiscentiam.

Sed contra, definitio et definitum debent converti. Sed in definitione sacramenti ponitur causalitas gratiæ. Ergo, cùm matrimonium sit sacramentum, erit gratiæ causa.

Præterea, Augustinus dicit (lib. *De bono viduitatis*, cap. 8), quòd matrimonium est ægrotis in remedium. Sed non est in remedium, nisi in quantum aliquam efficaciam habet. Ergo habet aliquid efficaciæ ad reprimendam concupiscentiam. Sed concupiscentia non reprimitur nisi per gratiam. Ergo in ipso confertur gratia.

(CONCLUSIO. — Matrimonium, quod in fide Christi contrahitur, habet quòd gratiam confe-

Jésus-Christ, a la vertu de conférer une grace qui aide à remplir les devoirs imposés aux époux.)

Trois opinions se sont produites sur ce point. Quelques-uns ont prétendu que le mariage n'est qu'un signe, et qu'il ne confère aucunement la grace. Cela est insoutenable, parce que, d'après cette opinion, le mariage n'auroit rien de plus que les sacrements de l'ancienne loi, et il n'y auroit pas de raison, par conséquent, de le compter parmi les sacrements de la loi nouvelle; car s'il est seulement un remède pour la concupiscence, en la satisfaisant, pour l'empêcher de se précipiter dans le désordre, si elle étoit trop étroitement contenue, la nature même de l'acte lui donnoit cette propriété dès le temps de la loi mosaïque. D'autres ont donc dit que le mariage confère la grace en tant qu'il éloigne du mal, parce qu'il excuse de tout péché l'acte qui, sans lui, seroit un péché. Mais comme ce seroit encore lui accorder trop peu sous la loi de grace, puisqu'il produisoit déjà cet effet sous l'ancienne loi, ils ajoutent que le mariage éloigne du mal en contenant la concupiscence, pour qu'elle ne franchisse pas la limite des biens du mariage; mais que cette grace ne donne aucun secours pour faire positivement le bien. Cette distinction n'a pas de fondement; car la même grace qui prévient le péché, incline aussi au bien, tout comme le même calorique chasse le froid et donne de la chaleur. On dit encore que le mariage, lorsqu'il est contracté par les fidèles de Jésus-Christ, a la vertu de conférer une grace qui aide à remplir les devoirs imposés aux époux. Ce sentiment est le plus probable (1); car quelque faculté que l'homme reçoive de Dieu, il reçoit aussi de lui les

(1) On a donné pour un des adhérents de la première opinion Durand de Saint-Pourçain, appelé de son temps le docteur *très-résolutif*, et qui se fit remarquer par une certaine prédilection pour les opinions singulières. On a même prétendu qu'il a positivement nié que le mariage fût un sacrement. Cette dernière assertion est fausse, car on lit ce qui suit dans son commentaire sur le livre *des Sentences*, IV, *Sent.*, dist. 26, qu. 3 : « Il faut admettre absolument que le mariage est un sacrement, puisque l'Eglise l'a défini *Extra de hæreticis*, et qu'elle compte le mariage parmi les autres sacrements. » Il ne se prononce pas, il est vrai, sur la question de la production de la grace, et il se contente de résumer en ces termes la doctrine qui étoit

---

rat, ad ea operanda adjuvantem quæ in matrimonio requiruntur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quòd matrimonium nullo modo est causa gratiæ, sed est tantùm signum. Sed hoc non potest stare; quia, secundùm hoc, in nullo abundaret à sacramentis veteris legis. Unde non esset aliqua ratio quare sacramentis novæ legis annumeraretur; quod enim remedium præbeat satisfaciendo concupiscentiæ, ne in præceps ruat, dum nimis arctatur, habuit etiam in veteri lege, ex ipsa natura actùs. Et ideo alii dixerunt, quòd confertur ibi gratia in ordine ad recessum à malo, quia excusatur actus à peccato, qui sine matrimonio peccatum esset. Sed hoc esset nimis parum; quia hoc etiam in veteri lege habuit. Et ideo dicunt, quòd facit recedere à malo, in quantum constringit concupiscentiam, ne extra bona matrimonii feratur; non autem per gratiam illam fit aliquod auxilium ad bene operandum. Sed hoc non potest stare; quia eadem gratia est quæ impedit peccatum, et quæ ad bonum inclinat; sicut idem calor qui aufert frigus, et qui calefacit. Unde alii dicunt, quòd matrimonium, in quantum in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda quæ in matrimonio requiruntur. Et hoc probabilius est; quia ubicumque datur divinitùs aliqua facultas,

secours dont il a besoin pour en faire l'usage convenable; aussi voyons-nous qu'il y a, dans le corps, des membres qui correspondent à toutes les puissances de l'ame, afin qu'elle puisse se porter à l'acte. Puis donc que le mariage donne à l'homme, en vertu de l'institution divine, la faculté d'avoir avec son épouse les rapports nécessaires pour la génération des enfants, il lui donne aussi une grace sans laquelle il ne pourroit pas accomplir cet acte comme il convient; et nous avons vu qu'il en est de même du pouvoir d'ordre. La grace que confère le mariage est, dès-lors, la dernière chose contenue dans ce sacrement.

Je réponds aux arguments : 1° Comme l'eau du baptême tient du contact de la chair de Jésus-Christ la vertu de purifier le cœur, en touchant le corps, ainsi que l'enseigne saint Augustin, le mariage n'a pas non plus

alors généralement admise : « Les théologiens modernes tiennent presque communément que le sacrement de mariage confère la grace, si les contractants n'y mettent pas obstacle, de même que les autres sacrements, auxquels ils l'assimilent sous ce rapport, parce que, autrement, ils ne croiroient pas pouvoir le considérer comme un sacrement de la nouvelle loi. » Il paraît, toutefois, que ce théologien s'étoit d'abord écarté davantage sur ce point de l'enseignement catholique, et qu'il modifia ensuite son opinion, ou du moins se montra moins tranchant. La seconde opinion semble être celle de Pierre Lombard, qui s'exprime ainsi, IV. *Sent.*, dist., 26 : « Il y a eu une double institution du mariage. Il fut institué d'abord comme fonction naturelle, avant le péché, dans le paradis terrestre, où *le lit nuptial étoit sans tache*, et l'union conjugale une chose honorable, parce que la conception auroit été exempte de l'ardeur de la concupiscence, et l'enfantement sans douleur. Après le péché, il a été institué hors du paradis, pour empêcher de céder aux impulsions illicites de la concupiscence. La fin de la première institution étoit de propager l'espèce humaine, et celle de la seconde est à la fois de répondre au besoin de la nature, et de contenir un penchant vicieux; car ces paroles que Dieu avoit dites avant le péché : « Croissez et multipliez-vous, » il les répéta après le péché, lorsque presque tous les hommes eurent été détruits par le déluge. Que le mariage ait été institué comme fonction naturelle avant le péché, et permis comme remède après le péché, saint Augustin l'affirme, en disant : « Ce qui est une fonction pour l'homme sain, est un remède pour l'homme malade. » En effet, l'infirmité de l'incontinence, qui est dans la chair morte par le péché, est détruite par l'honnêteté du mariage, qui l'empêche de se précipiter dans la ruine du crime, » etc. On a disputé, non pas pour déterminer le sens de ce passage, qui est bien clair; mais pour savoir s'il étoit dans l'intention de Pierre Lombard d'exclure tout autre effet du mariage. Estius s'efforce de montrer qu'il n'a pas voulu aller si loin, et voici comment il l'explique, in IV. *Sent.*, dist. 26, § 9 : « On peut répondre avec probabilité, et d'après saint Thomas, qui interprète ce passage, qu'en disant que le mariage est seulement un remède, le Maître ne veut parler que de la fin première ou de l'effet du sacrement de mariage; car, quoique tous les sacrements, en même temps qu'ils ont la vertu de guérir le péché, donnent aussi un secours pour bien vivre, on peut cependant les partager en trois classes sous ce rapport, comme le fait le Maître. Les uns ont été principalement institués pour aider l'homme à pratiquer le bien; ce sont : la confirmation, l'eucharistie et l'ordre; d'autres sont destinés à effacer et faire éviter le péché; ce sont : la pénitence, l'extrême-onction et le mariage. Enfin il y en a un, le baptême, qui produit les deux effets, en faisant mourir le vieil homme et naître le nouveau. » L'explication d'Estius nous semble un peu bénigne. Saint Thomas n'attribue pas positivement, il est vrai, la seconde opinion au

---

dantur etiam auxilia quibus homo convenienter uti possit facultate illa; sicut patet quòd omnibus potentiis animæ respondent aliqua membra corporis, quibus in actum exire possint. Unde, cùm in matrimonio detur homini, ex divina institutione, facultas utendi sua uxore ad procreationem prolis, datur etiam gratia sine qua id convenienter facere non possit, sicut etiam de potestate ordinis supra dictum est (qu. 35, art. 1); et sic ista gratia data est ultima res contenta in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut aqua baptismi habet quòd corpus tangat et cor abluat ex tactu carnis Christi; ita matrimo-

principalement par la bénédiction du prêtre la vertu de conférer la grace, mais elle lui vient de ce que Jésus-Christ l'a représenté dans sa passion.

2° De même que l'eau du baptême ne concourt pas avec les paroles de la forme à produire immédiatement la grace, mais à imprimer le caractère; ainsi les actes extérieurs, et les paroles qui expriment le consentement, établissent directement un lien, qui constitue le sacrement de mariage, et, en vertu de l'institution divine, ce lien produit la grace, en ce sens qu'il donne au sujet la disposition requise.

3° Cet argument seroit concluant, si l'on ne pouvoit pas employer un remède plus efficace contre la maladie de la concupiscence. Or, ceux qui renoncent au mariage, trouvent dans les œuvres spirituelles et la mortification de la chair un remède plus puissant.

4° On peut remédier de deux manières à la concupiscence : D'abord, en agissant directement sur elle, afin de la réprimer dans son principe même; et le mariage offre ce remède, en donnant instrumentalement la grace. Ensuite, en réglant l'acte auquel elle incline; et cela se fait encore de deux manières : La première consiste à ôter à cet acte son caractère extérieur de turpitude; ce que font les biens du mariage, qui légitiment la concupiscence charnelle. La seconde consiste à détourner des actes déshonnêtes : la nature même de l'acte auquel pousse la concupiscence produit cet effet; car, par là même qu'elle trouve sa satisfaction dans l'acte du mariage, elle ne porte plus aussi fortement à rechercher d'autres voluptés criminelles. Voilà ce qui faisoit dire à l'Apôtre, I. *Cor.*, VII, 9 : « Il vaut mieux se marier que de brûler. » En effet, quoique les actes conformes à la concupiscence soient naturellement aptes à la développer,

Maître, mais il ne dit pas non plus qu'on le feroit à tort. Il donne modestement son sentiment pour le plus probable, parce que l'Eglise n'avoit pas encore solennellement défini ce point de doctrine. Les décisions qui sont venues ensuite, et en particulier celle du concile de Trente, que nous avons rapportée dans une note précédente, nous font voir quelle valeur ont les probabilités du Docteur angélique; car celle-ci est maintenant un article de foi.

---

nium hoc habet ex hoc quòd Christus sua passione illud repræsentavit, et non principaliter ex aliqua sanctificatione sacerdotis.

Ad secundum dicendum, quòd, sicut aqua baptismi cum formâ verborum non operatur immediatè ad gratiam, sed ad characterem; ita actus exteriores et verba exprimentia consensum directè faciunt nexum quemdam, qui est sacramentum matrimonii. Et hujusmodi nexus, ex virtute divinæ institutionis, dispositivè operatur ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procederet, nisi contra concupiscentiæ morbum posset aliquod efficacius remedium adhiberi. Adhibetur autem majus remedium per opera spiritualia et carnis mortificationem, ab illis qui matrimonio non utuntur.

Ad quartum dicendum, quòd contra concupiscentiam potest præstari remedium dupliciter : Uno modo, ex parte ipsius concupiscentiæ, ut reprimatur in sua radice; et sic remedium præstat matrimonium per gratiam quæ in eo datur. Alio modo, ex parte actus ejus ; et hoc dupliciter : Uno modo, ut actus ad quem concupiscentia inclinat, exteriùs turpitudine careat; et hoc fit per bona matrimonii, quæ honestant carnalem concupiscentiam. Alio modo, ut actus turpitudinem habens impediatur; quod fit ex ipsa natura actûs, quia dum concupiscentiæ satisfit in actu conjugali, ad alias corruptelas non ita incitat. Propter quod dicit Apostolus I. *Cor.*, VII : « Melius est nubere quàm uri. » Quamvis enim opera concupiscentiæ cognata secundùm se nata sint concupis-

ils la répriment néanmoins, s'ils sont réglés par la raison, parce que, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, II, 2, « les actes semblables laissent des dispositions et des habitudes semblables. »

ARTICLE IV.

L'usage du mariage en est-il une partie intégrante?

Il paroît que l'usage du mariage en est une partie intégrante. 1° Il a été dit lors de l'institution du mariage : « Ils seront deux dans une seule chair. » Or, cette unité ne se consomme que par l'usage du mariage. L'usage en est donc une partie intégrante.

2° On a vu que tout ce qui concourt à donner à un sacrement sa signification, est de nécessité de sacrement. Or, le Maître dit, IV. *Sent.*, dist. 26, que l'usage du mariage concourt à lui donner sa signification. Il en est donc une partie intégrante.

3° La fin de ce sacrement est la conservation de l'espèce. Or, cette fin ne peut être atteinte sans l'usage du mariage. Il est donc une partie intégrante du sacrement.

4° Le mariage est un sacrement, en tant qu'il offre un remède contre la concupiscence; et c'est ce qu'entend l'Apôtre, quand il dit, I. *Cor.*, VII, 9 : « Il vaut mieux se marier que de brûler. » Or, ce remède n'est pas appliqué à ceux qui n'usent pas du mariage. L'usage du mariage en est donc une partie intégrante.

Mais, au contraire, le mariage existoit entre Adam et Eve dans le paradis. Or, ils n'en ont pas usé dans ce lieu. Donc l'usage du mariage n'en est pas une partie intégrante (1).

(1) La très-pure union de la sainte Vierge et de saint Joseph n'eut que la première des deux perfections que notre docteur va distinguer, et néanmoins l'Evangile en parle comme d'un vrai

---

centiam augere, tamen, secundùm quòd ratione ordinantur, ipsam reprimunt, quia « ex similibus actibus similes relinquuntur dispositiones et habitus. »

ARTICULUS IV.

Utrùm carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd carnalis commixtio sit de integritate matrimonii. In ipsa enim institutione matrimonii dictum est : « Erunt duo in carne una. » Sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem. Ergo est de integritate matrimonii.

2. Præterea, illud quod pertinet ad sacramenti significationem, est de necessitate sacramenti, ut prædictum est. Sed carnalis commixtio pertinet ad significationem matrimonii, ut in littera dicitur. Ergo est de integritate sacramenti.

3. Præterea, hoc sacramentum ordinatur ad conservationem speciei. Sed conservatio speciei non potest fieri sine carnali commixtione. Ergo est de integritate sacramenti.

4. Præterea, matrimonium est sacramentum, secundùm quòd remedium contra concupiscentiam præstat, de quo dicit Apostolus I. *Cor.*, VII, quòd « meliùs est nubere quàm uri. » Sed hoc remedium non præstat his qui carnaliter non commiscentur. Ergo idem quòd priùs.

Sed contra, in paradiso fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

Le mot sacrement suppose la sanctification. Or, le Maître dit, *ibid.*, que le mariage est plus saint, si les époux gardent une continence parfaite. L'usage du mariage n'est donc pas de nécessité de sacrement.

(CONCLUSION. — L'usage du mariage étant son opération propre, n'entre pas dans la première perfection du mariage, mais dans la seconde.)

On distingue deux sortes d'intégrité. Il y a d'abord celle qui constitue la perfection première; et cette perfection consiste dans l'être même de la chose. Vient ensuite celle qui constitue la seconde perfection, laquelle consiste dans l'opération. Comme donc l'acte générateur est une sorte d'opération ou d'usage du mariage, puisque le mariage donne la faculté d'accomplir cet acte, il n'entre que dans la seconde intégrité du mariage, et non dans la première.

Je réponds aux arguments : 1° En prononçant les paroles rappelées dans l'objection, Adam avoit en vue l'intégrité absolue du mariage, en tant que comprenant les deux perfections. On connoît, en effet, une chose par son acte.

2° Il est nécessaire, pour que le sacrement existe, qu'il signifie la chose qu'il contient. Or, l'usage du mariage ne signifie pas la chose que contient le sacrement, c'est-à-dire la grace, mais la chose qui n'y est pas contenue, l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise.

3° Une chose n'arrive à sa fin que par son acte propre. Puis donc que la fin du mariage ne peut être atteinte sans son acte, cet acte entre dans la seconde intégrité, et non dans la première.

4° Avant que les époux n'usent du mariage, il est déjà pour eux un remède à la concupiscence, par la grace qu'il confère, quoiqu'il ne le soit pas encore par son acte, qui appartient à la seconde intégrité.

mariage, *Matth.*, I. Saint Ambroise dit à ce sujet, *De Inst. virg.*, c. 6 : « Nec illud moveat quod ait, quia Joseph accepit conjugem suam ; cùm enim initiatur conjugium, tum conjugii no-

---

Prætereà, sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat. Sed sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in littera dicitur. Ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

(CONCLUSIO. — Carnalis commixtio non ad primam, sed secundam spectat matrimonii perfectionem; tanquam ejus operatio sive usus.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est integritas. Una, quæ attenditur secundùm perfectionem primam, quæ consistit in ipso *esse* rei. Alia, quæ attenditur secundùm perfectionem secundam, quæ consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quædam operatio sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur, ideo carnalis commixtio erit de secunda integritate matrimonii, et non de prima.

Ad primum ergo dicendum, quòd Adam exposuit integritatem matrimonii quantùm ad utramque perfectionem, quia res ex suo actu innotescit.

Ad secundum dicendum, quòd significatio rei contentæ est de necessitate sacramenti. Et ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quòd res non pervenit ad finem suum, nisi per actum proprium; unde ex hoc quòd finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione, oportet quòd sit de integritate secunda, et non de prima.

Ad quartum dicendum, quòd ante commixtionem carnalem, matrimonium est in remedium ex gratia quæ in eo datur, quamvis non ex actu, qui pertinet ad integritatem secundam.

QUESTION XLIII.

Du mariage cnsidéré dans les fiançailles.

Poursuivons en considérant le mariage absolument et en lui-même. Pour cela, nous avons à traiter : 1° Des fiançailles. 2° De la nature du mariage. 3° De sa cause efficiente, ou du consentement. 4° De ses biens. 5° Des empêchements. 6° Des secondes noces. 7° De quelques choses annexées au mariage.

Sur le premier point on demande trois choses : 1° Qu'est-ce que les fiançailles ? 2° Qui peut les contracter ? 3° Peut-on les rompre?

ARTICLE I.

Les fiançailles consistent-elles dans la promesse d'un mariage futur?

Il paroît que le pape Nicolas I, en répondant à la consultation des Bulgares, a mal défini les fiançailles, « la promesse d'un mariage futur. » 1° Saint Isidore dit, *Etym.*, lib. IX, cap. ult. : « Ce n'est pas la promesse qui fait le fiancé, mais l'engagement qu'il prend et les garants qu'il donne. » Or, fiancé vient de fiançailles. Il n'est donc pas exact d'appeler les fiançailles une promesse.

2° Quiconque promet une chose doit être contraint à la donner. Or, l'Eglise ne force pas à conclure le mariage ceux qui ont fait le contrat des fiançailles. Elles ne sont donc pas une promesse.

men asciscitur. Non enim defloratio virginitatis facit conjugium, sed pactio conjugalis. Denique, cùm jungitur puella, conjugium est, non cùm virili admixtione cognoscitur. »

QUÆSTIO XLIII.

De matrimonio quantùm ad sponsalia, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de matrimonio absolutè considerato. Ubi primò agendum est de sponsalibus. Secundò, de matrimonii ratione. Tertiò, de ejus causa efficiente, scilicet de consensu. Quartò, de ejus bonis. Quintò, de impedimentis ipsius. Sextò, de secundis nuptiis. Septimò, de quibusdam matrimonio annexis.

Circa primum quæruntur tria (1) : 1° Quid sint sponsalia. 2° Qui possint contrahere sponsalia. 3° Utrùm sponsalia dirimi possint.

ARTICULUS I.

Utrùm sponsalia sint futurarum nuptiarum promissio.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd sponsalia non convenienter dicantur futurarum nuptiarum promissio, ut habetur ex verbis Nicolai papæ. Quia, sicut dicit Isidorus, « est aliquis sponsus, non quia promittit, sed quia spondet et sponsores dat. » Sed à sponsalibus dicitur aliquis *sponsus*. Ergo malè dicuntur promissio.

2. Præterea, quicumque promittit aliquid, debet compelli ad solvendum. Sed illi qui sponsalia contraxerunt, non compelluntur per Ecclesiam ad matrimonium complendum. Ergo sponsalia non sunt promissio.

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 1 et seqq.

3° On ne s'en tient pas toujours à une simple promesse pour les fiançailles, mais on y ajoute quelquefois le serment et des arrhes. Il paroît donc que l'on ne devoit pas faire entrer la promesse seule dans la définition des fiançailles.

4° Le mariage doit être libre et absolu. Or, les fiançailles se font quelquefois sous condition, et même sous celle d'une somme d'argent. Il n'est donc par exact de les appeler une promesse de mariage.

5° L'apôtre *saint Jacques*, IV, 13, blâme les promesses faites pour l'avenir. Or, il ne doit y avoir rien de blâmable dans ce qui tient aux sacrements. Il ne faut donc pas faire la promesse d'un mariage futur.

6° Le nom de fiancé vient du mot fiançailles. Or, le Maître dit, IV. *Sent.*, dist. 27, que l'on appelle ainsi même ceux qui contractent présentement mariage. Les fiançailles ne sont donc pas toujours la promesse d'un mariage futur.

(Conclusion. — Puisque le consentement à l'union conjugale exprimé au futur, n'établit pas le lien du mariage, les fiançailles, ainsi nommées du verbe fiancer, qui signifie donner sa parole, ne sont pas le mariage, mais simplement la promesse d'un mariage futur.)

Le consentement à l'union conjugale exprimé au futur ne constitue pas le lien du mariage, mais il est simplement une promesse de mariage (1). Cette promesse se nomme les fiançailes, du verbe fiancer, qui signifie

(1) Les fiançailles obligent d'abord en vertu du droit naturel, comme toute convention ayant pour objet une chose légitime, comme toute promesse sérieusement faite par des personnes capables de contracter. Le droit ecclésiastique les admet, et comme ce contrat est un préliminaire du mariage, l'Eglise, en le bénissant, a voulu lui donner un caractère analogue à celui de l'union conjugale, c'est-à-dire en faire une chose sacrée. Le ministère du prêtre n'est cependant pas nécessaire pour la validité des fiançailles. Quoique le concile de Trente ait fait de la clandestinité un empêchement dirimant du mariage, il n'a pas invalidé les fiançailles clandestines. Benoît XIV rapporte, *De synodo diœces.*, lib. XII, cap. 5, n. 1, que l'archevêque de Valence, vivement prié d'étendre aux fiançailles conclues hors de la présence du curé et de deux témoins le décret de clandestinité, refusa de le faire, disant qu'il n'avoit pas les pouvoirs nécessaires pour cela, et la Congrégation du concile approuva sa décision. Les fiançailles peuvent donc être solennelles et privées, et dans les deux cas, les parties sont réciproquement liées. Mais la solennité, en ôtant à cet engagement son caractère privé, le soumet au

---

3. Præterea, in sponsalibus quandoque non est sola promissio, sed additur juramentum et aliquæ arrhæ. Ergo videtur quòd non debuerint solùm per promissionem definiri.

4. Præterea, matrimonia debent esse libera et absoluta. Sed sponsalia quandoque fiunt sub aliqua conditione, etiam accipiendæ pecuniæ. Ergo non convenienter dicuntur promissio nuptiarum.

5. Præterea, promissio quæ est de rebus futuris vituperatur *Jacob*, IV. Sed circa sacramenta non debet aliquid esse vituperabile. Non ergo debet fieri futurarum nuptiarum promissio.

6. Præterea, nullus dicitur *sponsus*, nisi à sponsalibus. Sed aliquis dicitur *sponsus* de præsentibus nuptiis, ut in littera dicitur. Ergo sponsalia non semper sunt futurarum nuptiarum promissio.

(Conclusio. — Cùm consensus in conjugalem copulam per verba de futuro matrimonium non faciat, sponsalia, à spondendo dicta, non matrimonium, sed futurarum sunt nuptiarum promissio.)

Respondeo dicendum, quòd consensus in conjugalem copulam per verba de futuro non facit matrimonium, sed matrimonii promissionem. Et hæc promissio dicitur *sponsalia* à

donner sa parole ; car, avant que les publications de mariage fussent en usage, les personnes qui vouloient se marier donnoient des cautions, par lesquelles elles s'engageoient mutuellement à consentir aux obligations réciproques que devoit leur imposer le mariage, et elles présentoient des garants. Cette promesse est absolue, ou conditionnelle. Elle se fait absolument de quatre manières : 1° Par une simple promesse, quand on dit, par exemple : « Je vous prendrai pour épouse, » et réciproquement. 2° On y joint des arrhes, qui consistent dans de l'argent ou quelque chose d'équivalent. 3° Elle se fait par la remise et l'acceptation d'un anneau qui sert de gage. 4° Elle est accompagnée d'un serment. Quand la promesse est conditionnelle, il faut distinguer. Ou la condition est honnête, comme celle-ci : « Je vous épouserai, si mes parents y consentent ; » et alors, lorsque la condition est remplie, la promesse oblige, et quand elle ne l'est pas, la

jugement de l'Eglise, et l'officialité doit prononcer sur les causes de rupture, lorsqu'il s'en présente. Autrefois, la loi civile reconnoissoit implicitement les fiançailles, puisqu'une simple promesse de mariage donnoit à la partie qui l'avoit reçue le droit de former opposition à l'alliance que la partie infidèle auroit voulu conclure avec une autre. Le Code français n'en fait aucune mention. Faut-il conclure de ce silence que le législateur a voulu abroger ce contrat et lui enlever toute sa valeur au for extérieur? Les auteurs des *Pandectes françaises* et Merlin disent que les fiançailles, considérées comme de simples promesses de mariage, peuvent encore se pratiquer. De droit naturel, sans doute, elles sont légitimes ; mais la loi ne les a pas prises sous sa protection, et leur a refusé toute sanction. La première et la plus importante eût dû être le droit d'opposition au mariage contracté au mépris de cet engagement. Or, le Code ne le donne qu'à la personne engagée par mariage avec l'une des deux parties contractantes, art. 172.

Un des effets des fiançailles valides est l'empêchement d'honnêteté publique, basé sur une sorte de proximité ou d'affinité qui s'établit entre chacun des fiancés et les parents de l'autre. Il ne s'étend pas au-delà du premier degré. Nous aurons à nous en occuper quand nous en serons aux empêchements dirimants.

On comprend qu'il faut, pour constituer de vraies fiançailles, une promesse positive et formelle ; un simple projet de mariage ne suffiroit pas. Cette promesse doit être réciproque et sincère. Si elle étoit feinte, elle n'auroit pas, il est vrai, par elle-même la force d'obliger ; mais celui qui auroit usé de dissimulation, seroit tenu en conscience, pour ne point léser la personne qui l'a cru de bonne foi, et qui avoit l'intention de s'obliger envers lui, de ratifier la parole qu'il a donnée. Il devroit tout au moins, s'il ne pouvoit pas surmonter la répugnance que lui inspire ce mariage, réparer, par une indemnité convenable, le préjudice qu'il a volontairement causé.

Les fiançailles n'ont jamais été de précepte, et ne peuvent pas même compter parmi les coutumes générales de l'Eglise. Elles n'étoient que de simples coutumes diocésaines, dont le but principal étoit d'inspirer aux personnes qui vouloient entrer dans le mariage un grand respect pour ce sacrement, et de les exciter à s'y préparer saintement. Il falloit pour cela qu'elles fussent célébrées à l'avance. Mais les abus que la dépravation des mœurs introduisit, obligèrent de les différer, en beaucoup de lieux, jusqu'à la veille, et même jusqu'au jour du mariage, et comme alors elles n'étoient plus d'aucune utilité, elles ont fini par tomber en désuétude dans la plupart des diocèses.

---

spondendo, ut dicit Isidorus; nam, ante usum tabularum matrimonii, cautiones dabant, quibus spondebant se invicem consentire in jure matrimoniali, et fidejussores dabant. Fit autem ista promissio dupliciter; scilicet : absolutè et sub conditione. Absolutè, quatuor modis. Primò, nuda promissione; ut cùm dicitur : « Accipiam te in meam, » et è converso. Secundò, datis arrhis sponsalitiis, ut pecunia vel aliquid hujusmodi. Tertiò, annuli subarrhatione. Quartò, interveniente juramento. Si autem fiat dicta promissio *sub conditione*, distinguendum est; quia aut est conditio honesta, ut cùm dicitur: « Accipiam te, si parentibus placeat; » et tunc,

promesse tombe par là-même. Ou bien la condition est illégitime; et cela de deux manières : Elle peut d'abord tendre à empêcher les biens du mariage, si, par exemple, elle est ainsi conçue : « Je vous épouserai, pourvu que vous me procuriez des breuvages qui me rendent stérile; » et dans ce cas, évidemment, les fiançailles sont nulles. Si la condition n'est pas opposée aux biens du mariage, comme celle-ci : « Je vous épouserai, si vous participez à mes vols, » la promesse est valable, mais il faut ôter la condition.

Je réponds aux arguments : 1° Les fiançailles et le don que se font les fiancés sont une confirmation de la promesse de mariage : voilà pourquoi la promesse même tire de là sa dénomination, comme de ce qu'il y a de plus parfait dans la chose.

2° En vertu de cette promesse, l'une des parties est obligée à contracter mariage avec l'autre, et elle pèche mortellement en ne remplissant pas sa promesse, à moins qu'il ne survienne un empêchement légitime. C'est à raison de cette obligation que l'Église force la partie infidèle à remplir son engagement, en lui imposant une pénitence pour son péché. Dans le for contentieux, toutefois, aucune contrainte n'est exercée, parce que les mariages forcés tournent ordinairement mal. On n'agit autrement que dans le cas où la promesse a été faite avec serment; car, selon le sentiment de quelques-uns, on doit alors contraindre à la remplir. D'autres cependant pensent différemment, pour la raison que nous venons de dire, surtout s'il est à craindre que le mari n'attente à la vie de la femme.

3° Le serment et les arrhes ne sont ajoutés à la promesse que comme confirmation. Ils ne sont donc pas eux-mêmes autre chose qu'une promesse.

4° La condition mise au mariage ne l'empêche pas d'être libre. En effet, si elle est illégitime, on doit y renoncer. Si elle est honnête, elle a pour objet une chose bonne en elle-même, comme celle-ci : « Je vous épou-

---

stante conditione, stat promissio, et non stante, non stat. Aut est inhonesta; et hoc dupliciter : Quia aut est contraria bonis matrimonii, ut si dicam : « Accipiam te, si venena sterilitatis procures; » et tunc non contrahuntur sponsalia. Aut non est contraria bonis matrimonii, ut si dicam : « Accipiam te, si furtis meis consentias; » et tunc stat promissio, sed tollenda est conditio.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsa sponsalia et sponsorum datio est promissionis confirmatio; et ideo ab hoc denominatur quasi à perfectiori.

Ad secundum dicendum, quòd ex tali promissione obligatur unus alteri ad matrimonium contrahendum, et peccat mortaliter non solvens promissum, nisi legitimum impedimentum interveniat; et secundùm hoc Ecclesia cogit, injungendo pœnitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioso non compellitur, quia matrimonia coacta consueverunt malos exitus habere; nisi fortè juramentum intervenerit, quia tunc cogendus est qui promisit, ut quidam dicunt, quamvis aliis non videatur, propter causam prædictam, præcipuè si de uxoricidio timeretur.

Ad tertium dicendum, quòd illa addita non sunt nisi ad confirmandam promissionem; unde non sunt aliud quam promissio.

Ad quartum dicendum, quòd conditio illa quæ apponitur, non tollit matrimonii libertatem; quia, si est inhonesta, debet abjici; si autem honesta, aut est de bonis simpliciter, ut si dicatur : « Accipiam te, si placet paren-

serai, si mes parents y consentent; » et alors, loin de détruire la liberté des fiançailles, elle les rend plus convenables; ou bien son objet est une chose simplement utile, quand on dit, par exemple : « Je contracterai mariage avec vous, si vous me donnez telle somme d'argent ; » et dans ce dernier cas, la condition ne constitue pas une vente de consentement au mariage, mais on la considère comme la promesse d'une dot, et, par conséquent, le mariage ne cesse pas pour cela d'être libre. Il arrive quelquefois que l'on appose, comme une peine pour la personne qui retireroit sa parole, la condition d'une somme d'argent à payer. Comme le mariage doit être libre, cette condition n'engage à rien, et on ne peut exiger de la partie qui refuse de contracter le mariage, qu'elle se soumette à la peine stipulée.

5° Saint Jacques n'entend point défendre absolument de faire aucune promesse pour l'avenir, mais seulement de promettre comme si l'on étoit certain de vivre encore au temps que l'on indique. Aussi il enseigne qu'il faut toujours mettre cette condition : « Si Dieu le veut ; » et lors même qu'elle n'est pas exprimée par des paroles, on doit y penser intérieurement.

6° On peut considérer deux choses dans le mariage : le lien qui le constitue, et l'acte auquel il donne droit. La promesse de consentir au premier dans l'avenir fait donner aux parties le nom de fiancés, qui vient des fiançailles contractées par des paroles dites au futur. La promesse du second fait encore donner ce nom, même après que le mariage est contracté par des paroles dites au présent, parce que les contractants promettent alors l'acte du mariage. C'est cependant la première promesse que l'on appelle proprement les fiançailles ; et c'est un des sacramentaux relativement au mariage, de même que l'exorcisme relativement au baptême.

---

tibus, » et hæc conditio non tollit libertatem sponsalium, sed auget ei honestatem; aut est de utilibus, ut si dicatur : « Contraham tecum, si dabis mihi centum ; » et tunc hoc non ponitur quasi ad vendendum consensum matrimonii, sed intelligitur ut promissio dotis; unde matrimonium libertatem non perdit. Quandoque autem apponitur conditio pecuniæ per modum pœnæ ; et tunc, quia matrimonia debent esse libera, talis conditio non stat, nec potest exigi pœna illa ab eo qui non vult matrimonium complere.

Ad quintum dicendum, quòd Jacobus non intendit prohibere quòd omnino aliquis nullam promissionem faciat de futuris, sed quòd non promittat quasi fiduciam habens de vita sua. Unde docet quòd debet apponi conditio, « si Deus voluerit, » quæ etiamsi verbis non exprimatur, corde tamen debet intelligi.

Ad sextum dicendum, quòd in matrimonio potest considerari ipsa conjunctio matrimonialis, et actus ejus. Et à sponsione primi in futurum, dicitur *sponsus*, à sponsalibus contractis per verba de futuro ; et à sponsione secundi dicitur aliquis *sponsus*, etiam quando contractum est matrimonium per verba de præsenti, quia ex hoc ipso spondet matrimonii actum. Tamen à prima sponsione dicuntur sponsalia propriè, quæ sunt quædam sacramentalia matrimonii, sicut exorcismus baptismi.

ARTICLE II.

Convenoit-il de fixer l'âge de sept ans pour le contrat des fiançailles?

Il paroît qu'il ne convenoit pas de fixer l'âge de sept ans pour le contrat des fiançailles. 1° Quand un contrat peut être fait par autrui, la discrétion n'est point nécessaire aux parties qu'il engage. Or, les parents des parties ont le droit de conclure les fiançailles en leur nom et à leur insu. Elles peuvent donc avoir lieu avant la septième année, aussi bien qu'après.

2° Il faut, pour contracter les fiançailles, un certain usage de la raison, tout comme pour consentir au péché mortel. Or, saint Grégoire rapporte, *Dialog.*, IV, 18, qu'un enfant de cinq ans fut tué par le démon, pour avoir commis le péché du blasphème. On peut donc contracter les fiançailles avant l'âge de sept ans.

3° Le mariage est la fin des fiançailles. Or, la loi n'a pas fixé pour le mariage des jeunes personnes la même époque que pour celui des jeunes gens. Il ne falloit donc pas non plus assigner sans distinction de sexe l'âge de sept ans pour les fiançailles.

4° Dès qu'une personne se sent du goût pour entrer plus tard dans le mariage, elle peut contracter les fiançailles. Or, ce goût se révèle fréquemment chez les enfants avant même la septième année. Ils peuvent donc être fiancés avant ce temps.

5° Si des enfants qui ont contracté les fiançailles avant leur septième année, s'engagent ensuite, avant la puberté, par des paroles dites au présent, on les considère simplement comme fiancés. Or, les fiançailles n'existent pas en vertu du second contrat, puisqu'alors ils avoient positivement l'intention de se marier. Elles résultent donc du premier; et dès-lors on peut contracter les fiançailles avant l'âge de sept ans.

ARTICULUS II.

Utrùm tempus septennii sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd tempus septennii non sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis. Contractus enim qui per alios fieri potest, non requirit discretionem in illis ad quos pertinet. Sed sponsalia fieri possunt per parentes, utroque illorum ignorante quorum sunt sponsalia. Ergo ita possunt fieri ante septennium, sicut post.

2. Præterea, sicut ad contractum sponsalium requiritur aliquis rationis usus, ita ad consentiendum in peccatum mortale. Sed, sicut Gregorius narrat in IV. *Dialog.*, quidam puer quinque annorum, propter blasphemiæ peccatum, à diabolo extinctus est. Ergo etiam ante septennium possunt contrahi sponsalia.

3. Præterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed in matrimonio non assignatur unum tempus puellæ et puero. Ergo nec in sponsalibus septennium utrique assignari debet.

4. Præterea, ex tunc aliqui possunt sponsalia contrahere, ex quo eis possunt futuræ nuptiæ placere. Sed signa talis placentiæ frequenter apparent in pueris ante septennium. Ergo ante illud tempus possunt contrahi sponsalia.

5. Præterea, si aliqui ante septimum annum contrahant sponsalia, et postea post septennium, ante tempus pubertatis, contrahant per verba de præsenti, reputantur inter eos esse sponsalia. Sed hoc non est ex secundo contractu, quia tunc non intendunt sponsalia, sed matrimonium contrahere. Ergo ex primo; et sic ante septennium possunt sponsalia contrahi.

6° Lorsque plusieurs personnes concourent à une action commune, ce qui manque à l'une est suppléé par l'autre : cela a lieu, par exemple, quand plusieurs hommes tirent ensemble un bateau. Or, le contrat des fiançailles est une action commune aux parties. Un jeune homme arrivé à la puberté peut donc contracter les fiançailles avec une jeune enfant qui n'a pas encore sept ans ; car le défaut d'âge de celle-ci est compensé par ce que l'autre a en plus.

7° Quand deux personnes qui n'ont pas encore atteint l'âge de puberté, mais qui en approchent, s'engagent en contractant au présent, leur mariage est réputé valide. Pour la même raison donc, si deux enfants s'engagent mutuellement pour l'avenir avant l'âge de sept ans, pourvu qu'ils n'en soient pas éloignés, on devra admettre la validité des fiançailles.

(Conclusion. — Les fiançailles peuvent être contractées à la fin du premier septenaire, à la fin du second, on peut s'engager dans le mariage ou entrer en religion, et s'obliger civilement à la fin du troisième.)

Le droit a raisonnablement exigé l'âge de sept ans pour le contrat des fiançailles. Comme elles consistent dans la promesse d'une chose future, elles ne peuvent être conclues que par des personnes aptes à promettre. Or, cette aptitude ne se rencontre que chez celles qui sont capables de prévoir l'avenir; et cette prévoyance suppose l'usage de la raison. Le Philosophe, *Ethic.*, I, 4, distingue trois degrés dans le développement de cette faculté. Dans le premier, le sujet n'acquiert pas encore par lui-même l'intelligence des choses, et ne peut pas même la recevoir des autres. Dans le second, l'homme arrive à comprendre par les leçons d'autrui; mais il est encore incapable d'examiner sérieusement par lui-même et de pénétrer les choses. Enfin, dans le troisième, on peut également connoître par les autres et réfléchir par soi-même. Comme la raison de l'homme se fortifie peu à peu, à mesure que se calme la mobilité des humeurs et

---

6. Præterea, in his quæ commmuniter fiunt à pluribus, quod deest uni, suppletur ab altero, sicut patet in trahentibus navem. Sed contractus sponsalium est quædam actio communis inter contrahentes. Ergo si unus sit pubis, potest contrahere sponsalia cum puella quæ non habet septem annos, quia quod uni deficit de tempore, alteri superabundat.

7. Præterea, si aliqui juxta ætatem pubertatis, quamvis ante eam, contrahunt per verba de præsenti, reputatur inter eos matrimonium esse. Ergo, pari ratione, si ante septennium, dummodo sit propinquum, contrahant per verba de futuro, reputabuntur inter eos esse sponsalia.

(Conclusio. — Potest homo in fine primi septennii sponsalia contrahere, sicut in fine secundi matrimonium contrahere ac religionem ingredi, et in fine tertii civiliter se obligare.)

Respondeo dicendum, quòd septennium est tempus determinatum à jure sponsalibus contrahendis satis rationabiliter. Quia, cùm sponsalia sint quædam promissiones futurorum, ut dictum est (art. 1), oportet quòd illorum sint qui aliquo modo promittere possunt; quod non est nisi illorum qui habent aliquam providentiam de futuris, quæ usum rationis requirit, respectu cujus triplex gradus notatur, secundùm Philosophum in I. *Ethic.* Primus est, cùm quis neque ipse intelligit per se, neque ab alio capere potest. Secundus status est quo homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad considerandum et intelligendum. Tertius est, cùm homo et ab alio jam capere potest, et per seipsum considerare. Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundùm

qu'elles prennent plus de consistance, il se trouve dans le premier état durant la première période de sept ans, et pendant ce temps, il n'est capable de conclure aucun contrat, ni, par conséquent, les fiançailles. Il entre dans le second état à la fin du premier septenaire, et c'est à cette époque que l'on envoie les enfants à l'école. Le troisième état commence à la fin du second septenaire. La raison naturelle se fortifie alors, et l'homme peut prendre une détermination en ce qui le regarde personnellement. Quant aux biens extérieurs, ce n'est qu'à la fin du troisième septenaire qu'il en peut disposer. Dans la première période, l'homme est donc absolument incapable de contracter. A la fin de cette période, il commence à avoir l'aptitude requise pour promettre certaines choses pour l'avenir, et surtout celles auxquelles la raison naturelle incline le plus; mais il ne peut pas encore se lier par une obligation perpétuelle, parce que sa volonté n'est pas encore assez stable. Il peut donc alors contracter les fiançailles. A la fin de la seconde période, il peut déjà s'imposer des obligations personnelles, soit en entrant en religion, soit en s'engageant dans le mariage (1). Enfin, lorsque la troisième période est écoulée, il est libre de s'obliger pour le reste, et les lois civiles lui donnent

(1) Le droit romain, comme l'a fait ensuite le droit canon, avoit fixé l'âge de puberté à quatorze ans accomplis pour les garçons, et à douze ans accomplis pour les filles. Il permettoit le mariage aussitôt qu'existe l'aptitude naturelle exigée et supposée par sa fin; et cela est fort raisonnable en soi. Avant l'âge fixé, le mariage est nul. Cependant le dernier admet une exception en faveur des impubères « in quibus malitia supplet ætatem; id est qui ante pubertatis annos generare possunt. » La dispense pourroit donc être accordée dans ce cas exceptionnel: mais il est bien rarement expédient de le faire. Le Code civil français s'est montré plus strict. L'article 144 porte: « L'homme avant dix-huit ans révolus, la femme avant quinze ans révolus, ne peuvent contracter mariage. » Cette disposition est encore restreinte par l'article 148, qui fixe la majorité du fils à vingt-cinq ans, et celle de la fille à vingt et un ans, pour le mariage, et par l'art. 182, qui fait du défaut de consentement des père et mère et de ceux qui les remplacent un empêchement dirimant, ainsi que l'ancien droit l'avoit statué. Cet empêchement, toutefois, n'est que conditionnel, et les conditions sont exprimées dans l'article 185. On comprend facilement que ces prohibitions n'ayant pu modifier le droit ecclésiastique, elles n'ont d'influence que sur les effets civils du mariage, et ne peuvent affecter le sacrement, ni empêcher ses effets religieux. Le concile de Trente a même expressément déclaré, sess. XXIV, *De reform. matrim.*, cap. 1, que le mariage conclu sans le consentement des parents, bien qu'illicite, est valide, pourvu qu'il soit contracté dans les conditions déterminées, et dont nous aurons à parler ultérieurement.

---

quòd quietantur motus et fluxibilitas humorum, ideo primum statum rationis obtinet homo ante primum septennium; et propter hoc illo tempore nulli contractui aptus est, et ita nec sponsalibus. Sed ad secundum statum incipit pervenire in fine primi septennii; unde etiam tunc temporis pueri ad scholas ponuntur. Sed ad tertium statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii, quantùm ad ea quæ ad personam ipsius pertinent, in quo ratio naturalis ejus convalescit; sed quantùm ad ea quæ extra ipsum sunt, in fine tertii septennii. Et ideo ante primum septennium nulli contractui homo aptus est. Sed in fine primi septennii incipit esse aptus ad aliqua promittenda in futurum, præcipuè de his ad quæ ratio naturalis inclinat magis, non autem ad obligandum se perpetuo vinculo, quia adhuc non firmam habet voluntatem; et ideo tali tempore possunt contrahi sponsalia. Sed in fine secundi septennii jam potest obligare se de his quæ ad personam ipsius pertinent, vel ad religionem, vel ad conjugium. Sed post tertium septennium etiam potest de aliis se obligare; et secundùm leges constituitur ei potestas de

le droit d disposer de ses biens après sa vingt-deuxième année (1).

Je réponds aux arguments : 1° Lorsque les fiançailles ont été contractées par autrui avant que les parties aient atteint l'âge de puberté, elles peuvent réclamer toutes les deux, et même il suffit que l'une ou l'autre le fasse. Alors rien n'est fait, et même il ne résulte de là aucune affinité. Les fiançailles contractées au nom de deux personnes ne sont donc valides qu'autant que les parties intéressées, arrivées à l'âge voulu, ne réclament pas; car en s'abstenant de le faire, elles sont censées consentir à ratifier l'engagement que d'autres ont pris pour elles.

2° Quelques-uns ont pensé que l'enfant dont parle saint Grégoire ne fut pas damné et ne pécha pas mortellement, mais que cette vision eut lieu pour faire une vive impression sur le père, qui avoit péché dans la personne de cet enfant, puisqu'il ne l'avoit pas corrigé. Cette explication contredit positivement la pensée de saint Grégoire, qui dit : « En négligeant l'ame de son jeune enfant, ce père n'avoit pas élevé un petit pécheur pour le feu de l'enfer. » Il faut donc conclure simplement de là que le consentement à une chose présente suffit pour un péché mortel. Mais le consentement des fiançailles tombe sur une chose future. Or, il faut plus de discernement pour prévoir l'avenir que pour consentir à une action présente. L'homme peut donc pécher mortellement, avant d'être capable de s'engager pour l'avenir.

3° La disposition qui consiste dans l'usage de la raison n'est pas seule exigée à l'époque où se contracte le mariage, mais il faut de plus que le corps soit arrivé, en se développant, au temps où il devient apte à la génération. Or, Aristote constate que les jeunes filles remplissent ordinairement cette condition dans leur douzième année, et les garçons à la fin

(1) Le Code françois, qui s'est montré plus strict que le droit romain et le droit canon, en fixant l'âge requis pour le mariage, a avancé la majorité en ce qui regarde les autres actes de la vie civile. L'article 448 est ainsi conçu : « La majorité est fixée à vingt et un ans accom-

---

rebus suis disponendi post vigesimum secundum annum.

Ad primum ergo dicendum, quòd si ante annos pubertatis fiat contractus sponsalium per alium, ambo vel alter reclamare possunt; unde nihil tunc actum est, adeo quòd nec aliqua affinitas ex hoc contrahatur. Et ideo sponsalia quæ inter aliquas per personas alias contrahuntur, robur habent in quantum illi inter quos contrahuntur, ad ætatem debitam venientes, non reclamant, ex quo intelliguntur consentire his quæ per alios facta sunt.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dicunt quòd ille puer de quo Gregorius narrat, non fuit damnatus, nec mortaliter peccavit; sed visio illa fuit ad patrem contristandum, qui in puero illo peccaverat, non corrigens eum. Sed hoc est expressè contra intentionem Gregorii dicentis, quòd « pater pueri animam parvuli filii negligens, non parvum peccatorem gehennæ ignibus nutrivit. » Et ideo dicendum quòd ad peccatum mortale sufficit etiam consensus in præsens. Sed in sponsalibus est consensus in futurum; major autem discretio rationis requiritur ad providendum in futurum, quàm ad consentiendum in actum unum præsentem. Et ideo ante potest homo peccare mortaliter quàm possit se obligare ad aliquid in futurum.

Ad tertium dicendum, quòd in tempore contractûs matrimonii, non solùm requiritur dispositio ex parte usûs rationis, sed etiam ex parte corporis, ut sit tempus generationi aptum. Et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit ut possit esse actui generationis apta, puer au-

du second septenaire, bien que les uns et les autres commencent à jouir en même temps de leur raison; et, comme le discernement est seul requis pour les fiançailles, la loi a permis aux deux sexes de conclure ce contrat au même âge, tout en leur fixant des âges différents pour le mariage.

4° Le goût pour le mariage qui se manifeste quelquefois chez les enfants avant leur septième année, n'est pas un fruit du plein usage de la raison, puisqu'à cet âge ils ne sont pas encore capables de régler parfaitement leurs sentiments. Cette disposition est plutôt l'effet d'une tendance naturelle que le résultat du raisonnement, et elle ne suffit pas, par conséquent, pour rendre les enfants aptes à contracter les fiançailles.

5° Quoique, dans le cas proposé, les parties ne concluent pas un vrai mariage, elles témoignent néanmoins qu'elles ratifient leur première promesse, et dès-lors le second contrat confirme le premier.

6° Quand plusieurs personnes tirent ensemble un bateau, elles agissent comme cause unique, et c'est pour cela que ce qui manque à l'une d'elles peut être suppléé par une autre. Dans les fiançailles, au contraire, les parties contractantes agissent en qualité de personnes distinctes, parce que ce contrat ne peut exister qu'entre deux personnes. Chacune d'elles doit donc avoir ce qu'il faut pour pouvoir contracter; et, par conséquent, si l'une manque d'une chose nécessaire, ce défaut empêche les fiançailles, et il n'y peut être suppléé par l'autre.

7° On peut user pour les fiançailles de la latitude accordée pour le mariage, en sorte que, si les parties touchent à leur septième année, le contrat est valide, parce que, selon la remarque du Philosophe, *Physic.*, II, text. 55, « quand il manque peu de chose, on ne tient pas compte de ce défaut. » Quelques auteurs fixent d'une manière absolue à six mois le temps qu'il faut considérer comme touchant à celui qui est prescrit; mais

plis; à cet âge on est capable de tous les actes de la vie civile, sauf la restriction portée au titre du mariage. »

---

tem in fine secundi septennii, ut Philosophus ait, lib. VII. *De hist. anim.*, simul autem usum discretionis accipiunt, qui tantùm in sponsalibus requiritur; ideo in sponsalibus determinatur unum tempus utrique, non autem in matrimonio.

Ad quartum dicendum, quòd illa placentia quæ est in pueris ante septennium, non procedit ex perfecto usu rationis, cùm nondum susceptibiles sint plenæ disciplinæ; sed magis contingit ex motu naturæ quàm ex aliqua ratione. Et ideo non sufficit talis placentia ad sponsalia contrahenda.

Ad quintum dicendum, quòd, quamvis per secundum contractum in casu illo non faciant matrimonium, tamen ostendunt se ratam habere priorem promissionem. Et ideo prior contractus accipit firmitatem ex secundo.

Ad sextum dicendum, quòd trahentes navem agunt per modum unius causæ; et ideo quod deest uni potest suppleri ex altero. Sed sponsalia contrahentes agunt ut distinctæ personæ, quia sponsalia non nisi inter duos esse possunt. Unde in utroque requiritur quòd sit sufficiens ad contrahendum; et ideo defectus unius sponsalia impedit, nec ex altero potest suppleri.

Ad septimum dicendum, quòd in sponsalibus etiam similiter, si appropinquant contrahentes ad tempus septennii, contractus sponsalium habet robur, quia, secundùm Philosophum in II. *Physic.* (text. 55), « quod parum deest, quasi nihil deesse videtur. » Hæc autem propinquitas à quibusdam determinatur tempus sex mensium. Sed melius est quòd determinetur

il vaut mieux, pour décider ce point, se baser sur les dispositions actuelles des contractants, parce qu'il en est qui devancent les autres dans l'usage de la raison.

ARTICLE III.

Peut-on rompre les fiançailles?

Il paroît que les fiançailles ne peuvent être rompues par l'entrée en religion de l'une des parties. 1° Si j'ai promis à quelqu'un une somme d'argent, je ne puis licitement m'obliger envers un autre pour cette même somme. Or, en contractant les fiançailles, on promet son corps. Après ce contrat, on ne peut donc plus se donner à Dieu par l'entrée en religion.

2° Quand l'un des fiancés s'en va dans un pays éloigné, son absence ne doit pas rompre les fiançailles. Dans le doute il faut toujours choisir le parti le plus sûr. Or, dans ce cas, il seroit plus sûr d'attendre. On est donc tenu de le faire.

3° Une maladie postérieure au contrat ne peut rompre les fiançailles. Nul ne doit être puni parce qu'il est affligé. Or, c'est punir un homme devenu infirme, que de lui ôter le droit qu'il avoit sur la femme qui lui étoit fiancée. Une infirmité corporelle n'autorise donc pas à rompre les fiançailles.

4° Elles ne sont pas dissoutes par l'affinité subséquente, qui résulte, par exemple, de la fornication commise entre le fiancé et une proche parente de la fiancée; car, dans ce cas, la partie innocente seroit punie à cause du péché de la partie coupable; et cela répugne.

5° Il paroît même que les deux parties ne peuvent pas se rendre réciproquement la liberté. Il faut une bien grande légèreté pour conclure d'abord un contrat et se dégager ensuite de l'obligation qu'il impose. Or, l'Eglise ne doit rien tolérer de semblable. Donc, etc.

---

secundùm conditionem contrahentium, quia in quibusdam magis acceleratur usus rationis quàm in aliis.

ARTICULUS III.

Utrùm sponsalia dirimi possint.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd sponsalia dirimi non possint, altero religionem intrante. Quia de pecunia quam alicui promisi, non possum alteri licitè obligationem facere. Sed ille qui sponsalia contrahit, corpus suum promittit mulieri. Ergo non potest se offerre Deo ulteriùs in religione.

2. Item, videtur quòd non debeant dirimi quando alter conjugum ad longinquam regionem se transfert. Quia « in dubiis semper tutior pars est eligenda. » Sed tutius esset quòd eum expectaret. Ergo tenetur eum expectare.

3. Item, videtur quòd nec dirimantur per ægritudinem quam aliquis incurrit post contracta sponsalia. Quia pro pœna nullus debet puniri. Sed vir qui infirmitatem incurrit, punitur in hoc quòd ei jus suum aufertur quod in illam habebat quæ sibi fuerat desponsata. Ergo propter corporalem infirmitatem non debent sponsalia dirimi.

4. Item, videtur quòd nec propter affinitatem intervenientem, utpote si sponsus consanguineam sponsæ fornicario concubitu cognoscat. Quia secundùm hoc sponsa puniretur pro peccato sponsi; quod non est conveniens.

5. Item, videtur quòd non possint se invicem absolvere. Quia hoc est maximæ levitatis, ut primò contrahant, et postmodum se absolvant. Sed talia non debent ab Ecclesia sustineri. Ergo, etc.

6° Le péché de fornication commis par l'une des parties ne rompt pas les fiançailles. Ce contrat ne donne pas à chacune des deux parties un droit actuel sur le corps de l'autre, et dès-lors elles ne se font aucun tort, si elles tombent dans ce péché avant le mariage. Les fiançailles ne doivent donc pas être rompues dans ce cas.

7° Elles ne le sont pas non plus par un contrat conclu au présent avec une autre personne. Une seconde vente d'une même chose ne révoque pas la première. Le second contrat n'invalide donc pas le premier.

8° Elles ne peuvent être rompues par le défaut d'âge. Ce qui n'existe pas ne sauroit être dissous. Or, les fiançailles conclues avant l'âge fixé sont nulles. Donc elles ne peuvent être rompues.

(Conclusion. — Les fiançailles sont rompues de droit, lorsqu'une des deux parties entre en religion, ou bien contracte présentement mariage avec une autre personne. Dans les autres cas, c'est l'Eglise qui prononce cette rupture.)

Dans tous les cas que l'on vient de poser, les fiançailles sont rompues après la conclusion du contrat, mais non de la même manière. Il y en a deux où elles le sont de droit, savoir quand une des deux parties entre en religion, ou bien contracte présentement mariage avec une autre personne. Dans les autres cas, c'est l'Eglise qui doit prononcer cette rupture.

Je réponds aux arguments : 1° Dès-lors que cette promesse n'est que spirituelle, comme nous le verrons, la mort spirituelle brise l'engagement qui en résulte.

2° Ce doute se trouve tranché par là même qu'une des deux parties ne paroît pas au temps fixé pour conclure définitivement le mariage. S'il n'a pas tenu à la partie absente que le mariage n'ait eu lieu, elle peut licitement et sans aucun péché se marier avec une autre personne. Mais si le

---

6. Item, videtur quòd nec propter alterius fornicationem. Quia per sponsalia unus non accipit adhuc potestatem in corpus alterius; et ita videtur quòd in nullo contra invicem peccent, si interim fornicantur. Ergo sponsalia dirimi non debent per hoc.

7. Item, videtur quòd nec per contractum cum alia per verba de præsenti. Quia secunda venditio non derogat venditioni primæ. Ergo nec secundus contractus potest derogare primo.

8. Item, videtur quòd nec per defectum ætatis possint dirimi. Quia quod non est, non potest dissolvi. Sed ante ætatem determinatam, nulla fuerunt sponsalia. Ergo dirimi non possunt.

(Conclusio. — Dirimuntur ipso jure sponsalia, et cùm quis ad religionem confugerit, et cùm alter conjugum cum altero matrimonium contrahit per verba de præsenti; in aliis autem casibus secundùm judicium Ecclesiæ.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus prædictis casibus sponsalia contracta dirimuntur, sed diversimodè Quia in duobus, scilicet cùm quis ad religionem confugit, et cùm alter conjugum cum altero per verba de præsenti contrahit, ipso jure sponsalia dirimuntur. Sed in aliis casibus dirimi debent secundùm judicium Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd talis promissio solvitur per mortem spiritualem, cùm sit spiritualis tantùm, ut dicetur (qu. 61, art. 2).

Ad secundum dicendum, quòd dubium illud determinatur ex hoc quòd alter non comparet tempore statuto ad matrimonium perficiendum. Unde, si ex parte ejus non defuit quin matrimonium compleret, potest licitè alteri nubere

mariage a manqué par son fait, elle doit faire pénitence du péché qu'elle a commis en violant sa promesse ou son serment, supposé qu'un serment ait été fait, et elle peut ensuite, si cela lui plaît, contracter un autre mariage, si l'Eglise l'autorise à le faire.

3° Lorsque l'une des parties qui ont contracté les fiançailles est atteinte, avant la conclusion du mariage, d'une grave infirmité qui la réduit à un état d'excessive faiblesse, telle que l'épilepsie ou la paralysie; ou qui constitue une difformité, par exemple : l'amputation du nez, la perte de la vue, et tout autre accident semblable; ou qui est opposée au bien des enfants, comme la lèpre, qui est ordinairement héréditaire, les fiançailles peuvent être rompues, pour éviter que les époux ne s'inspirent mutuellement du dégoût, et qu'un mariage contracté dans de telles conditions ne tourne mal. On ne peut pas dire, dans ce cas, qu'une affliction fait encourir une punition, mais il en résulte simplement un dommage, et il n'y a point en cela d'injustice (1).

4° Quand un commerce illégitime a eu lieu entre le fiancé et la parente de sa fiancée, ou réciproquement, les fiançailles doivent être rompues. Comme il faut éviter le scandale, le bruit public suffit pour établir le fait; car les causes qui attendent à produire leurs effets dans l'avenir, sont empêchées de le faire, non-seulement par les obstacles qui existent déjà à l'instant où elles sont posées, mais encore par ceux qui surviendront dans la suite. Dès-lors donc l'affinité auroit constitué un empêchement au contrat des fiançailles, si elle eût existé lorsqu'il a été conclu, quand elle se rencontre avant le mariage, qui est sous quelque rapport un effet des fiançailles, elle empêche le premier contrat de produire cet effet. Cette rupture ne fait aucun tort à la partie innocente; elle lui est bien plutôt

(1) Tout changement notable survenu dans le corps, l'esprit ou les mœurs de l'une des parties depuis la conclusion des fiançailles, et qui auroit suffi, au jugement d'un homme prudent, pour en détourner, donne à l'autre partie le droit de résilier le contrat. Il en est de même du changement dans la fortune, lorsqu'un accident malheureux détruit la proportion qui exis-

---

sine aliquo peccato. Si autem per eum stetit quòd matrimonium non est completum, debet agere pœnitentiam de peccato fractæ promissionis, aut juramenti, si juramentum intervenerit, et contrahere potest cum alio, si vult, judicio Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quòd si ante contractum matrimonium aliquam gravem infirmitatem incurrat alter eorum inter quos sunt contracta sponsalia, quæ ipsum debilitet nimis, ut epilepsia vel paralysis; aut eum deformet, ut abscissio nasi vel orbitas oculorum, vel aliquid hujusmodi; aut quæ sit contra bonum prolis, utpote lepra, quæ solet prolem inficere, possunt sponsalia dirimi, ne sibi invicem displiceant, et matrimonium sic contractum malum exitum sortiatur. Nec pro pœna punitur aliquis, sed ex pœna damnum reportat; quod non est inconveniens.

Ad quartum dicendum, quòd si sponsus cognovit consanguineam sponsæ, vel è contra, tunc dirimi debent sponsalia. Et ad hoc probandum sola fama sufficit, propter scandalum vitandum; causæ enim quæ in futurum expectant effectus suos, impediuntur à suis effectibus, non solùm ex eo quod est, sed ex eo quod futurum est. Unde, sicut affinitas, si esset tempore contractûs sponsalium, impedivisset contractum illum, ita, si interveniat matrimonium, quod est effectus quidam sponsalium, prior contractus ab effectu suo impeditur. Nec in hoc aliquid detrahitur alteri, imò ei confertur, quia

avantageuse, puisqu'elle la dégage vis-à-vis d'une personne qui a encouru la haine de Dieu en commettant la fornication (1).

5° Quelques auteurs n'admettent pas ce cas. Mais ils ont contre eux une décrétale d'Innocent III, Extra *De sponsalib. et matrim.*, cap. *Præterea*, où il est dit : « On peut patiemment tolérer que les personnes qui ont contracté les fiançailles se dégagent mutuellement de leur promesse, comme le font ceux qui, ayant formé une société en s'engageant par contrat, se rendent ensuite leur parole. » Les auteurs dont nous parlons répondent que l'Eglise tolère cela pour empêcher qu'il n'arrive quelque chose de pire, plutôt qu'elle n'en fait un point de droit. Mais une pareille interprétation ne s'accorde guère avec l'exemple cité dans la décrétale. Il faut donc dire qu'il n'y a pas toujours de la légèreté à revenir sur une détermination précédemment prise, parce que, comme le dit la Sagesse, *Sap.*, IX, 14, « nos prévisions sont incertaines. »

6° Quoique les fiancés, en s'engageant par contrat, ne se soient pas encore donné des droits réciproques sur leurs corps, s'ils tombent dans la fornication, ils sont en droit de soupçonner que la fidélité qu'ils se devront dans le mariage ne sera pas gardée. Ils peuvent donc se mettre en garde l'un contre l'autre, en rompant les fiançailles.

7° Cet argument seroit bon, si les deux contrats étoient de même nature. Mais le second contrat, celui du mariage, est plus fort que le premier, et, par conséquent, il le rompt.

toit, sous ce rapport, entre les fiancés. Si cependant ce changement consiste en une augmentation considérable et imprévue dans les biens de l'une des parties, a-t-elle une raison suffisante pour rompre son engagement? Nous pensons qu'elle le peut, si la différence est telle qu'elle auroit empêché les fiançailles; mais la justice exige que l'autre partie reçoive une indemnité convenable.

(1) Personne ne doit profiter de sa faute. Dans le cas proposé ici, la rupture des fiançailles est une peine pour la partie coupable, et un avantage pour la partie innocente. Si cependant celle-ci exigeoit l'exécution de la promesse, saint Liguori et d'autres théologiens pensent que l'autre seroit tenue de demander à ses frais la dispense nécessaire; car l'obligation ne seroit que suspendue, puisqu'elle pourroit être remplie. Il n'est point douteux qu'il en doit être ainsi quand la faute de la partie coupable n'a pas produit d'empêchement dirimant. Les droits de la partie innocente restent entiers. Si toutes les deux sont tombées dans la même infidélité, ni l'une ni l'autre n'est déliée, puisque le tort est égal des deux côtés, et qu'il y a compensation.

absolvitur ab eo qui per fornicationem se Deo odiosum reddidit.

Ad quintum dicendum, quòd quidam non recipiunt istum casum. Sed contra eos est Decretalis quæ expressè dicit : « Ad instar (inquit) eorum qui societatem interpositione fidei contrahunt, et postea eamdem sibi remittunt, potest in patientia tolerari, si mutuò se absolvunt, qui sponsalia contraxerunt. » Sed ad hoc dicunt quòd Ecclesia magis hoc sustinet ne pejus eveniat, quàm hoc sit de jure. Sed hoc non videtur exemplo convenire quod Decretalis adducit. Et ideo dicendum quòd non semper est levitatis retractare quæ priùs firmata sunt, quia « incertæ sunt providentiæ nostræ, » ut dicitur in lib. *Sapient.* (cap. 9).

Ad sextum dicendum, quòd, quamvis nondum dederint sibi mutuò potestatem corporis sponsalia contrahentes, tamen ex hoc efficiuntur sibi invicem suspecti de non servanda fide in futurum. Et ideo potest sibi præcavere unus contra alium, sponsalia dirimendo.

Ad septimum dicendum, quòd ratio illa teneret, si esset unius rationis uterque contractus. Sed secundus contractus matrimonii est fortior primo, et ideo solvit ipsum.

8° Quoique la promesse faite avant l'âge fixé ne constitue pas de vraies fiançailles, elle en est cependant une sorte. Lorsque l'âge déterminé est arrivé, pour ne pas paroître ratifier ces fiançailles, et pour le bon exemple, il faut demander que l'Eglise en prononce la rupture par un jugement.

QUESTION XLIV.

De la définition du mariage.

Il faut traiter ici de l'essence du mariage.

On demande trois choses sur ce point : 1° Le mariage est-il du genre de l'union ? 2° Porte-t-il le nom qui lui convient ? 3° Le définit-on convenablement ?

ARTICLE I.

Le mariage est-il du genre de l'union ?

Il paroît que le mariage n'est pas du genre de l'union. 1° Le lien qui lie deux choses diffère de l'union comme la cause diffère de l'effet. Or, le mariage est un lien, et il lie ceux qu'il unit. Il n'est donc pas du genre de l'union.

2° Tout sacrement est un signe sensible. Or, aucune relation n'est un accident sensible. Dès-lors donc que le mariage est un sacrement, il n'est pas du genre de la relation, ni, par conséquent, du genre de l'union.

Ad octavum dicendum, quòd quamvis non fuerint vera sponsalia, tamen fuit ibi quidam sponsalium modus. Et ideo, ne videatur approbare ad annos legitimos veniens, debet petere solutionem sponsalium judicio Ecclesiæ faciendam, propter bonum exemplum.

QUÆSTIO XLIV.

De matrimonii definitione, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de ratione matrimonii.

Circa quod quæruntur tria (1) : 1° Utrùm matrimonium sit in genere conjunctionis. 2° Utrùm convenienter nominetur. 3° Utrùm convenienter definiatur.

ARTICULUS I.

Utrùm matrimonium sit in genere conjunctionis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd matrimonium non sit in genere conjunctionis. Quia vinculum quo aliqua ligantur, differt à conjunctione ipsa, sicut causa ab effectu. Sed matrimonium est vinculum quoddam, quo juncti matrimonio ligantur. Ergo non est in genere conjunctionis.

2. Præterea, omne sacramentum est sensibile signum. Sed nulla relatio est accidens sensibile. Ergo matrimonium, cùm sit sacramentum, non est in genere relationis; et ita nec in genere conjunctionis.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1 et seqq.

3° L'union est une relation d'équipollence (1) et aussi d'égalité. Or, Avicenne le remarque, la relation d'égalité n'est pas numériquement une dans chacun des extrêmes. Donc l'union n'est pas non plus numériquement une; et, conséquemment, si le mariage est du genre de l'union, l'union des deux époux ne constitue pas un seul mariage.

Mais, au contraire, la relation est ce en vertu de quoi deux choses sont réciproquement en rapport. Or, le mariage établit ce rapport réciproque; car on appelle l'homme le mari de l'épouse, et la femme l'épouse du mari. Le mariage est donc du genre de la relation, et il n'est pas autre chose qu'une union.

L'union seule peut faire de deux choses une seule chose. Or, tel est l'effet du mariage, puisqu'il est dit dans la *Génèse*, II, 24 : « Ils seront deux dans une seule chair. » Donc le mariage est du genre de l'union.

(Conclusion.—Le mariage est une union du mari et de l'épouse, contractée en vue d'une fin unique, qui est la génération et l'éducation des enfants, et aussi pour établir entre eux la communauté de la vie domestique.)

L'union implique la réalisation d'une certaine unité, et toutes les fois, par conséquent, qu'une unité résulte de plusieurs choses, il y a union. Or, les choses qui sont coordonnées en vue d'une fin unique, sont unies par rapport à cette fin : par exemple, plusieurs hommes s'unissent pour faire ensemble le même service militaire ou exercer le même négoce, et nous les appelons, à raison des rapports formés entre eux, des compagnons d'armes ou des associés. Puis donc que le mariage coordonne des personnes déterminées en vue de la génération et de l'éducation des en-

(1) L'équipollence est une relation mutuelle. Le rapport qui lui sert de fondement est de même nature dans les deux termes, et reçoit la même dénomination : telle est la blancheur considérée dans deux sujets quelconques. La non-équipollence est la relation mutuelle opposée. Elle est fondée sur deux rapports d'espèce différente, et qui n'ont pas une dénomination commune. On peut donner pour exemple la relation du père avec le fils. Elle suppose la paternité, qui est le rapport du père au fils, et la filiation qui est le rapport du fils au père. Ces deux rapports ne sont pas de la même espèce, et prennent des noms différents.

---

3. Præterea, conjunctio est relatio æquiparantiæ, sicut et æqualitatis. Sed non est una numero æqualitatis relatio in utroque extremorum, ut Avicenna dicit. Ergo nec una conjunctio; et sic, si matrimonium est in genere conjunctionis, non est unum tantùm matrimonium inter duos conjuges.

Sed contra, relatio est secundùm quam aliqua ad invicem referuntur. Sed secundùm matrimonium aliqua ad invicem referuntur; dicitur enim maritus *vir uxoris*, et uxor *mariti uxor*. Ergo matrimonium est in genere relationis, nec est aliud quàm conjunctio.

Præterea, unio duorum ad aliquid unum non fit nisi secundùm conjunctionem. Hoc autem fit per matrimonium, ut patet *Genes.*, II : « Erunt duo in carne una. » Ergo matrimonium est in genere conjunctionis.

(Conclusio.—Matrimonium conjunctio quædam est viri et uxoris, ad unam generationem et prolis educationem, et ad unam vitam domesticam.)

Respondeo dicendum, quòd conjunctio adunationem quamdam importat; unde ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio. Ea autem quæ ordinantur ad aliquod unum, dicuntur in ordine ad illud adunari, sicut multi homines adunantur ad unam militiam vel negotiationem exequendam, ex qua dicuntur *commilitones* ad invicem, vel *socii negotiationis*. Et ideo, cùm per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem

fants, qui est une fin unique, et aussi pour établir entre elles la communauté indivisible de la vie domestique, le mariage constitue évidemment une union, à raison de laquelle on donne aux deux parties unies les noms de mari et d'épouse. Cette union s'appelle le mariage, parce qu'elle a pour fin unique celle que nous venons d'indiquer; quant à l'union des corps et des ames, elle est une conséquence du mariage.

Je réponds aux arguments : 1° Le lien du mariage lie les époux formellement, mais non effectivement ou physiquement. Il n'est donc point nécessaire qu'il soit distinct de l'union.

2° Bien que la relation ne soit pas un accident sensible, ses causes peuvent cependant tomber sous les sens. Il n'est pas nécessaire que ce qui, dans les sacrements, est à la fois chose et sacrement, soit sensible ; car l'union dont nous parlons a ce double caractère dans le sacrement du mariage ; mais les paroles qui expriment le consentement, lesquelles ne sont que sacrement, et produisent l'union comme cause efficiente, sont sensibles.

3° La relation est fondée sur deux choses : la première est sa cause ; par exemple, la ressemblance a pour fondement la qualité ; la seconde est son sujet ; ainsi cette même relation repose sur les êtres semblables. L'unité et la distinction de la relation sont basées sur ces deux principes. Comme donc la qualité, qui est le fondement de la ressemblance, n'est pas numériquement, mais spécifiquement identique dans chacun des deux termes semblables, et il en est de même de l'égalité, l'égalité et la ressemblance sont numériquement distinctes, sous tous rapports, dans chacun des êtres qui se ressemblent et sont égaux. Or, en ce qui tient à sa cause, la relation qui constitue le mariage, est une dans chacun des extrêmes, parce qu'elle a pour fin la génération, qui est numériquement identique ; mais elle est numériquement distincte en ce qui regarde le

---

prolis, et iterum ad unam vitam domesticam, constat quòd in matrimonio est aliqua conjunctio, secundùm quam dicitur *maritus* et *uxor*. Et talis conjunctio, ex hoc quòd ordinentur ad aliquid unum, est matrimonium ; conjunctio autem corporum et animorum ad matrimonium consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd matrimonium est vinculum quo ligantur formaliter, non effectivè. Et ideo non oportet quòd sit aliud à conjunctione.

Ad secundum dicendum, quòd, quamvis ipsa relatio non sit sensibile accidens, tamen causæ ejus possunt esse sensibiles. Nec in sacramento requiritur quòd sit sensibile illud quod est *res et sacramentum* ; hoc enim modo se habet in hoc sacramento prædicta conjunctio. Sed verba exprimentia consensum, quæ sunt *sacramentum* tantùm et causa prædictæ conjunctionis, sunt sensibilia.

Ad tertium dicendum, quòd relatio fundatur in aliquo sicut in causa, ut similitudo in qualitate, et in aliquo sicut in subjecto, ut in ipsis similibus ; et ex utraque parte potest attendi unitas et diversitas ipsius. Quia ergo in similitudine non est eadem qualitas numero, sed specie (in utroque simili, et iterum subjecta similitudinis sunt duo numero, et similiter est de æqualitate), ideo et æqualitas et similitudo omnibus modis est alia numero in utroque similium et æqualium. Sed relatio quæ est matrimonium, ex una parte habet unitatem in utroque extremorum, scilicet ex parte causæ, quia ad eamdem numero generationem ordinatur ; sed ex parte subjecti habet diversitatem secundùm numerum. Et ideo hæc relatio est una et mul-

sujet. Cette relation est donc une et multiple : les noms d'*épouse* et de *mari* indiquent que sa multiplicité provient du sujet, et le mot *mariage* exprime son unité.

ARTICLE II.

Le mariage porte-t-il le nom qui lui convient?

Il paroît que l'union matrimoniale ne porte pas le nom qui lui convient. 1° La dénomination des choses doit dériver de ce qu'il y a en elles de plus noble. Or, le père est supérieur à la mère. Leur union devroit donc tirer son nom du père plutôt que de la mère.

2° La dénomination doit encore dériver de l'essence de la chose; car, selon le Philosophe, « la définition est l'essence de la chose exprimée par le nom. » Or, les noces ne sont pas de l'essence du mariage. On ne doit donc pas lui donner le nom de noces.

3° On ne peut pas donner comme nom propre à l'espèce une dénomination qui appartient au genre. Or, l'union est le genre où se trouve placé le mariage. On ne peut donc pas l'appeler proprement l'union conjugale.

Mais l'usage général prouve le contraire.

(Conclusion. — Comme c'est principalement la mère qui est chargée d'élever les enfants, le nom d'union matrimoniale convient à ce sacrement, parce que le mot latin *matrimonium* équivaut à office de la mère. On peut très-bien aussi l'appeler les noces, puisque l'on met un voile sur la tête des époux dans la célébration des épousailles. Il se nomme encore l'union conjugale, à raison du lien qu'il établit entre l'homme et la femme.)

Trois choses sont à considérer dans le mariage : D'abord son essence, qui consiste dans l'union; on l'appelle pour cela l'union conjugale. Ensuite sa cause, qui est la cérémonie des épousailles : sous ce rapport, il prend le nom de noces, du verbe latin *nubere*, parce que dans la célébra-

---

tiplex; et secundùm quòd est multiplex ex parte subjecti, significatur his nominibus, *uxor* et *maritus;* secundùm autem quòd est una, significatur hoc nomine, *matrimonium*.

ARTICULUS II.

Utrùm matrimonium convenienter nominetur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd matrimonium inconvenienter nominetur. Quia denominatio debet fieri à digniori. Sed pater dignior est matre. Ergo magis debet denominari à patre quàm à matre conjunctio utriusque.

2. Præterea, res debent denominari ab eo quod est de essentia sua, quia « ratio quam significat nomen, est definitio, » ut dicitur in IV. *Metaphys.* (text. 18). Sed nuptiæ non sunt de essentia matrimonii. Ergo non debet matrimonium *nuptiæ* appellari.

3. Præterea, species non potest proprio nomine nominari ab eo quod est generis. Sed conjunctio est genus ad matrimonium. Ergo non potest propriè conjugium nominari.

Sed in contrarium est communis usus loquentium.

(Conclusio. — Cùm matri maximè incumbat educandæ prolis officium, rectè hoc sacramentum, *matrimonium*, quasi *matris munium* dicitur; et propter desponsationem, in cujus solemnitate capita nubentium velantur, rectè *nuptiæ* dicuntur; ac denique propter viri mulierisque conjunctionem, *conjugium*.)

Respondeo dicendum, quòd in matrimonio est tria considerare: primò essentiam ipsius, quæ est conjunctio, et secundùm hoc nominatur *conjugium;* secundò causam ejus, quæ est desponsatio, et secundùm hoc vocatur *nuptiæ*,

tion des épousailles, où se conclut le mariage, on met un voile sur la tête des époux. Enfin son effet, ou l'enfant né de cette union. Saint Augustin dit que le nom d'union matrimoniale a été donné au mariage, parce que la femme ne doit pas se proposer autre chose, en se mariant, que de devenir mère. Le mot latin *matrimonium* équivaut encore à office ou fonction de la mère, parce que c'est surtout sur les femmes que retombe la charge d'élever les enfants. Il a également la signification de *matrem muniens*, ce qui veut dire que la mère a désormais dans la personne du mari un défenseur et un protecteur. On peut aussi le décomposer en ces deux mots, *matrem monens ;* car il avertit l'épouse de ne point abandonner son mari pour s'attacher à un autre homme. On en tireroit encore ces autres mots, *materia unius*, en prenant pour étymologie μόνος et *materia*, puisque l'union conjugale a pour fin la production matérielle d'enfants qui constituent une unité. Saint Isidore ajoute que ce même mot est formé de *mater* et de *natus*, parce que le mariage rend la femme mère de l'enfant qu'elle met au monde.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique le père soit supérieur à la mère, les devoirs de la mère sont cependant plus étendus que ceux du père dans l'éducation de l'enfant. On peut dire encore que la femme a été créée principalement pour aider l'homme à donner aux enfants les soins nécessaires, et que l'homme n'est pas positivement destiné à cela. La mère a donc plus de place que le père dans ce qui constitue le mariage.

2° On connoît quelquefois l'essence d'une chose par ses accidents. On peut donc aussi lui donner une dénomination tirée des accidents, puisque le nom ne s'emploie que pour faire connoître la chose.

3° L'espèce tire quelquefois sa dénomination d'une chose qui appartient au genre, et cela pour deux raisons. C'est d'abord parce que l'espèce est imparfaite, ce qui a lieu quand elle a complètement l'essence du genre, mais sans rien avoir de plus qui lui donne une excellence particulière :

à nubo, quia in ipsa solemnitate desponsationis, qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur; tertiò effectum, qui est proles, et sic dicitur *matrimonium* (ut Augustinus dicit, *Contra Faustum*), ex hoc quòd mulier non debeat ob aliud nubere, nisi ut sit mater. Potest etiam *matrimonium* quasi *matris munium*, id est officium, dici, quia feminis maximè incumbit educandæ prolis officium. Vel dicitur *matrimonium* quasi *matrem muniens*, quia jam habet quo defendatur et muniatur, scilicet virum. Vel dicitur *matrimonium* quasi *matrem monens*, ne virum relinquat alteri adhærens. Vel dicitur *matrimonium* quasi *materia unius*, quia in eo fit conjunctio ad unam prolem materialiter inducendam, ut dicatur *matrimonium* à *monos* et *materia*. Vel dicitur *matrimonium*, ut Isidorus dicit (*De eccles. offic.*, II, 19), à matre et nato, quia per matrimonium efficitur aliqua mater nati.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis pater sit dignior quàm mater, tamen circa prolem magis officiosa mater est quàm pater. Vel dicendum quòd mulier ad hoc principaliter facta est, ut sit homini in adjutorium prolis, non autem vir propter hoc factus est. Unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quàm pater.

Ad secundum dicendum, quòd aliquando essentialia cognoscuntur per accidentalia; et ideo etiam per accidentalia aliqua nominari possunt, cùm nomen detur causà rei innotescendæ.

Ad tertium dicendum, quòd aliquando species nominatur ab eo quod est generis, propter imperfectionem speciei, quando scilicet completè habet generis rationem, nec tamen aliquid addit quod ad dignitatem pertineat; sicut pro-

le propre accidentel, par exemple, conserve le nom de propre, qu'il a en commun avec la définition. La même chose provient encore de la perfection de l'espèce, savoir lorsqu'une seule espèce possède complètement, à l'exclusion des autres, l'essence du genre. Ainsi, l'animal tire son nom du mot ame, en latin *anima*; or, il y a une ame dans tous les corps animés, puisque le genre animal comprend tous ces corps; cependant l'animation n'est pas parfaite dans les êtres animés qui ne sont pas des animaux. Il en est de même pour le cas présent. L'union que le mariage établit entre l'homme et la femme est la plus parfaite possible, puisqu'elle existe à la fois entre les ames et les corps. C'est pour cela qu'on l'appelle l'union conjugale.

ARTICLE III.

Le Maître des Sentences a-t-il convenablement défini le mariage?

Il paroît que la définition du mariage donnée par le Maître ne convient pas. 1° Le mariage doit entrer dans la définition du mari, puisque le mari est un homme uni à une femme par le mariage. Or, l'union maritale entre aussi dans la définition du mariage. Ces définitions font donc une sorte de cercle vicieux.

2° De même que le mariage fait d'un homme le mari d'une femme, il fait aussi de cette femme l'épouse de cet homme. On ne doit donc pas plus l'appeler union maritale qu'union de l'épouse.

3° La communauté de vie est dans le genre des mœurs. Or, les personnes unies par le mariage sont souvent de mœurs bien différentes. On ne doit donc pas mettre dans la définition du mariage que « il maintient entre les époux une communauté de vie indissoluble. »

4° On trouve encore d'autres définitions du mariage. Selon Hugues de

---

prium accidentale retinet nomen proprii, quod ipsi et definitioni est commune. Aliquando autem propter perfectionem, quando in una specié completè invenitur ratio generis, et non in alia; sicut animal denominatur ab anima, quæ competit animato corpori, quod est genus animalis; sed animatio non invenitur perfectè in animatis quæ non sunt animalia. Et similiter est in proposito, quia conjunctio viri ad mulierem per matrimonium est maxima, cùm sit et animarum et corporum. Et ideo *conjugium* nominatur.

ARTICULUS III.

Utrùm matrimonium convenienter definiatur in littera.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter definiatur in littera. Quia in mariti definitione oportet quòd matrimonium ponatur, quia « maritus est, qui est mulieri junctus matrimonio. » Sed maritalis conjunctio ponitur in definitione matrimonii. Ergo videtur quòd sit circulatio in definitionibus istis.

2. Præterea, per matrimonium sicut vir efficitur *maritus mulieris*, ita et mulier *uxor viri*. Ergo non magis deberet dici conjunctio *maritalis* quàm *uxoris*.

3. Præterea, consuetudo ad genus moris pertinet. Sed frequenter matrimonio juncti sunt valdè moribus diversi. Ergo non debet poni in definitione matrimonii, « individuam vitæ consuetudinem retinens. »

4. Præterea, inveniuntur aliæ definitiones de matrimonio datæ. Quia, secundùm Hugonem (1),

(1) Pauló aliter lib. II *De Sacramentis*, part. XI, cap. 4, ubi dicit quòd matrimonium est legitimus consensus, hoc est inter legitimas personas, et legitimè factus ad individuam vitæ

Saint-Victor, *De Sacram.*, lib. II, part. XI, cap. 4, « le mariage est le légitime consentement donné à leur union par deux personnes aptes. » D'autres le définissent « l'association pour une vie commune et la communauté du droit divin et humain. » On demande en quoi diffèrent ces définitions.

(CONCLUSION. — Selon la définition du Maître des Sentences, le mariage est l'union maritale de l'homme et de la femme, contractée entre des personnes aptes, et maintenant entre elles une indissoluble communauté de vie.)

Nous venons de dire qu'il faut considérer trois choses dans le mariage : sa cause, son essence et son effet. Chacune des trois définitions qu'on a données du mariage le considère sous un de ces trois rapports. Celle de Hugues de Saint-Victor tombe sur la cause, qui est le consentement, et elle est claire par elle-même. La définition du Maître exprime l'essence du mariage, c'est-à-dire l'union. Ces mots : « Entre des personnes aptes, » déterminent le sujet. L'adjectif « marital » indique une différence qui ramène l'union à son espèce ; car, comme le mariage est une union qui a pour fin une chose constituant une unité, cette fin, qui consiste en la chose qui regarde le mari, fait rentrer l'union dans l'espèce à laquelle elle appartient. Il est dit encore que la communauté de vie qu'établit le mariage est indissoluble, pour faire connoître la vertu que possède cette union et qui consiste dans l'indissolubilité. La troisième définition énonce l'effet que le mariage est destiné à produire, savoir la communauté de vie pour les affaires domestiques. Parce que toute communauté est réglée par une loi, elle mentionne le droit divin et le droit humain comme étant la double règle de la communauté formée par le mariage. Quant aux autres associations, telles que celles qui se font en vue du négoce et de la guerre, le droit humain seul les établit.

« matrimonium est duarum idonearum personarum legitimus de conjunctione consensus. » Secundùm quosdam autem, « matrimonium est consortium communis vitæ, et communicatio divini et humani juris. » Et quæritur qualiter hæ definitiones differant.

(CONCLUSIO. — Matrimonium est quædam indissolubilis maritalis conjunctio inter legitimas personas, individuam vitæ consuetudinem retinens.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut suprà dictum est, in matrimonio tria considerantur; scilicet: causa ipsius, et essentia ejus, et effectus. Et secundùm hoc tres definitiones inveniuntur de matrimonio datæ. Nam definitio Hugonis tangit causam, scilicet consensum, et est per se nota. Definitio autem in littera (IV. *Sentent.*, dist. 27) posita tangit essentiam matrimonii, scilicet *conjunctionem*, et addit determinatum subjectum, in hoc quod dicit, « inter legitimas personas. » Ponit etiam differentiam contrahentem ad speciem, in hoc quod dicit, « maritalis, » quia, cùm matrimonium sit conjunctio in ordine ad aliquid unum, talis conjunctio in speciem trahitur per illud ad quod ordinatur, et hoc est id quod ad maritum pertinet. Ponit etiam virtutem hujus conjunctionis, quia indissolubilis est, in hoc quod dicit, « individuam, » etc. Sed alia definitio tangit effectum ad quem ordinatur matrimonium, scilicet « vitam communem in rebus domesticis. » Et quia omnis communicatio aliqua lege ordinatur, ideo ponitur ordinativum istius communicationis, scilicet jus divinum et humanum; aliæ autem communicationes, ut negotiantium et militantium, solo jure humano institutæ sunt.

consuetudinem conservandam. Sequentem verò habet Raymundus, tit. *De matrimonio*, et eam refert ex ff. *De ritu nuptiali*, lege I.

Je réponds aux arguments : 1° Il arrive quelquefois que les choses qui ont la priorité, et dont on doit tirer la définition, ne sont pas connues par rapport à nous, et nous mettons alors dans la définition d'autres choses qui ont pour nous une priorité relative, bien que, absolument, elles soient postérieures dans l'ordre logique. Ainsi, quoique l'adjectif *quel* dérive du substantif *qualité*, Aristote le fait entrer dans sa définition de la qualité, que voici : « La qualité est ce qui fait connoître *quels* nous sommes. » C'est pour la même raison que l'union maritale entre dans la définition du mariage. Elle signifie que le mariage est une union qui a pour fin ce qu'exige l'office du mari; et cela ne pouvoit pas s'exprimer par un nom employé seul.

2° Nous avons dit, dans l'article précédent, que cette différence fait connoître la fin de l'union. Et parce que, selon la doctrine de l'Apôtre, I. *Cor.*, XI, 9, « l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme, » il faut tirer la différence de l'homme plutôt que de la femme.

3° Comme l'acte particulier de tel ou tel individu ne regarde pas la vie civile, qui n'est intéressée qu'à ce qui touche aux intérêts communs de la société, la vie conjugale n'est de même qu'une association ayant pour but de mettre pareillement en commun les intérêts qui s'y rattachent. En ce qui concerne cette vie donc, la communauté établie entre les époux reste toujours indivisible, bien qu'elle soit divisible quand il s'agit de leurs actes particuliers.

4° Ce qui précède répond à la quatrième objection.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquando priora, ex quibus debet dari definitio, non sunt nota quoad nos. Et ideo in definitione aliquorum ponuntur aliqua posteriora simpliciter, quæ sunt priora quoad nos; sicut in definitione qualitatis ponitur *quale* à Philosopho, cùm dicit : « Qualitas est secundùm quam quales esse dicimur. » Et ita etiam hìc in definitione matrimonii, ponitur *conjunctio maritalis* ut sit sensus quòd « matrimonium est conjunctio ad ea quæ mariti officium requirit, » quæ non poterant uno nomine exprimi.

Ad secundum dicendum, quòd per hanc differentiam tangitur finis conjunctionis, ut dictum est. Et quia, ut dicit Apostolus, « vir non est propter mulierem, sed mulier propter virum, » ideo hæc differentia potiùs debet sumi à viro quàm à muliere.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut vita civilis non importat actum singularem hujus vel illius, sed ea quæ ad communicationem civilem pertinent, ita vita conjugalis nihil aliud est quàm conversatio ad communicationem talem pertinens. Et ideo, quantùm ad hanc vitam, semper in conjugibus consuetudo est individua, quamvis sit divisa quantùm ad actus singulares utriusque.

Ad quartum patet solutio ex dictis.

QUESTION XLV.

Du consentement considéré en lui-même.

Occupons-nous maintenant du consentement au mariage. Nous traiterons : 1° Du consentement pris en lui-même. 2° Du consentement confirmé par un serment ou par des rapports charnels. 3° Du consentement forcé et conditionnel. 4° De l'objet du consentement.

Il y a cinq questions à résoudre sur le premier point : 1° Le consentement est-il la cause efficiente du mariage? 2° Est-il nécessaire de l'exprimer par des paroles? 3° Le consentement exprimé par des paroles dites au futur produit-il le mariage? 4° Lorsque le consentement intérieur fait défaut, le consentement exprimé par des paroles dites au présent produit-il extérieurement un vrai mariage? 5° Le consentement donné secrètement par des paroles dites au présent, produit-il le mariage?

ARTICLE I.

Le consentement est-il la cause efficiente du mariage?

Il paroît que le consentement n'est pas la cause efficiente du mariage. 1° Les sacrements n'existent pas par la volonté de l'homme, mais, nous l'avons prouvé, ils sont d'institution divine. Or, le consentement est du domaine de la volonté humaine. Il ne produit donc pas plus le mariage que les autres sacrements.

2° Rien n'est cause de soi-même. Or, le mariage ne paroît pas être autre chose que le consentement, puisque c'est le consentement qui est le sym-

---

QUÆSTIO XLV.

De consensu matrimonii secundùm se, in quinque articulos divisa.

Consequenter considerandum est de consensu. Ubi primò agendum est de ipso consensu secundùm se considerato. Secundò, de consensu juramento vel carnali copula firmato. Tertiò, de consensu coacto et conditionato. Quartò, de objecto consensus.

Circa primum quæruntur quinque (1): 1° Utrùm consensus sit causa efficiens matrimonii. 2° Utrùm oporteat consensum per verba exprimi. 3° Utrùm consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium. 4° Utrùm consensus per verba de præsenti expressus, si desit interior consensus, exteriùs faciat verum matrimonium. 5° Utrùm consensus in occulto factus per verba de præsenti, faciat matrimonium.

ARTICULUS I.

Utrùm consensus sit causa efficiens matrimonii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd consensus non sit causa efficiens matrimonii. Sacramenta enim non sunt à voluntate humana, sed ab institutione divina (ut ostensum est III. part., qu. 64, art. 2). Sed consensus ad voluntatem humanam pertinet. Ergo non est causa matrimonii, sicut nec aliorum sacramentorum.

2. Præterea, « idem non est causa sui ipsius. » Sed matrimonium nihil aliud videtur esse quàm consensus, quia consensus ipse si-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1 et seqq.

bole de l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise. Il n'est donc pas la cause efficiente du mariage.

3° Pour un effet unique, il ne faut qu'une cause. Or, nous avons vu qu'un seul mariage existe entre deux personnes, et les consentements de ces deux personnes sont distincts, puisqu'ils viennent de deux sources distinctes et ont des objets distincts; car d'un côté il y a un consentement qui accepte le mari, et de l'autre côté un consentement qui accepte l'épouse. Ce n'est donc pas le mutuel consentement qui produit le mariage.

Mais on lit, au contraire, dans un ouvrage imparfait sur saint Matthieu, faussement attribué à saint Chrysostôme, *Homil.* XXXII : « Ce n'est pas l'union charnelle, mais la volonté qui fait le mariage. »

Une personne n'acquiert un droit sur une chose dont une autre a la libre disposition, que par le consentement de celle-ci. Or, saint Paul enseigne, I. *Corinth.*, VII, 4, que chacun des époux acquiert, par le mariage, un droit sur le corps de son conjoint, et ce droit est conféré par le consentement, puisqu'ils avoient auparavant tous les deux la libre disposition de leur corps. C'est donc le consentement qui fait le mariage.

(Conclusion. — Puisque l'union conjugale se forme de la même manière que les obligations des contrats matériels, lesquelles résultent d'un consentement mutuel, il suit de là que cette union n'est point produite sans le consentement mutuel de l'homme et de la femme.)

Il y a dans tous les sacrements une opération spirituelle, qui se fait par le moyen d'une opération matérielle, et celle-ci est le signe de celle-là : dans le baptême, par exemple, c'est l'ablution du corps qui produit l'ablution intérieure de l'ame. Comme donc il y a dans le mariage une union spirituelle, puisqu'il est un sacrement, et une union matérielle, puisque le mariage est un devoir naturel, et, pour ainsi dire, une fonction de la

---

gnificat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo consensus non est causa matrimonii.

3. Præterea, unius debet esse una causa. Sed matrimonium inter duos est unum, ut dictum est (qu. 44, art. 1). Consensus autem duorum sunt diversi, quia et diversorum sunt, et in diversa; ab una enim parte est consensus in virum, ex alia in uxorem. Ergo mutuus consensus non est causa matrimonii.

Sed contra est, quod Chrysostomus dicit : « Matrimonium non facit coitus, sed voluntas. »

Præterea, unus non accipit potestatem in eo quod est liberè alterius, nisi per ejus consensum. Sed per matrimonium accipit uterque conjugum potestatem in corpus alterius, ut patet I. *Cor.*, VII, cùm priùs uterque liberam potestatem sui corporis haberet. Ergo consensus facit matrimonium.

(Conclusio. — Cùm conjunctio matrimonialis fiat ad modum obligationis in contractibus materialibus, qui per mutuum consensum fiunt, consequens est nec matrimonialem conjunctionem absque mutuo viri et mulieris consensu fieri.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio, mediante materiali operatione, quæ eam significat; sicut per ablutionem corporalem, in baptismo, fit ablutio interior spiritualis. Unde, cùm in matrimonio sit quædam spiritualis conjunctio, in quantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundùm quòd est in officium naturæ et civilis vitæ, oportet quòd

vie civile, la puissance divine doit produire la première au moyen de la seconde. Par conséquent, si les unions ou associations qui résultent des contrats matériels s'établissent par le consentement mutuel des parties, il faut aussi que l'union conjugale se forme de la même manière (1).

Je réponds aux arguments : 1° La puissance divine est la première

(1) Ici se place naturellement la question du ministre du sacrement de mariage. Saint Thomas ne l'a pas explicitement traitée, parce qu'elle se trouve résolue ici, et qu'aucune controverse sérieuse n'avoit encore été soulevée sur ce point. Melchior Cano, qui assista au concile de Trente, enseigna le premier et s'efforça de prouver que le prêtre est le ministre du sacrement de mariage. Il cita, mais à tort, comme ayant professé cette opinion, Guillaume de Paris et Paludanus, qui lui sont ouvertement opposés. L'honneur de cette découverte revient donc tout entier à ce théologien, et c'est déjà un grave préjugé contre sa thèse ; car il est difficile d'admettre que jusqu'au seizième siècle l'Eglise n'ait pas eu la vraie notion du mariage. Un certain nombre d'auteurs, dont les principaux sont Estius, Sylvius, Juenin et Tournély, ont embrassé le sentiment de Melchior Cano ; et il est permis de s'en étonner, lorsqu'on voit combien sont foibles les preuves qu'ils produisent. Nous les examinerons après avoir établi la doctrine contraire.

Il est très-certain que Jésus-Christ n'a pas changé l'essence du mariage, mais qu'il lui a seulement conféré un caractère sacré, en l'élevant à la dignité de sacrement, pour en faire le symbole de sa propre union avec l'Eglise. Or, le mariage n'a jamais été qu'une union résultant d'un contrat. Seulement cette union étoit purement naturelle, et maintenant, tout en restant intrinséquemment ce qu'elle étoit, puisque sa fin directe n'a pas changé, elle est devenue surnaturelle par sa signification, c'est-à-dire que Notre-Seigneur, en lui conférant accidentellement un nouveau caractère, en a fait un sacrement, et lui a donné, comme aux autres sacrements, la vertu de produire la grace. Nous disons que l'union qui constitue le mariage, et, par conséquent, le sacrement, résulte d'un contrat. Mais le contrat lui-même consiste dans l'échange du libre consentement des parties, que nous supposons aptes à s'engager. La cause efficiente du contrat sera donc le ministre du sacrement. Or, dans le contrat de mariage, comme dans tout contrat, il faut nécessairement deux causes efficientes, puisque le consentement doit être mutuel. Les parties contractantes sont donc les ministres du sacrement, et ceux qui, avant la loi de grace, ne faisoient qu'un contrat, font maintenant, par un seul acte, un contrat et un sacrement. — De plus, pourquoi Jésus-Christ a-t-il voulu faire du mariage un sacrement ? Uniquement parce que la double union des corps et des cœurs en fait la fidèle image de l'union du Fils de Dieu avec l'humanité, par l'incarnation, et de son union avec l'Eglise, par la charité. Or, ce n'est pas la bénédiction du prêtre, mais le consentement des époux qui produit cette double union, en laquelle consiste le sacrement. Les contractants sont donc les véritables et seuls ministres du sacrement.

L'Eglise professe certainement cette doctrine, et elle a toujours agi en conséquence dans la décision des causes matrimoniales. Il est dit positivement dans le *Décret aux Arméniens* : « Le septième sacrement est le mariage, qui est le signe de l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise, conformément à ce que dit l'Apôtre : « Ce sacrement est grand ; je veux dire en Jésus-Christ et l'Eglise. » La cause efficiente du mariage est le mutuel consentement, et, régulièrement, il est exprimé au présent par paroles. » Ceci est très-clair. Le contrat naturel n'est point distingué du sacrement, et même le mariage n'est considéré ici que comme sacrement. Puisque c'est le consentement qui fait le mariage, les contractants sont donc évidemment les ministres du sacrement. — L'adverbe *régulièrement* signifie que, dans des cas exceptionnels, le consentement peut être exprimé par écrit ou par signes.

Le concile de Trente est, s'il se peut, plus formel encore, et condamne implicitement l'opinion de Melchior Cano. On sait qu'il y a deux sortes de mariage : le mariage vrai et le mariage *ratum*. (Nous n'essayons pas de traduire ce dernier adjectif ; il n'a pas de correspondant exact dans notre langue). Cette distinction est consacrée par le droit, et elle a été formulée

---

mediante materiali fiat spiritualis, virtute divina. Unde, cùm conjunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quòd hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio.

Ad primum ergo dicendum, quòd sacramen-

cause des sacrements, et elle s'en sert pour opérer notre salut. Les causes secondes ou instrumentales sont les opérations matérielles, qui tirent leur efficacité de l'institution divine. Ainsi donc, le consentement est la cause efficiente du mariage.

2° Le mariage n'est pas le consentement lui-même, mais l'union de

par Innocent III dans le chapitre *Quanto, De divortiis*, Extra, lib. IV, tit. 19, en ces termes : « Quoiqu'il existe chez les infidèles un vrai mariage, il n'est cependant pas *ratum*, mais celui des fidèles est vrai et *ratum*, parce que, une fois reçu, le sacrement de la foi (ou le baptême), ne se perd jamais, et il rend *ratum* le sacrement de l'union conjugale, afin que celui-ci persévère dans les époux tant que dure celui-là. » Ainsi, le mariage des fidèles n'est *ratum* que parce qu'il est un sacrement ; s'il étoit un simple contrat, il seroit seulement *verum*, comme celui des infidèles. Voici maintenant ce que dit le concile de Trente, *sess.* XXIV, *De reform. matrim.*, cap. 1 : « Bien qu'il n'y ait pas à douter que les mariages clandestins, conclus par le libre consentement des contractants, soient des mariages *rata et vera*, tant que l'Eglise ne les a pas invalidés, et que ceux qui nient que ces mariages soient *vera et rata* doivent être à bon droit condamnés, comme le saint concile les condamne, en les frappant d'anathème,... pour de très-justes causes néanmoins, la sainte Eglise de Dieu les a toujours détestés et prohibés. » Qu'entend-on par mariage clandestin? Celui qui est contracté sans témoins. Un tel mariage, d'après le concile, est un sacrement, et comme il n'y a pas d'autre ministre que les époux, il faut conclure que les parties contractantes sont les ministres du sacrement. Il est vrai que les mariages clandestins sont frappés maintenant de nullité. Mais, d'abord, il n'en est ainsi que dans les lieux où le concile a été publié. Ensuite, l'institution du sacrement n'est pas changée pour cela, et nous verrons à l'article 5 de cette question sur quoi porte cette prohibition.

Si le doute étoit encore possible sur ce point, les discussions qui ont précédé le décret de clandestinité achèveroient de mettre dans tout son jour la pensée des Pères de Trente. Ce decret eut ses partisans et ses adversaires. Or, adversaires et partisans s'accordent à regarder les époux comme les ministres du sacrement. Le cardinal de Lorraine s'éleva avec force contre les mariages clandestins, parce qu'ils transformoient en une source de crimes la grace sacramentelle, « eo quòd sacramenti gratia in scelerum sordes converteretur. » Il proposa, pour extirper cet abus, de déclarer la bénédiction du prêtre essentielle au sacrement. L'assemblée, fidèle au principe qu'elle avoit proclamé, *sess.* XXI, cap. 2, savoir que le droit donné à l'Eglise par Notre-Seigneur de régler ce qui regarde les sacrements, ne s'étend pas jusqu'à toucher à leur substance, rejeta cette motion. Il ne considéroit donc la bénédiction sacerdotale que comme une cérémonie accessoire du mariage. La raison que donnoient les adversaires du décret, pour justifier leur opposition, c'est qu'ils craignoient que ce nouvel empêchement dirimant n'altérât l'essence du sacrement, en annulant le consentement des époux, et on leur répondit que la prohibition ne tombe pas directement sur le sacrement, mais frappe simplement d'incapacité les parties qui voudroient contracter sans témoins. De part et d'autre le consentement étoit regardé comme la cause efficiente, et les parties contractantes comme les ministres du sacrement. On prit donc le parti d'exiger des témoins sous peine de nullité. Il fut d'abord question de trois, sans spécifier leur qualité. On reconnut ensuite qu'il falloit, pour plus de sécurité, qu'un de ces témoins fût qualifié, et l'on discuta pour savoir si l'on adopteroit un notaire public ou le curé. Comme il s'agissoit d'un sacrement, en même temps que d'un contrat, la présence du curé fut décrétée, parce qu'on la jugea plus convenable. On le voit, en ce qui regarde le sacrement, le curé n'est que témoin. Si le concile l'eût voulu, un laïque pouvoit le remplacer, et il ne viendra à l'esprit de personne de prétendre que ce laïque eût été le ministre du sacrement. — Ces renseignements ont une très-grande valeur dans la question présente, et nous les donnons ici parce qu'ils sont peu connus.

De cela nous concluons que tout mariage contracté en présence du curé, même malgré lui, est un véritable sacrement, si toutes les autres prescriptions du concile ont été observées. Ce cas

torum prima causa est divina virtus, quæ in eis operatur salutem. Sed causæ secundæ sive instrumentales, sunt materiales operationes, ex divina institutione efficaciam habentes. Et sic consensus in matrimonio est causa.

Ad secundum dicendum, quòd matrimonium

deux personnes contractée en vue d'une fin unique, et c'est le consentement qui produit cette union. Et même, à proprement parler, ce n'est pas précisément l'union de Jésus-Christ avec son Eglise que signifie le mariage, mais la volonté du Sauveur qui a réalisé cette union.

n'est pas très-rare. Bien des fois déjà des personnes qui prévoyoient des oppositions à leur mariage, se sont présentées inopinément devant leur curé, leur évêque ou son vicaire-général, accompagnées de témoins, et ont déclaré qu'elles vouloient s'unir présentement par le mariage. Le curé, loin de donner la bénédiction nuptiale, protestoit et refusoit son concours. Néanmoins, les mariages contractés dans ces conditions si défavorables, ont toujours été déclarés valides, *vera et rata*, par les souverains-pontifes et la Congrégation du Concile, lors même que les parties intéressées demandoient qu'on en prononçât la nullité. — Nous pourrions produire encore une foule d'autres preuves tout aussi décisives, si nous n'étions pas forcés de nous borner.

Le concile de Trente et les actes du saint-siége ont donc pleinement confirmé la doctrine de saint Thomas, qui enseigne très-positivement que les parties contractantes font elles-mêmes le sacrement. Voici ce que nous lisons dans l'article 5 qui suit : « Le consentement exprimé au présent par paroles, et échangé entre des personnes aptes à contracter, fait le mariage; car voilà les deux choses qui entrent dans l'essence du sacrement. Toutes les autres ne sont que pour la solennité du sacrement, parce qu'on les fait pour que le mariage soit plus convenablement célébré. Si donc on les omet, le mariage est toujours vrai, et toutefois ceux qui contractent ainsi pèchent, à moins qu'ils ne soient excusés par une cause légitime. » Ce sentiment n'est pas particulier à notre docteur. De son temps l'opinion contraire n'avoit aucun crédit.

Pour terminer, examinons rapidement les trois principaux arguments invoqués en faveur de leur opinion par Melchior Cano et ses partisans.

1° Les Pères, disent-ils, enseignent que la bénédiction du prêtre *sanctifie* et *scelle* le mariage. — Il est vrai que Tertullien, *Ad uxorem*, appelle cette bénédiction le sceau du mariage, « quod obsignat benedictio. » Mais, pour le sceller, il faut qu'il existe déjà, et comment a-t-il été produit, sinon par le consentement privé des époux? Que ce soit là la pensée de Tertullien, nous le prouvons par cet autre passage : « Chez nous, les unions occultes, c'est-à-dire celles qui n'ont pas été conclues publiquement en présence de l'Eglise, sont exposées à passer pour des impuretés et des fornications. » Elles sont donc un vrai mariage; mais ceux qui ignorent le contrat, les considèrent comme un concubinage; au lieu que, quand elles sont bénites par l'Eglise, le fait du mariage est connu, et personne ne se scandalise. Or, le mariage des fidèles est un sacrement : nous l'avons vu. Dès les temps apostoliques, saint Ignace d'Antioche disoit, *Epist. ad Polyc.* : « Il convient que les époux et les épouses contractent mariage *de sententia episcopi*, afin que leur union soit selon le Seigneur, et non formée par la concupiscence. » Si la bénédiction sacerdotale étoit la forme du sacrement, le grand évêque ne se seroit pas contenté de dire « il convient, » *decet*. D'après saint Cyrille d'Alexandrie et saint Epiphane, les mariages chrétiens sont bénis par le prêtre comme le furent par Notre-Seigneur les noces de Cana. Or, Jésus-Christ ne fut pas le ministre de ce mariage. Tous les autres textes qu'on allègue s'expliquent dans le même sens.

2° La seconde raison est celle-ci : Le prêtre, après avoir reçu le consentement des époux, prononce ces paroles : « Ego in matrimonium vos conjungo, in nomine Patris, » etc. Cette formule est sacramentelle, et elle prouve que le prêtre est cause efficiente du sacrement de mariage. — Si telle est la forme du mariage, pourquoi n'est-elle pas en usage dans toute l'Eglise? Pourquoi le concile de Trente, *sess.* XXIV, cap. 1, a-t-il permis d'employer les autres formules usitées dans les diverses provinces? Quelques-unes diffèrent beaucoup, même quant au sens, de celle que le concile rappelle, et que l'on cite comme une preuve. Dans un grand nombre d'anciens rituels diocésains, on trouve simplement ce texte de l'Evangile : « Quod Deus conjunxit, homo non separet. » Celle du rituel de Constance étoit ainsi conçue : « Ma-

---

non est ipse consensus, sed quædam unio ordinatorum ad unum, ut dictum est (qu. 44, art. 1), quam consensus facit; nec consensus, propriè loquendo, conjunctionem Christi ad Ecclesiam significat, sed voluntatem ejus qua factum est ut Ecclesiæ conjungeretur.

3° De même que le mariage, quoique multiple du côté des époux unis, est un en ce qui regarde la fin de l'union, le consentement est pareillement un relativement à son objet, qui est cette même union, bien qu'il soit multiple dans les parties consentantes. Le consentement de l'épouse ne porte pas non plus directement sur le mari, mais sur l'union contractée avec lui, de même que celui du mari a pour objet direct l'union qu'il contracte avec l'épouse.

ARTICLE II.

Est-il nécessaire d'exprimer le consentement par des paroles?

Il paroît qu'on n'est pas obligé d'exprimer le consentement par des paroles. 1° Le vœu soumet l'homme au pouvoir d'autrui, aussi bien que le mariage. Or, le vœu oblige envers Dieu, même lorsqu'il n'est pas exprimé

trimonium per vos contractum, secundùm ordinem Matris Ecclesiæ, ego auctoritate qua hac in parte fungor, ratifico, confirmo et benedico, in nomine Patris, » etc. Dans quelques provinces d'Espagne, le prêtre disoit : « Ego vos sponso, et sacramentum confirmo. » Ces trois formules supposent que le mariage existe déjà, et comme le sacrement n'a pu être fait sans une forme, cette forme n'est pas autre que l'expression du consentement des parties, et la forme d'un sacrement doit nécessairement être prononcée par le ministre. Nous disons donc avec saint Thomas, *Suppl.* qu. XLII, art. 1, ad 1 : « La forme de ce sacrement consiste dans les paroles qui expriment le consentement des époux, et non dans la bénédiction du prêtre, qui est seulement un des sacramentaux. » — D'ailleurs, ce qui renverse cet argument par sa base, c'est que le concile de Trente a décidé que les mariages clandestins sont de vrais sacrements, si l'Eglise ne les frappe pas de nullité.

3° On ajoute encore ceci : l'Apôtre a dit, I, *Cor.*, IV, 1 : « Que l'homme nous considère comme les ministres de Jésus-Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu. » Or, ces mystères sont les sacrements, et saint Paul n'excepte pas le mariage. Donc le prêtre en est le ministre. — On auroit dû se rappeler, avant de recourir à une pareille raison, que toute personne, même non baptisée, peut conférer validement le sacrement de baptême. Si donc il existe une exception, il ne répugne pas qu'il y en ait deux, et cette seconde étoit exigée par la nature même du mariage, qui est essentiellement un contrat. Saint Thomas, dans l'article 5 de la présente question, se fait précisément cette objection : « Le sacrement de pénitence n'est validement conféré que par l'intermédiaire des ministres de l'Eglise, qui sont les dispensateurs des sacrements. Donc le mariage ne peut pas être validement contracté en secret sans la bénédiction du prêtre. » Le docteur angélique répond : « Bien que, dans la pénitence, notre acte soit de l'essence du sacrement, il n'est cependant pas suffisant pour produire l'effet prochain du sacrement, qui est l'absolution des péchés. L'acte du prêtre doit donc intervenir pour parfaire le sacrement. Mais, dans le mariage, nos actes sont une cause suffisante pour en produire l'effet prochain, qui est l'obligation; car quiconque est maître de soi, peut s'obliger envers autrui. La bénédiction du prêtre n'est donc pas exigée pour le mariage comme étant de l'essence du sacrement. »

Ad tertium dicendum, quòd, sicut matrimonium est unum ex parte ejus in quod fit conjunctio, quamvis sit multiplex ex parte conjunctorum, ita etiam consensus est unus ex parte ejus in quod consentitur, scilicet prædictæ conjunctionis, quamvis sit multiplex ex parte consentientium. Nec est directè consensus in virum, sed in conjunctionem ad virum ex parte uxoris; et similiter ex parte viri est consensus in conjunctionem ad uxorem.

ARTICULUS II.

Utrùm oporteat consensum per verba exprimi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non oporteat consensum per verba exprimi. Quia, sicut per matrimonium redigitur homo in potestatem alterius, ita per votum. Sed votum obligat quoad Deum, etiamsi non exprimatur verbis. Ergo et consensus facit matri-

par des paroles. Pareillement donc, lors même que le consentement n'est pas exprimé par des paroles, il produit l'obligation du mariage.

2° Le mariage peut exister entre des personnes qui sont dans l'impossibilité de s'exprimer mutuellement leur consentement par des paroles, soit parce qu'elles sont muettes, soit parce qu'elles ne parlent pas la même langue. Il n'est donc pas indispensable que le consentement au mariage soit exprimé par des paroles.

3° Si, pour une raison quelconque, on omet ce qui est de nécessité de sacrement, le sacrement n'existe pas. Or, il est des cas où le mariage est bon, bien qu'aucune parole ne soit prononcée ; par exemple, lorsque, par pudeur, une jeune fille garde le silence au moment où ses parents la remettent aux mains de son époux. Il n'est donc pas de nécessité de sacrement que le consentement soit exprimé par des paroles.

Mais, au contraire, le mariage est un sacrement. Or, un signe sensible est nécessaire pour tout sacrement. Il en faut donc un pour le mariage, et, par conséquent, on doit y prononcer au moins les paroles qui expriment sensiblement le consentement.

Le mariage lie réciproquement l'homme et la femme par un contrat. Or, dans tout contrat, les parties doivent exprimer par des paroles qu'elles s'imposent une obligation réciproque. Il faut donc aussi que le consentement au mariage soit exprimé par des paroles.

(Conclusion. — Le consentement qui établit l'union conjugale entre l'homme et la femme, doit, comme celui des contrats matériels, être exprimé par des paroles.)

Nous avons dit que l'union du mariage se forme de la même manière que l'obligation des contrats matériels. Comme donc un contrat matériel ne peut exister, à moins què les contractants ne se manifestent réciproquement leur volonté par des paroles, il est tout aussi nécessaire que le

---

monii obligationem, etiam sine expressione verborum.

2. Præterea, matrimonium potest esse inter aliquos qui suum consensum sibi mutuò verbis exprimere non possunt, quia vel sunt muti, vel diversarum linguarum. Ergo expressio consensûs per verba non requiritur ad matrimonium.

3. Præterea, si omittatur illud quod est de necessitate sacramenti, quacumque ex causa, non est sacramentum. Sed in aliquo casu est matrimonium sine expressione verborum, sicut quando puella tacet præ verecundia, parentibus eam viro tradentibus. Ergo expressio verborum non est de necessitate matrimonii.

Sed contra, matrimonium est sacramentum quoddam. Sed in omni sacramento requiritur aliquod sensibile signum. Ergo et in matrimonio; et ita oportet ibi saltem esse verba exprimentia consensum sensibiliter.

Præterea, in matrimonio fit contractus inter virum et mulierem. Sed in quolibet contractu oportet esse expressionem verborum, quibus se invicem homines obligent. Ergo et in matrimonio oportet esse consensum per verba expressum.

(Conclusio. — Ut in materialibus contractibus, sic et in matrimoniali viri et mulieris conjunctione consensus per verba exprimi debet.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut ex dictis patet, art. 1, conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus. Et quia materiales contractus non possunt fieri, nisi sibi invicem voluntatem suam verbis promant qui contractum faciunt, ideo etiam opor

consentement qui fait le mariage soit exprimé par des paroles, de telle sorte que la prononciation des paroles soit pour le mariage ce qu'est pour le baptême l'ablution extérieure.

Je réponds aux arguments : 1° L'obligation qui résulte du vœu n'est pas sacramentelle, mais simplement spirituelle. Il n'est donc pas nécessaire, pour que le vœu oblige, qu'il soit fait, comme l'est le mariage, de la même manière que les contrats matériels.

2° Bien que les muets et les personnes qui ne parlent pas la même langue ne puissent pas exprimer mutuellement leur volonté par des paroles, elles le peuvent faire cependant par des signes ; et ces signes sont considérés comme des paroles (1).

3° Hugues de Saint-Victor dit, *De sacram.*, lib. II, part. XI, cap. 4, que les personnes qui s'unissent par le mariage doivent donner leur consentement de telle manière, qu'elles s'acceptent de leur plein gré ; et l'on juge qu'il en est ainsi, lorsqu'elles se marient, si elles ne font aucune protestation contraire. Dans le cas proposé, les paroles des parents sont

(1) « La cause efficiente du mariage, est-il dit dans le *Décret aux Arméniens*, est le mutuel consentement, et, *régulièrement*, il est exprimé au présent par paroles. » L'adverbe *régulièrement* tombe sur les paroles, et non sur le présent; car une simple promesse faite pour l'avenir n'est pas le mariage, mais seulement les fiançailles, et il étoit inutile de consigner dans le décret cette observation, qui se présente d'elle-même. Le pape Innocent III écrivoit à l'archevêque d'Arles, Extra, *De sponsalib. et matrim.*, lib. IV, tit. 1 : « Vous nous avez consulté pour savoir si un muet ou un sourd peut contracter l'union du mariage. Nous répondons que, comme il existe un décret renfermant les prohibitions relatives au mariage à contracter, tous ceux à qui il n'est pas interdit y sont par conséquent admis; et comme le consentement des personnes dont il s'agit suffit seul, il paroît que si quelqu'une d'elles veut contracter cette union, on ne peut pas le lui refuser, puisque ce qu'elle ne peut pas déclarer par des paroles, elle peut le faire connoître par des signes. » Ainsi donc, le consentement seul suffit, pourvu qu'il soit exprimé extérieurement, de quelque manière que ce soit, ou bien par des signes naturels faciles à comprendre, ou bien par des signes de convention, dont le sens est déterminé par l'usage et connu à l'avance. Cependant, régulièrement, on doit l'exprimer par des paroles; car le langage est destiné par sa nature à manifester la pensée, et les signes, qui sont moins clairs, ne peuvent que le suppléer quand on en est privé. Le même pape écrivoit encore à l'évêque de Brescia : « Vous avez demandé si le mariage se contracte seulement par paroles, et quelles sont ces paroles. Nous répondons à votre question que le mariage se contracte réellement par le légitime consentement de l'homme et de la femme ; mais, en ce qui regarde l'Eglise, il faut nécessairement des paroles qui expriment le consentement au présent. En effet, les muets peuvent contracter mariage par leur consentement mutuel, sans paroles, et les enfants ne contractent pas, par les seules paroles, avant l'âge fixé, parce qu'ils sont censés ne pas consentir. » Ainsi donc, il n'est pas absolument nécessaire, pour la validité du mariage, que le consentement soit exprimé par des paroles; mais ce mode est de précepte,

tet quòd consensus matrimonium faciens verbis exprimatur, ut expressio verborum se habeat ad matrimonium, sicut ablutio exterior ad baptismum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in voto non est aliqua sacramentalis obligatio, sed spiritualis tantùm. Et ideo non oportet quòd fiat ad modum materialium contractuum, ad hoc quòd obliget, sicut est de matrimonio.

Ad secundum dicendum, quòd, quamvis tales non possint vota sua mutuò verbis exprimere, possunt tamen exprimere nutibus. Et tales nutus pro verbis computantur.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut dicit Hugo de sancto Victore, eos qui conjunguntur, sic oportet consentire, ut invicem se spontaneè recipiant; quod judicatur fieri in desponsatione, si non contradicant. Unde verba paren-

donc regardées comme prononcées par la jeune fille elle-même; car sa non-opposition témoigne suffisamment qu'elle les ratifie.

ARTICLE III.

Le consentement exprimé par des paroles dites au futur produit-il le mariage ?

Il paroît que le consentement exprimé par des paroles dites au futur produit le mariage. 1° Le futur est au futur ce que le présent est au présent. Or, le consentement exprimé par des paroles dites au présent produit présentement le mariage. S'il est exprimé par des paroles dites au futur, il produit donc pareillement le mariage pour l'avenir.

2° Dans le mariage, l'obligation résulte des paroles qui expriment le consentement, de la même manière que dans les contrats civils. Or, il est indifférent, dans les contrats civils, que l'on s'engage en parlant au présent ou au futur. Cela est donc aussi égal pour le mariage.

3° Lorsque l'homme fait le vœu de religion, il contracte avec Dieu un mariage spirituel. Or, on parle au futur, en faisant le vœu de religion, et il oblige. On peut donc tout aussi bien contracter le mariage charnel par des paroles dites au futur.

Mais, au contraire, selon le droit, celui qui, en parlant au futur, consent à prendre telle personne pour épouse, et qui contracte ensuite avec une autre en parlant au présent, doit avoir pour épouse la seconde. Or, il n'en seroit pas ainsi, si le consentement exprimé au futur par paroles suffisoit pour produire le mariage; car, dès qu'un homme est uni à une femme par un vrai mariage, il ne peut, tant qu'elle vit, contracter avec

parce qu'il faut ici une certitude aussi complète que possible, et qu'un simple signe n'ôte pas toute ressource à la mauvaise foi. Il y auroit donc péché, et, croyons-nous, péché grave, à ne pas observer, sans cause légitime, la loi que l'Eglise a portée pour de très-fortes raisons.

---

tum computantur, in casu illo, ac si essent puellæ; sunt enim sufficiens signum quòd sunt ejus, ex quo non contradicit.

ARTICULUS III.

Utrùm consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd consensus expressus per verba de futuro matrimonium faciat. Quia, sicut se habet præsens ad præsens, ita futurum ad futurum. Sed consensus per verba de præsenti expressus, facit matrimonium in præsenti. Ergo consensus expressus per verba de futuro, facit matrimonium in futuro.

2. Præterea, sicut in matrimonio fit quædam obligatio per verba exprimentia consensum, ita et in aliis civilibus contractibus. Sed, in aliis contractibus, non differt utrùm per verba de præsenti vel de futuro obligatio fiat. Ergo nec in matrimonio differt.

3. Præterea, per votum religionis homo contrahit matrimonium spirituale cum Deo. Sed votum religionis fit per verba de futuro, et obligat. Ergo et similiter potest fieri matrimonium carnale per verba de futuro.

Sed contra est, quòd ille qui consentit in aliquam per verba de futuro, et postea cum alia per verba de præsenti, secundùm jura debet habere secundam pro uxore. Sed hoc non esset, si consensus per verba de futuro faceret matrimonium; quia ex quo verum est matrimonium cum una, ea vivente non potest con-

une autre. Le consentement exprimé par des paroles dites au futur ne produit donc pas le mariage.

Promettre de faire une chose, ce n'est pas encore la faire. Or, en consentant par des paroles dites au futur, on promet seulement de contracter mariage avec telle personne. On ne contracte donc pas actuellement avec elle.

(Conclusion.— Le consentement exprimé par des paroles dites au futur, ne fait pas le mariage, mais seulement les fiançailles.)

Les causes des sacrements produisent leurs effets quand elles rendent la signification qui y est attachée. Elles font donc ce qu'elles signifient. Dès-lors, quand une personne exprime son consentement en parlant au futur, comme elle n'indique ou ne signifie pas qu'elle fait actuellement le mariage, mais promet simplement de le faire, le consentement ainsi exprimé ne produit pas le mariage, mais seulement une promesse, que l'on appelle les fiançailles.

Je réponds aux arguments : 1° Lorsque le consentement est exprimé par des paroles dites au présent, les paroles sont présentes, et on consent aussi pour le présent, c'est-à-dire pour le même temps. Quand le consentement est donné par des paroles dites au futur, les paroles sont bien présentes, mais on consent pour l'avenir, et ce n'est pas, par conséquent, pour le même temps. Les deux cas ne sont donc pas semblables.

2° Même dans les autres contrats, quand on parle au futur, et que l'on dit, par exemple : « Je vous donnerai cela, » on ne transfère pas à un autre le domaine sur la chose que l'on possède, mais cette translation n'a lieu que lorsqu'on parle au présent.

3° Quand on fait vœu d'entrer en religion, les paroles dites au futur expriment seulement l'acte du mariage spirituel, qui est l'obéissance ou l'observation de la règle, mais non le mariage spirituel lui-même. Si l'on

---

trahi cum alia. Ergo consensus per verba de futuro non facit matrimonium.

Præterea, qui promittit aliquid se facturum, nondum facit illud. Sed qui consentit per verba de futuro, promittit se cum aliqua contracturum matrimonium. Ergo non contrahit adhuc cum illa.

(Conclusio. — Consensus per verba de futuro expressus, non facit matrimonium, sed sponsalia.)

Respondeo dicendum, quòd causæ sacramentales significando efficiunt. Unde hoc efficiunt quod significant. Quia ergo cùm aliquis consensum suum per verba de futuro exprimit, non significat se facere matrimonium, sed promittit se facturum, ideo talis expressio consensûs non facit matrimonium, sed sponsionem ejus, quæ *sponsalia* nominatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm consensus exprimitur per verba de præsenti, et verba sunt præsentia, et in præsens consentitur pro eodem tempore. Sed quando consensus fit per verba de futuro, verba sunt præsentia, sed consentitur in futurum; et ideo non pro eodem tempore. Et propter hoc non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd etiam in aliis contractibus, qui verbis futuris utitur, non transfert potestatem rei suæ in alterum, ut si dicat : « Dabo tibi; » sed solùm quandò verbis præsentibus utitur.

Ad tertium dicendum, quòd in voto professionis, actus spiritualis matrimonii per verba de futuro exprimitur, scilicet obedientia vel observantia regulæ, et non ipsum matrimonium spirituale. Si autem spirituale matrimonium

fait vœu de contracter à l'avenir ce mariage spirituel, cet engagement n'est pas le mariage spirituel ; car celui qui le prend n'est pas encore un religieux, mais il promet simplement de le devenir plus tard.

ARTICLE IV.

Lorsque le consentement intérieur fait défaut, le consentement exprimé par des paroles dites au présent produit-il le mariage?

Il paroît que si le consentement intérieur fait défaut, le consentement exprimé par des paroles dites au présent ne produit pas moins le mariage. 1° Il est dit dans le droit, Alexand. III, Extrà, *De rescriptis*, cap. *Ex tenore* : « Le dol et la fraude ne doivent profiter à personne. » Or, quiconque exprime par paroles un consentement qui n'est pas dans son cœur, commet le dol. Ce péché ne doit donc pas lui profiter, en le dégageant de l'obligation du mariage.

2° On ne peut connoître le consentement mental d'autrui qu'autant qu'il est exprimé par des paroles. Si l'expression du consentement faite par paroles ne suffit pas, et que le consentement intérieur des deux époux soit encore nécessaire, aucun des deux ne pourra savoir s'il est vraiment uni à l'autre par le mariage, et ils commettront, par conséquent, la fornication, chaque fois qu'ils useront du mariage.

3° Dès qu'il est prouvé que tel homme a consenti par des paroles dites au présent à prendre telle femme pour épouse, une sentence d'excommunication est prononcée contre lui, s'il le faut, pour le contraindre à recevoir cette personne pour son épouse, bien qu'il allègue le défaut de consentement intérieur, et lors même qu'il auroit contracté ensuite avec une autre, en exprimant verbalement un vrai consentement intérieur. Or, cela ne seroit pas, si le consentement intérieur étoit nécessaire pour la validité du mariage. Il ne l'est donc pas.

Mais, au contraire, Innocent III dit, en prononçant sur ce cas, Extrà,

---

in futurum voveatur, non est matrimonium spirituale, quia nondum ex hoc aliquis est monachus, sed se futurum monachum pollicetur.

ARTICULUS IV.

Utrùm consensus etiam per verba de præsenti expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd consensus etiam per verba de præsenti expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium. Quia « fraus et dolus nemini debet patrocinari, » secundùm jura. Sed ille qui verbis exprimit consensum quem in corde non habet, dolum committit. Ergo non debet sibi patrocinari ut ab obligatione matrimonii liber reddatur.

2. Præterea, consensus mentalis alterius non potest esse alicui notus, nisi quatenus per verba exprimitur. Si ergo expressio verborum non sufficit, sed consensus interior requiritur in utroque conjugum, tunc neuter poterit scire de altero an sit ei verus conjux, et ita erit fornicator quandocumque matrimonio utetur.

3. Præterea, si aliquis probetur per verba de præsenti in aliquam consensisse, cogitur per excommunicationis sententiam ut eam habeat in uxorem, quamvis dicat consensum mentalem defuisse, etiamsi postea cum alia contraxerit consensu mentali verbis expresso. Sed hoc non esset, si requireretur consensus mentalis ad matrimonium. Ergo non requiritur.

Sed contra est, quod Innocentius III dicit

De sponsalib. et matrim., cap. *Tua nos* (1) : « Sans le consentement, tout le reste ne peut établir l'alliance conjugale. »

L'intention est nécessaire pour la validité de tous les sacrements. Or, celui qui ne consent pas intérieurement, n'a pas l'intention de contracter mariage. Le mariage n'existe donc pas.

(CONCLUSION. — Si le consentement exprimé extérieurement par des paroles, n'est pas accompagné du consentement intérieur, le mariage est nul.)

La prononciation des paroles est pour le mariage ce qu'est pour le baptême l'ablution extérieure; nous l'avons déjà observé. De même donc qu'une personne qui recevroit l'ablution extérieure sans l'intention de recevoir le baptême, mais par jeu ou pour tromper, ne seroit point baptisée, les paroles qui ne sont pas accompagnées du consentement intérieur, ne font pas non plus le mariage.

Je réponds aux arguments : 1° Il y a ici deux choses : d'abord le défaut de consentement, dont le coupable profite dans le for de la conscience, en ce qu'il n'est pas engagé dans le lien du mariage, bien qu'il n'en profite pas au for ecclésiastique, puisque l'Eglise juge d'après les témoignages. Il y a ensuite le dol ou la fausseté des paroles, et le coupable ne profite de ce péché ni dans le for de la conscience, ni au for ecclésiastique, puisqu'il en est puni dans tous les deux (2).

(1) Voici le texte de la réponse d'Innocent III, adressée à l'évêque de Brescia : « Nous disons que si la chose s'est faite de telle manière, que cet homme n'a pas eu dessein de prendre cette femme pour épouse, et n'a jamais consenti à le faire, on ne doit pas juger que l'union conjugale ait été produite par cet acte, puisqu'on ne peut y trouver ni la substance, ni la forme de ce contrat; car, d'un côté il y a eu simplement un dol, et le consentement, sans lequel tout le reste ne peut établir l'alliance conjugale, a absolument manqué. »

(2) Il est certain que cette feinte blesse gravement, non-seulement la vérité, mais aussi la justice; car la partie qui consent sincèrement, compte sur une obligation réciproque; et elle ne reçoit pas l'équivalent de ce qu'elle donne. En pareil cas, le consentement extérieur doit être ratifié intérieurement, et on ne peut pas se prévaloir de la nullité du mariage pour refuser de régulariser le contrat. Si la fraude a été tellement évidente, que la partie qui a réellement consenti auroit dû l'apercevoir, ou bien si celle-ci a commis elle-même une fraude considérable sous quelque autre rapport, de graves théologiens pensent qu'il n'y a plus obligation stricte de ratifier le consentement. Cette ratification ne peut pas avoir lieu, évidemment, lors-

---

in Decretali quadam, in casu isto loquens, « Sine consensu nequeunt cætera fœdus perficere conjugale. »

Præterea, intentio requiritur in omnibus sacramentis. Sed ille qui corde non consentit, non habet intentionem matrimonii contrahendi. Ergo non fit matrimonium.

(CONCLUSIO. — Consensus exterioribus verbis expressus absque interiori consensu, nullum matrimonium facit.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut se habet ablutio exterior ad baptismum, ita se habet expressio verborum ad hoc sacramentum, ut dictum est (art. 2). Unde, sicut si aliquis ablutionem exteriorem reciperet, non intendens recipere sacramentum, sed ludum et dolum facere, non esset baptizatus; ita expressio verborum sine interiori consensu matrimonium non facit.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi sunt duo; scilicet : defectus consensus, qui sibi patrocinatur in foro conscientiæ, ut non astringatur vinculo matrimonii, quamvis non in foro Ecclesiæ, in quo judicatur secundum allegata; et dolus verborum, et hic non patrocinatur nec in foro conscientiæ, nec in foro Ecclesiæ, quia in utroque pro hoc punitur.

2° Quand le consentement intérieur manque chez une des parties, le mariage n'existe d'aucun côté, parce qu'il consiste, comme nous l'avons dit, dans une union mutuelle. On peut cependant croire avec probabilité qu'il n'y a pas eu de dol, si l'on n'en a pas des preuves évidentes; car, il est dit dans le droit, Extrà, *De præsumptionibus*, cap. *Dudum :* « On doit présumer le bien de tout le monde, à moins que le contraire ne soit prouvé. » L'ignorance excuse donc de tout péché la partie qui a sincèrement agi (1).

3° Dans ce cas, l'Église force l'homme à demeurer avec sa première épouse, parce qu'elle juge sur ce qui paroît au dehors, et elle ne tombe pas pour cela dans une erreur de droit ou de justice, bien qu'elle soit trompée sur le fait. Cet homme cependant est obligé de se laisser excommunier, plutôt que d'avoir des rapports charnels avec sa première épouse, ou bien il devroit s'enfuir dans des contrées éloignées.

ARTICLE V.

Le consentement donné secrètement par des paroles dites au présent, produit-il le mariage?

Il paroît que le consentement donné secrètement par des paroles dites au présent, ne produit pas le mariage. 1° Une chose qui est au pouvoir de quelqu'un ne passe au pouvoir d'un autre qu'autant que le premier y

qu'un autre mariage a été ensuite validement contracté. Il n'y a aucune formalité extérieure à remplir pour revalider un mariage nul par défaut de consentement. Il suffit de consentir intérieurement, sans même avertir l'autre partie, et même nous croyons que c'est le plus sage parti. Ainsi l'a décidé saint Pie V.

(1) Si l'un des époux affirme n'avoir pas consenti intérieurement, l'autre est-il tenu de s'en rapporter à lui et de renoncer à la vie conjugale? Ordinairement, non. Quiconque prétend avoir menti peut mentir encore, et ne mérite aucune confiance. Innocent III dit à ce sujet, Extrà, *De probationibus*, cap. *Per tuas :* « Ce seroit une indignité, qu'une personne qui a clairement affirmé une chose de sa propre bouche, puisse pour ce même cas l'infirmer par son propre témoignage. » Si cependant le défaut de consentement étoit évidemment démontré, on devroit croire à la nullité du mariage et agir en conséquence.

Ad secundum dicendum, quòd si desit consensus mentalis ex parte unius, ex neutra parte est matrimonium, quia matrimonium consistit in mutua conjunctione, ut dictum est (qu. 44, art. 1). Tamen probabiliter potest credi dolus non esse, nisi signa evidentia doli appareant; quia « de quolibet præsumendum est bonum, nisi probetur contrarium. » Unde ille ex cujus parte dolus non est, à peccato excusatur per ignorantiam.

Ad tertium dicendum, quòd in tali casu Ecclesia compellit eum ad standum cum prima uxore, quia secundùm ea judicat quæ foris apparent, nec decipitur in justitia sive jure, quamvis decipiatur in facto. Sed ille debet potiùs excommunicationem sustinere, quàm ad primam uxorem accedat; vel debet in alias regiones remotiùs fugere.

ARTICULUS V.

Utrùm consensus in occulto factus per verba de præsenti, faciat matrimonium.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd consensus in occulto factus per verba de præsenti, non faciat matrimonium. Res enim in potestate alterius existens, non transfertur in potestatem alterius, nisi consentiente illo in cujus potestate erat. Sed puella erat in potes-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 28, qu. unic., art. 3.

consent. Or, une jeune fille est sous la puissance de son père. Le mariage ne peut donc pas la faire passer sous la puissance d'un mari, à moins que le père n'y consente; et dès-lors, si le consentement est donné en secret, quand même il seroit exprimé par des paroles dites au présent, le mariage est nul.

2° Dans le mariage, comme dans la pénitence, notre acte entre, pour ainsi dire, dans l'essence du sacrement. Or, le sacrement de la pénitence n'est validement conféré que par l'intermédiaire des ministres de l'Eglise, qui sont les dispensateurs des sacrements. Le mariage ne peut donc pas non plus être validement contracté en secret, sans la bénédiction du prêtre.

3° L'Eglise ne défend pas de donner secrètement le baptême, parce qu'il est tout aussi valide quand on le confère en secret que lorsqu'on l'administre en public. Or, l'Eglise prohibe les mariages clandestins. On ne peut donc pas conclure secrètement les mariages.

4° Les parents au second degré ne peuvent pas contracter mariage entre eux, parce que l'Eglise l'a défendu. Or, l'Eglise a pareillement interdit les mariages clandestins. Ils ne peuvent donc être de vrais mariages.

Mais, au contraire, lorsque la cause est posée, l'effet l'est aussi. Or, la cause suffisante du mariage est le consentement exprimé par des paroles dites au présent. Que l'on donne ce consentement en public ou en secret, le mariage s'ensuit donc.

Toutes les fois que la matière légitime et la forme prescrite d'un sacrement se trouvent réunies, le sacrement existe. Or, nous trouvons, dans le mariage clandestin, la matière voulue, puisque les personnes présentes sont aptes à contracter; et aussi la forme prescrite, puisque les parties prononcent au présent des paroles qui expriment leur consentement. Ce mariage est donc valide.

(Conclusion. — Le consentement donné en secret, quoique mauvais et

---

tate patris. Ergo non potest per matrimonium transire in potestatem viri, nisi patre consentiente; et ita, si fiat in occulto consensus, etiam per verba de præsenti expressus, non erit matrimonium.

2. Præterea, sicut in matrimonio actus noster est quasi de essentia sacramenti, ita etiam in pœnitentia. Sed sacramentum pœnitentiæ non perficitur, nisi mediantibus Ecclesiæ ministris, qui sunt sacramentorum dispensatores. Ergo nec matrimonium perfici potest in occulto, absque sacerdotali benedictione.

3. Præterea, baptismus, quia potest in occulto et in aperto fieri, non prohibetur ab Ecclesia fieri in occulto. Sed Ecclesia prohibet clandestina fieri matrimonia. Ergo non possunt fieri in occulto.

4. Præterea, inter eos qui in secundo gradu sibi attinent, matrimonium contrahi non potest, quia Ecclesia prohibuit. Sed similiter Ecclesia prohibuit clandestina matrimonia. Ergo non possunt esse vera matrimonia.

Sed contra, « positâ causâ, ponitur effectus. » Sed causa sufficiens matrimonii est consensus per verba de præsenti expressus. Ergo, sive fiat in publico, sive in occulto, matrimonium sequitur.

Præterea, ubicumque est debita materia et debita forma sacramenti, ibi est sacramentum. Sed in occulto matrimonio servatur debita materia, quia ibi sunt legitimæ personæ ad contrahendum; et debita forma, quia ibi sunt verba de præsenti consensum exprimentia. Ergo est ibi verum matrimonium.

(Conclusio. — Consensus in occulto factus, quanquam malus et jure prohibitus, matrimo-

prohibé par le droit, produit néanmoins le mariage, si les personnes sont aptes à contracter.)

Il y a dans les autres sacrements des choses qui sont essentielles, et dont l'omission rend nul le sacrement, et d'autres qui ne sont que pour la solennité, et dont l'omission n'entraîne par la nullité du sacrement, bien qu'il y ait péché à ne pas les faire. De même, le consentement exprimé par des paroles dites au présent, et échangé entre des personnes aptes à contracter, fait le mariage; car voilà les deux choses qui entrent dans l'essence du sacrement, toutes les autres ne sont que pour la solennité, parce qu'on les fait pour que le mariage soit plus convenablement célébré. Si donc on les omet, le mariage est toujours vrai, et toutefois ceux qui contractent ainsi pèchent, à moins qu'ils ne soient excusés par une cause légitime (1).

Je réponds aux arguments : 1° Une jeune fille n'est pas sous la puis-

(1) Avant le concile de Trente, on appeloit mariage clandestin celui dont on ne pouvoit prouver l'existence par des témoins. Les mariages ainsi contractés, bien que valides, puisqu'il s'y trouvoit tout ce qui est essentiel pour le sacrement, étoient réprouvés et prohibés par l'Eglise. Afin de prévenir les nombreux desordres auxquels donnoient lieu ces unions, le concile de Trente prit le sage parti de les annuler par le décret suivant, *sess.* XXIV, *De reform. matrim.*, cap. 1 : « Bien qu'il n'y ait pas à douter que les mariages clandestins, conclus par le libre consentement des contractants, soient des mariages *rata et vera*, tant que l'Eglise ne les a pas invalidés, et que ceux qui nient que ces mariages soient *vera et rata* doivent être à bon droit condamnés, comme le saint Concile les condamne, en les frappant d'anathème, de même que ceux qui affirment faussement que les mariages contractés par les enfants de famille sans le consentement des parents sont nuls, et que les parents peuvent les ratifier ou bien les annuler; pour de très-justes causes, néanmoins, la sainte Eglise de Dieu les a toujours détestés et prohibés. Cependant, le saint Concile remarquant que, par la désobéissance des hommes, ces prohibitions ne servent plus à rien, et considérant les péchés graves auxquels donnent naissance ces unions clandestines, et surtout le péché de ceux qui demeurent dans un état de damnation, lorsque, délaissant la première épouse avec laquelle ils avoient secrètement contracté, ils contractent publiquement avec une autre, et vivent avec elle dans un perpétuel adultère; comme l'Eglise, qui ne juge pas des choses secrètes, ne sauroit obvier à ce mal sans employer un remède plus efficace, marchant sur les traces du saint concile de Latran, célébré sous Innocent III, ce saint Concile ordonne que, désormais, avant la conclusion du mariage, le propre curé des contractants annonce pendant trois jours de fêtes de suite, dans l'eglise, à la messe solennelle et publiquement, entre quelles personnes le mariage doit être contracté. Lorsque ces publications seront faites, si aucun empêchement légitime ne s'y oppose, il sera procédé à la célébration du mariage en présence de l'Eglise. Là, le curé, après avoir interrogé l'homme et la femme, et avoir entendu leur mutuel consentement, ou bien dira : « Je vous unis dans le mariage, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit; » ou bien se servira d'autres paroles, suivant le rite reçu dans chaque province. Si l'on soupçonne quelquefois avec probabilité qu'en faisant tant de publications, le mariage pourra être

---

nium tamen facit, si fiat inter legitimas personas.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut in aliis sacramentis quædam sunt de essentia sacramenti, quibus omissis non est sacramentum; quædam autem ad solemnitatem sacramenti pertinent, quibus omissis verum nihilominùs perficitur sacramentum, quamvis peccet qui omittit; ita etiam consensus expressus per verba de præsenti inter personas legitimas ad contrahendum, matrimonium facit; quia hæc duo sunt de essentia sacramenti, alia autem omnia sunt de solemnitate sacramenti, quia ad hoc adhibentur ut matrimonium convenientiùs fiat. Unde, si omittantur, verum est matrimonium, quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.

Ad primum dicendum, quòd puella non est

sance de son père comme une esclave, de telle sorte qu'elle ne puisse pas disposer de son corps, mais elle dépend de lui comme sa fille, pour en recevoir l'éducation. Puisqu'elle est libre, elle peut donc se mettre sous la puissance d'autrui sans le consentement de son père, de même que la

malicieusement empêché, alors on en fera seulement une seule, ou au moins le mariage sera célébré en présence du curé et de deux ou trois témoins. Ensuite, avant que le mariage ne soit consommé, les publications seront faites dans l'église, afin que l'on découvre plus facilement les empêchements, s'il en existe quelques-uns; à moins que l'ordinaire ne juge expédient d'omettre les publications; ce que le saint Concile abandonne à sa prudence et à son jugement. Ceux qui essaieraient de contracter mariage autrement qu'en présence du curé, ou d'un autre prêtre, avec la permission du curé ou de l'ordinaire, et de deux ou trois témoins, le saint Concile les rend absolument inhabiles à contracter ainsi, et il décrète que ces contrats sont invalides et nuls, comme il les invalide et les annule par le présent décret. De plus, il ordonne de punir grièvement, à la discrétion de l'ordinaire, le curé ou tout autre prêtre qui assistera à de tels contrats avec un moindre nombre de témoins, ou les témoins qui y assisteront sans le curé ou un autre prêtre... Il ordonne, en outre, que ce décret commencera d'avoir sa force obligatoire, dans chaque paroisse, après trente jours, à compter de la première publication qui sera faite dans cette paroisse. » D'après ce décret, il n'est pas nécessaire, pour qu'un mariage soit considéré comme clandestin, qu'il ait été contracté secrètement. Ainsi, les mariages civils, quoiqu'ils aient lieu en présence de plusieurs témoins, et ordinairement d'une nombreuse assistance, sont aux yeux de l'Eglise de vrais mariages clandestins, et ils sont nuls, par conséquent, puisque le curé, témoin nécessaire, n'y assiste pas. On ne sauroit donc trop regretter que la loi civile, en classant l'union conjugale parmi les contrats profanes, se soit mise en opposition directe avec la loi ecclésiastique, et ait substitué au mariage sanctifié par Notre-Seigneur un concubinage réel.

Nous verrons plus loin, quand nous en serons à la question des empêchements dirimants, que l'Eglise avoit le droit de les établir. Quant à l'empêchement de clandestinité, est-il vrai, comme on l'a quelquefois prétendu, qu'il déroge à l'institution divine du sacrement de mariage? Le concile de Trente, auteur de ce décret, avoit déclaré avant de le formuler, *sess.*, XXI, cap. 2, que l'Eglise ne peut pas toucher à la substance des sacrements. Il n'a donc pas voulu changer formellement la matière de celui-ci. Rappelons-nous que le mariage est essentiellement un contrat. Maintenant il est un contrat-sacrement, et, par conséquent, un acte religieux. L'Eglise a nécessairement, dès lors, le droit de régler ce qui s'y rattache, et, pour des raisons graves, elle peut très-bien annuler le contrat, s'il est fait dans des conditions mauvaises et telles que des désordres sérieux doivent en résulter. Ainsi, la prohibition porte directement sur le contrat, et elle ne tombe qu'indirectement et par contre-coup sur le sacrement. Le décret n'a pas changé formellement la matière du sacrement, puisqu'elle consiste toujours dans un contrat légitime; le changement n'est que matériel, en ce sens que le contrat clandestin, qui seroit une matière valide, si la loi ne l'annuloit pas, n'est plus une matière valide, depuis que la loi est portée, puisqu'il n'existe réellement pas. — Faites, par exemple, du vinaigre avec du vin; vous ne changerez pas formellement la matière de la consécration, puisque le vin reste toujours cette matière, mais vous la changerez matériellement, en faisant que ce qui étoit du vin n'en est plus, c'est-à-dire, qu'une matière valide devient matière invalide.

Dans tous les lieux où le concile de Trente a été publié, les mariages clandestins sont nuls de plein droit, même lorsqu'ils sont contractés entre hérétiques, et, à plus forte raison, quand une des parties seulement est hérétique. Ce point ne peut plus être contesté, après les décisions récentes et précises de la congrégation du Saint-Office. Quoique le décret de clandestinité ait été promulgué en Hollande, Benoît XIV a déclaré, pour des raisons exceptionnelles, que la loi n'a son effet que pour les mariages entre catholiques, en sorte que les mariages mixtes et ceux que contractent entre eux les hérétiques sont valides. Cette déclaration, ou plutôt cette dispense, a été successivement étendue à plusieurs autres contrées. On en trouvera la liste aussi complète que possible dans le savant traité *De matrim. christiano* du P. Perrone.

---

in potestate patris quasi ancilla, ut sui corporis potestatem non habeat; sed quasi filia, ad educandum. Et ideo, secundùm hoc quòd libera est, potest se in potestatem alterius abs-

ᴬ

qualité de personne libre donne à tout fils ou fille de famille le droit d'entrer en religion sans le consentement de ses parents (1).

2° Bien que, dans la pénitence, notre acte soit de l'essence du sacrement, il n'est cependant pas suffisant pour produire l'effet prochain du

En France, aucune exception ne peut être admise, bien que plusieurs auteurs, et notamment M. Carrière, dans son *Compendium de matrim.*, se soient prononcés pour la validité des mariages entre hérétiques.

Quelques observations sont nécessaires pour expliquer le décret. 1° Le propre curé est celui qui a la juridiction ordinaire sur les contractants, ou du moins sur l'un d'eux. Le pape a donc cette qualité pour toute l'Eglise, l'évêque pour son diocèse, et le curé pour sa paroisse. Le vicaire-général peut remplacer l'évêque sans une délégation spéciale. Tout prêtre délégué *ad hoc* par le pape ou l'évêque assiste légitimement à un mariage. L'usage de célébrer le mariage dans la paroisse de la femme est basé sur une simple convenance et n'est imposé par aucune loi : il est bon cependant de s'y conformer. Le décret cité énonce la peine qu'encourroit un prêtre qui recevroit le consentement de paroissiens étrangers. 2° Nous avons vu à l'art. 1 de cette question, que la bénédiction sacerdotale n'est pas nécessaire pour la validité du mariage. Il suffit que le curé soit présent, même malgré lui, et qu'il voie que le consentement est réellement donné. « Il n'est pas juste, dit Benoît XIV, qu'il dépende de la volonté ou du fait du curé d'empêcher la liberté du mariage, » *De synodo diœces.*, lib. VIII, cap. 13. 3° La question du domicile tient à celle du propre curé. Le domicile canonique s'acquiert en un lieu le jour même où l'on commence d'y résider avec l'intention d'y fixer sa demeure, et le quasi-domicile après six mois de résidence. Cependant Benoît XIV exige, Constit. *Paucis ab hinc hebdomadis*, que toute personne qui veut se marier ait d'abord habité pendant un mois dans le lieu où le mariage doit être célébré. Avant ce temps, il faudroit donc, pour agir licitement et en toute sûreté, demander la permission du curé du dernier domicile. Celui qui n'a dans une paroisse qu'un domicile de fait suffisant pour le mariage, conserve le droit de se marier dans son premier domicile. Les enfants mineurs peuvent se marier dans le lieu de leur quasi-domicile, et dans celui du domicile de leurs parents. Le mariage des vagabonds peut être célébré partout, lors même que l'une des parties auroit un domicile; mais le concile de Trente, *sess.* XXIV, cap. 7, ordonne au curé auquel ils se présentent, d'examiner sérieusement leur position, et de demander à l'ordinaire la permission de recevoir leur consentement. 4° Ni l'âge ni le sexe des témoins n'ont été déterminés par le Concile. Il suffit donc qu'ils aient assez de discernement pour comprendre ce qui se fait, et qu'ils soient physiquement et moralement présents.

(1) Les luthériens et les calvinistes prétendent que tout mariage contracté sans le consentement des parents est nul de droit naturel et de droit divin. C'est contre eux et contre ceux qui adopteroient cette opinion qu'est dirigée la condamnation que nous venons de lire dans le décret du concile de Trente. L'Eglise, sans doute, auroit pu frapper de nullité ces mariages, en rendant inhabiles à contracter les enfants non autorisés par leurs parents, de même qu'elle a invalidé les mariages clandestins; mais elle ne l'a jamais fait. Dès avant le décret du concile de Trente, ce principe étoit en pleine vigueur, cap. *Sufficiat*, causa 27, qu. 2 : « Suivant les lois, le consentement des personnes de l'union desquelles il s'agit, suffit seul; » et on trouve encore dans le droit cette disposition relative à la jeune fille nubile, cap. *Eum virum*, Extra, *De regularib.*, l. III, tit. 31 : « Puisqu'elle jouit de son libre arbitre pour faire son choix, elle n'est pas forcée de se soumettre à la volonté de ses parents. » Evidemment, cette liberté laissée aux enfants parvenus à l'âge convenable n'est point contraire au droit naturel, qui exige seulement que les parties aient la discrétion nécessaire. Le droit divin ne la condamne pas non plus; car on ne produit pas un seul texte qui soit en opposition avec le droit ecclésiastique, et même nous trouvons dans les saints livres plusieurs exemples de mariages contractés sans le consentement des parents. Tels sont ceux de Jacob avec Lia, du jeune Tobie avec Sara, et quelques autres. Notre ancienne législation civile et le Code actuel ont fait du

---

que consensu patris dare; sicut etiam potest aliquis, vel aliqua, intrare religionem absque consensu parentum, cùm sit persona libera.

Ad secundum dicendum, quòd actus noster in pœnitentia, quamvis sit de essentia sacramenti, non tamen est sufficiens ad inducendum

sacrement, qui est l'absolution des péchés. L'acte du prêtre doit donc intervenir pour parfaire le sacrement. Mais, dans le mariage, nos actes sont une cause suffisante pour en produire l'effet prochain, qui est l'obligation; car quiconque est maître de soi, peut s'obliger envers autrui. La bénédiction du prêtre n'est donc pas exigée pour le mariage comme étant de l'essence du sacrement.

3° Il est également défendu de recevoir le baptême d'une autre personne que d'un prêtre, excepté dans un cas de nécessité. Mais le mariage n'est pas un sacrement nécessaire. Il ne faut donc pas conclure de l'un à l'autre. Les mariages clandestins sont cependant prohibés, à cause des inconvénients qui en résultent ordinairement; car, fréquemment, une des parties trompe l'autre; il arrive souvent aussi que des personnes convolent à ces sortes d'unions, parce qu'elles se repentent d'en avoir contracté d'autres avec précipitation. Ces mariages enfantent encore une foule d'autres maux, et ils semblent, en outre, blesser l'honnêteté.

4° La prohibition qui frappe les mariages clandestins n'est pas motivée sur ce qu'ils détruisent l'essence du mariage, comme celle qui tombe sur le mariage des personnes qui ne peuvent pas légitimement contracter, et qui, par conséquent, ne sont pas la matière voulue pour le sacrement. Il n'y a donc pas parité.

défaut de consentement des parents un empêchement dirimant du mariage. Comme les causes matrimoniales, en ce qui regarde le lien et le sacrement, sont exclusivement du ressort de l'Eglise, ainsi que le concile de Trente l'a décidé, cet empêchement ne peut influer que sur les effets civils du mariage. — Quoique les mariages contractés sans le consentement des parents ou contre leur volonté soient valides, le plus souvent ils sont gravement illicites, parce que les parents ont le devoir, et par là même le droit de conseiller et de diriger leurs enfants, et que ceux-ci, à cause de leur inexpérience et de la fougue naturelle à leur âge, sont exposés à faire un choix qui compromettroit leurs intérêts spirituels et temporels.

---

proximum effectum sacramenti, scilicet absolutionem à peccatis. Et ideo oportet quòd, ad perfectionem sacramenti, interveniat actus sacerdotis. Sed, in matrimonio, actus nostri sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est obligatio; quia quicumque est sui juris, potest se alteri obligare. Et ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio quasi de essentia sacramenti.

Ad tertium dicendum, quòd etiam prohibitum est, ne baptismum aliquis accipiat præterquam à sacerdote, nisi in articulo necessitatis. Matrimonium autem non est sacramentum necessitatis. Et ideo non est similis ratio. Prohibentur autem clandestina matrimonia, propter pericula quæ inde evenire solent; quia frequenter in talibus est aliqua fraus ex altera parte; frequenter etiam ad talia conjugia transeunt, dum pœnitent de illis quæ subitò facta sunt; et multa alia mala inde accidunt; et speciem turpitudinis præter hoc habent.

Ad quartum dicendum, quòd non sunt prohibita clandestina matrimonia quasi contra essentialia matrimonii existentia, sicut sunt prohibita matrimonia illegitimarum personarum, quæ sunt materia indebita huic sacramento. Et ideo non est simile.

QUESTION XLVI.

Du consentement confirmé par le serment ou des rapports charnels.

Il faut aussi voir quel effet produit le consentement, quand il est confirmé par un serment ou par des rapports charnels.

Deux questions sont à résoudre : 1° Le serment joint au consentement exprimé par des paroles dites au futur, produit-il le mariage ? 2° Le mariage résulte-t-il des rapports charnels qui suivent le consentement ?

ARTICLE I.

Le serment joint au consentement exprimé par des paroles dites au futur, produit-il le mariage ?

Il paroît que le serment joint au consentement exprimé par des paroles dites au futur, produit le mariage. 1° Nul ne peut s'obliger à agir contrairement au droit divin. Or, de droit divin, le serment doit être exécuté; car il est écrit, *Matth.*, V, 33 : « Vous vous acquitterez de vos serments envers le Seigneur. » Aucune obligation subséquente ne peut donc dispenser l'homme d'accomplir le serment qui l'a précédée. Si donc, après avoir consenti, en parlant au futur, à prendre telle femme pour épouse, et après avoir confirmé ce consentement par un serment, un homme s'oblige ensuite au présent envers une autre, il paroît qu'il n'en est pas moins tenu à exécuter son premier serment. Or, il n'en seroit pas ainsi, si ce premier serment n'avoit pas produit le mariage. Le serment joint au consentement exprimé par des paroles dites au futur fait donc le mariage.

QUÆSTIO XLVI.

De consensu cui advenit juramentum vel copula carnalis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de consensu cui advenit juramentum vel copula carnalis.

Circa quod quæruntur duo (1) : 1° Utrùm juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso, faciat matrimonium. 2° Utrùm copula carnalis, eidem consensui adveniens, faciat matrimonium.

ARTICULUS I.

Utrùm juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso, faciat matrimonium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso, faciat matrimonium. Nullus enim potest se obligare ut faciat contra jus divinum. Sed implere juramentum, est de jure divino, ut patet *Matth.*, V : « Reddes autem Domino juramenta tua. » Ergo per nullam obligationem sequentem potest evenire quòd homo non debeat implere juramentum priùs factum. Si ergo post consensum in aliquam per verba de futuro, juramento firmatum, aliquis alteri se obligat per verba de præsenti, videtur quòd nihilominùs debeat juramentum primum servare. Sed hoc non esset, nisi illo juramento esset matrimonium illud perfectum. Ergo juramentum adjunctum consensui per verba de futuro, facit matrimonium.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 28, qu. 1, art. 1 et 2.

2° La vérité divine a plus de vertu que la vérité humaine. Or, quand on fait un serment, c'est la vérité divine qui confirme la promesse. Puis donc que les paroles qui expriment le consentement au présent, et qui n'énoncent que la vérité humaine, donnent au mariage son être complet, il semble que les paroles dites au futur doivent, à bien plus forte raison, produire le même effet, lorsqu'elles sont confirmées par un serment.

3° L'Apôtre dit, *Hebr.*, VI, 16 : « Le serment est la plus forte assurance capable de terminer tous les différends. » On doit donc, dans les jugements, s'en rapporter plus à un serment qu'à une simple affirmation. Si donc un homme, parlant au présent, consent par une simple affirmation à prendre telle personne pour épouse, après avoir donné à une autre son consentement au futur, en le confirmant par un serment, il semble que l'Eglise doit le contraindre par une sentence à habiter, non pas avec la personne qui a reçu le second consentement, mais avec l'autre.

4° Les paroles dites simplement au futur font les fiançailles. Or, le serment produit quelque chose. Il fait donc plus que les fiançailles. Au-dessus des fiançailles, il n'y a que le mariage. Donc le serment fait le mariage.

Mais, au contraire, ce qui doit être n'est pas. Or, le serment ajouté aux paroles ne les empêche pas de n'exprimer le consentement que pour l'avenir. Le mariage n'existe donc pas encore.

Lorsque le mariage a son être complet, un nouveau consentement n'est pas nécessaire pour le produire. Or, après le serment, on donne un nouveau consentement, qui produit le mariage; autrement il seroit inutile de jurer qu'il sera conclu. Ce n'est donc pas le serment qui fait le mariage.

(Conclusion.—Le consentement exprimé par des paroles dites au futur, ne produit aucunement le mariage, lors même qu'il est confirmé par un serment.)

---

2. Præterea, veritas divina fortior est quàm veritas humana. Sed per juramentum veritate divina firmatur aliquid. Cùm ergo verba exprimentia consensum de præsenti, in quibus est sola veritas humana, matrimonium perficiant, videtur quòd multò ampliùs id efficere possint verba de futuro, juramento firmata.

3. Præterea, secundùm Apostolum, *ad Hebr.* VI : « Omnis controversiæ finis ad confirmationem est juramentum. » Ergo, in judicio saltem, plus standum est juramento quàm simplici verbo. Si ergo aliquis simplici verbo consentiat in aliquam per verba de præsenti, postquam consenserit in aliam cum juramento, per verba de futuro, videtur quòd judicio Ecclesiæ debeat compelli stare cum prima, et non cum secunda.

4. Præterea, verba de futuro simpliciter prolata faciunt sponsalia. Sed juramentum ibi aliquid operatur. Ergo facit plus quàm sponsalia. Sed ultra sponsalia non est nisi matrimonium. Ergo facit matrimonium.

Sed contra, quod futurum est, non est. Sed juramentum additum non facit quin verba de futuro significent consensum de futuro. Ergo adhuc matrimonium non est.

Præterea, postquam perfectum est matrimonium, non oportet quòd alius consensus interveniat ad matrimonium. Sed, post juramentum, advenit alius consensus qui matrimonium facit; aliàs frustra juraretur illud esse futurum. Ergo non facit matrimonium.

(Conclusio. — Consensus per verba de futuro expressus, nullum efficit matrimonium, etsi sit aliquo juramento firmatus.)

On fait un serment pour confirmer ce que l'on dit; d'où il suit qu'il ne confirme que ce que signifient les paroles, et qu'il n'en change pas la signification. Dès-lors, comme, en vertu même de leur signification, les paroles dites au futur ne produisent pas le mariage, parce que ce que l'on promet de faire à l'avenir ne se fait pas actuellement, quand même on ajoute un serment à la promesse, le mariage n'existe pas encore, ainsi que le prouve le Maître des Sentences.

Je réponds aux arguments : 1° Le droit divin oblige à exécuter un serment licite, mais non un serment illicite. Si donc une obligation postérieure au serment en rend l'accomplissement illicite, bien qu'il ait été d'abord licite, ce n'est pas violer le droit divin que de laisser le serment sans exécution. Tel est précisément notre cas. Quand la promesse est illicite, le serment devient lui-même illicite. Or, il est illicite de promettre le bien d'autrui. Le consentement subséquent exprimé par des paroles dites au présent, et par lequel une des parties transfère à une autre le domaine de son corps, rend donc illicite l'accomplissement d'un serment antérieur, qui auparavant étoit licite.

2° La vérité divine est la plus efficace pour confirmer la chose à laquelle on l'applique.

3° La réponse au troisième argument est contenue dans la précédente.

4° Le serment produit son effet, non pas en donnant naissance à une obligation nouvelle, mais en confirmant celle qui existe; et dès-lors, le péché est plus grave, si l'on y manque.

Respondeo dicendum, quòd juramentum adhibetur ad confirmationem dictorum; unde illud tantùm confirmat quod in dictis significatur, nec significatum mutat. Et ideo, cùm verba de futuro ex ipsa sua significatione habeant quòd matrimonium non faciant, quia quod futurum promittitur, nondum fit, etiamsi juramentum adveniat, nondum est matrimonium factum, sicut Magister in littera dicit (IV. *Sentent.*, dist. 28).

Ad primum ergo dicendum, quòd implere juramentum licitum, est d ejure divino, non autem implere juramentum illicitum; unde, si aliqua obligatio sequens juramentum, faciat illud illicitum, cùm priùs fuisset licitum, non derogat juri divino qui juramentum priùs factum non servat. Et ita est in proposito; illicitè enim jurat qui illicitè promittit. Promissio autem de alieno est illicita; unde consensus sequens per verba de præsenti, quo quis transfert dominium sui corporis in aliam, facit præcedens juramentum esse illicitum, quod priùs licitum erat.

Ad secundum dicendum, quòd veritas divina efficacissima est ad firmandum illud cui adhibetur.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quòd juramentum aliquid operatur, non novam obligationem faciens, sed factam confirmans; et sic graviùs peccat qui eam violat.

ARTICLE II.

Le mariage résulte-t-il de rapports charnels postérieurs au consentement exprimé par des paroles dites au futur?

Il paroît que les rapports charnels produisent le mariage, lorsqu'ils sont postérieurs au consentement exprimé par des paroles dites au futur. 1° Consentir par des actes, c'est plus que consentir par des paroles. Or, les rapports charnels sont un consentement de fait à la promesse précédemment donnée. Il paroît donc que le mariage résulte bien plutôt de cet acte que du consentement donné au présent seulement par des paroles.

2° Le mariage n'est pas produit uniquement par le consentement exprimé; il l'est aussi par le consentement interprétatif. Or, il n'y a pas d'interprétation plus claire du consentement que les rapports charnels. Ils produisent donc le mariage.

3° En dehors du mariage, tout rapport charnel est un péché. Or, une femme, semble-t-il, ne pèche pas lorsqu'elle a avec son fiancé des rapports de cette nature. Le mariage en résulte donc.

4° Saint Augustin dit, *Epist. ad Macedonium* : «Le péché n'est remis qu'autant que l'on restitue le bien ravi. » Or, un homme ne peut rendre le bien ravi à une femme qu'il a séduite sous prétexte de mariage, qu'en la prenant pour épouse. Si donc il contracte ensuite au présent avec une autre, il semble tenu de revenir à la première; et il n'en seroit pas ainsi s'ils n'étoient liés par un vrai mariage. Ces rapports font donc le mariage, lorsqu'ils sont postérieurs au consentement donné au futur.

Mais, au contraire, le pape Nicolas I dit, dans sa réponse aux Bulgares : « Si le consentement au mariage a manqué, tout ce que l'on a pu faire est resté sans effet, lors même que des rapports charnels auroient eu lieu. »

ARTICULUS II.

Utrùm carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia, faciat matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia, faciat matrimonium. Quia majus est consentire facto quàm verbo. Sed ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit promissioni quam priùs fecit. Ergo videtur quòd multò magis per hoc fiat matrimonium, quàm si solis verbis de præsenti consensus fieret.

2. Præterea, consensus non solùm expressus, sed etiam interpretativus, facit matrimonium. Sed nulla potest esse major interpretatio consensùs quàm carnalis copula. Ergo perficitur matrimonium per hoc.

3. Præterea, omnis conjunctio carnalis præter matrimonium facta, est peccatum. Sed mulier non videtur peccare admittendo sponsum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

4. Præterea, « non dimittitur peccatum nisi restituatur ablatum. » Sed aliquis non potest mulieri quam defloravit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi eam conjugio ducat. Ergo videtur quòd si etiam post carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de præsenti, teneatur ad primam redire; quod non esset, nisi inter eos esset matrimonium. Ergo carnalis copula, post consensum de futuro, facit matrimonium.

Sed contra est, quod dicit Nicolaus Papa : « Si consensus in nuptiis defuerit, cætera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur. »

Ce qui suit une chose ne la produit pas. Or, les rapports charnels suivent le mariage, comme l'effet suit sa cause. Ils ne peuvent donc faire le mariage.

(CONCLUSION. — Au for ecclésiastique, les rapports charnels postérieurs aux fiançailles sont considérés comme produisant le mariage, parce que, extérieurement, ils sont un signe du consentement. Au for de la conscience, cependant, il n'en résulte rien, si le consentement intérieur a manqué.)

Nous pouvons considérer le mariage sous un double point de vue : d'abord au for de la conscience; et dans la réalité, si le consentement intérieur a manqué, les rapports charnels ne font pas un vrai mariage des fiançailles précédemment conclues par des paroles dites au futur, puisque même les paroles qui expriment le consentement au présent ne produisent pas le mariage, quand le consentement intérieur fait défaut : nous l'avons vu plus haut. On peut considérer encore le mariage au for ecclésiastique. Comme les jugements extérieurs sont rendus sur ce qui paroît au dehors, et que rien ne peut exprimer d'une manière plus significative le consentement que ces rapports, l'Eglise juge que quand ils suivent les fiançailles, ils produisent le mariage, à moins qu'il ne paroisse des signes évidents de dol ou de fraude (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans ce cas, il y a un vrai consentement de fait aux rapports qui ont lieu; mais cette action ne constitue le consentement au mariage que relativement à la loi, et en vertu de l'interprétation du droit.

2° Cette interprétation ne change pas la réalité, mais seulement le jugement, qui porte sur les choses extérieures.

(1) Cette interprétation n'est plus possible dans les lieux où le concile de Trente a été publié, et où existe, par conséquent, l'empêchement de clandestinité. Il faut modifier dans le même sens la réponse au troisième argument.

Præterea, quod sequitur ad aliquid, non facit ipsum. Sed carnalis copula sequitur ipsum matrimonium, sicut effectus causam. Ergo non potest facere matrimonium.

(CONCLUSIO. — Carnalis copula, cùm consensum significare videatur, in Ecclesiæ foro post sponsalia matrimonium efficere dicitur, licèt in foro conscientiæ, si interior consensus desit, non perficiat.)

Respondeo dicendum, quòd de matrimonio possumus loqui dupliciter: Uno modo, quantùm ad forum conscientiæ; et sic, in rei veritate, carnalis copula non habet quòd perficiat matrimonium, cujus sponsalia præcesserunt per verba de futuro, si consensus interior desit, quia verba etiam de præsenti consensum exprimentia, si consensus mentalis deesset, non facerent matrimonium, ut suprà dictum est (qu. 45, art. 4). Alio modo, quantùm ad judicium Ecclesiæ. Et quia in exteriori judicio, secundùm ea quæ foris patent, judicatur, cùm nihil possit expressiùs significare consensum, quàm carnalis copula, ideo, secundùm judicium Ecclesiæ, carnalis copula consequens sponsalia matrimonium facere judicatur, nisi aliqua signa expressa doli vel fraudis appareant.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit in carnalem copulam, secundùm rei veritatem; sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso, nisi secundùm interpretationem juris.

Ad secundum dicendum, quòd interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed judicium quod de rebus exteriùs fit.

3° Si la fiancée consent à ces rapports, parce qu'elle croit que son fiancé veut consommer le mariage, elle est excusée de tout péché; à moins qu'il n'y ait des marques non équivoques de fraude, comme si, par exemple, il y avoit entre eux une grande différence de condition, soit pour la noblesse, soit pour la fortune, ou d'autres signes évidents. Pour le fiancé, il pèche, parce qu'il commet la fornication, et il doit être puni de sa fraude.

4° Dans le cas proposé, tant que le fiancé n'a pas épousé une autre personne, il est tenu de prendre la première, s'ils sont de même condition, ou bien si la fiancée est d'une condition supérieure. Mais s'il en a réellement pris une autre pour épouse, il s'est mis par là dans l'impuissance d'acquitter sa dette envers la première. Il suffit donc qu'il pourvoie à son établissement, et encore quelques auteurs affirment que le fiancé n'y est pas tenu, lorsqu'il est d'une condition bien plus élevée, ou qu'il y a eu d'autres signes évidents de fraude ; car alors on peut présumer avec probabilité que la fiancée n'a pas été trompée, mais a feint de l'être.

QUESTION XLVII.

Du consentement forcé et conditionnel.

Voyons maintenant ce qui regarde le consentement forcé et conditionnel.

Six questions se présentent sur ce point : 1° Le consentement forcé est-il possible ? 2° La coaction de la crainte peut-elle s'exercer sur un

Ad tertium dicendum, quòd si sponsa sponsum admittat, credens eum velle matrimonium consummare, excusatur à peccato, nisi aliqua signa expressa fraudis appareant; sicut si sint multùm distantis conditionis, vel quantùm ad nobilitatem, vel quantùm ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat. Sed tamen sponsus peccat fornicando, et puniendus est de fraude quam facit.

Ad quartum dicendum, quòd in tali casu sponsus, antequam aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem, si sint æqualis conditionis, vel si sponsa sit melioris conditionis. Sed si aliam duxerit, jam factus est impotens ad solvendum illud ad quod tenebatur. Et ideo sufficit si ei de nuptiis provideat; et ad hoc etiam non tenetur (ut quidam dicunt), si sponsus sit multò melioris conditionis, aut aliquod signum fraudis evidens fuerit, quia præsumi probabiliter potest quòd sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit.

QUÆSTIO XLVII.

De consensu coacto et conditionato, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de consensu coacto et conditionato.

Circa quod quæruntur sex (1) : 1° Utrùm alicuis consensus possit esse coactus. 2° Utrùm

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 1 et seqq.

homme ferme ? 3° Le consentement forcé invalide-t-il le mariage ? 4° Produit-il le mariage du côté de la partie qui exerce la coaction ? 5° Le consentement conditionnel produit-il le mariage ? 6° Un père peut-il forcer son enfant à contracter mariage.

ARTICLE I.

Le consentement forcé est-il possible ?

Il paroît qu'il ne peut pas y avoir de consentement forcé. 1° Il a été prouvé que la coaction ne sauroit tomber sur le libre arbitre en aucun de ses états. Or, le consentement est l'acte du libre arbitre. Il ne peut donc être forcé.

2° La violence est la même chose que la coaction ; et selon le Philosophe, *Ethic.*, III, 1, « une chose forcée est celle dont le principe lui est extrinsèque, et s'exerce sans le concours du sujet qui souffre violence. » Or, le principe de tout consentement est intrinsèque pour le sujet. Aucun consentement ne peut donc être forcé.

3° Tout péché se consomme par le consentement. Or, ce qui consomme le péché ne peut être forcé ; car saint Augustin dit, *Retract.*, I, 9 : « Nul ne pèche en faisant une chose qu'il ne peut éviter. » Puis donc que les jurisconsultes définissent la violence : « La force d'un être plus puissant, qu'il est impossible de repousser, » il paroît que le consentement ne peut être forcé ou obtenu par la violence.

4° Le domaine est le terme opposé de la liberté. Or, il résulte d'une définition de Cicéron que la coaction est attachée au domaine ; car il dit que la violence est l'exercice d'une force dominante, qui retient une

---

aliqua coactio metûs cadat in constantem virum. 3° Utrùm consensus coactus tollat matrimonium. 4° Utrùm consensus coactus faciat matrimonium ex parte cogentis. 5° Utrùm per consensum conditionatum fiat matrimonium. 6° Utrùm aliquis ex præcepto patris compelli possit ad matrimonium contrahendum.

ARTICULUS I.

Utrùm aliquis consensus possit esse coactus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd nullus consensus possit esse coactus. Coactio enim in liberum arbitrium cadere non potest secundùm aliquem statum ejus, ut in II. *Sentent.*, dist. 25, qu. 1, art. 2, dictum est. Sed consensus est actus liberi arbitrii. Ergo non potest esse coactus.

2. Præterea, violentum idem est quod coactum. Sed coactum est, secundùm Philosophum (lib. III. *Ethic.*, cap. 1), « cujus principium est extra, non conferente vim passo. » Sed omnis consensûs principium est intra. Ergo nullus consensus potest esse coactus.

3. Præterea, omne peccatum consensu perficitur. Sed illud quo perficitur peccatum, cogi non potest, quia, secundùm Augustinum (lib. I. *Retractat.*, cap. 9), « nullus peccat in eo quod vitare non potest. » Cùm ergo vis à juristis definiatur esse « majoris rei impetus, qui repelli non potest, » videtur quòd consensus non possit esse coactus vel violentus.

4. Præterea, dominium libertati opponitur. Sed coactio ad dominium pertinet, ut patet in quadam Tullii definitione (1) ; dicit enim quòd vis est impetus dominantis, retinens rem intra

(1) In Tullio seu Cicerone non occurrit, etsi Albertus quoque Magnus ex illo citat in hunc locum, sed in *Orat. pro Cæcinna* sic tantùm ipse : *Vis est quæ periculo aut decedere nos aliunde cogit, aut prohibet accedere.*

chose dans des limites qui lui sont étrangères. La violence ne tombe donc pas sur le libre arbitre, ni, par conséquent, sur le consentement, qui en est l'acte.

Mais, au contraire, ce qui ne peut exister, ne peut rien empêcher. Or, le Maître des Sentences dit que la coaction, en affectant le consentement, empêche le mariage. Le consentement peut donc être forcé.

Le mariage est un contrat. Or, la volonté peut être forcée dans les contrats; aussi le législateur ordonne, dans ce cas, de remettre les choses dans leur premier état, ne tenant pas pour valide ce qui a été obtenu par force ou fait par crainte. Le consentement peut donc être forcé, même dans le mariage.

(Conclusion. — Bien que, absolument, le consentement au mariage ne puisse pas être forcé, il peut cependant subir la violence sous quelque rapport.)

Il y a deux sortes de coaction ou de violence. La première impose une nécessité absolue, et ce qui est ainsi forcé, Aristote, *ubi supra*, l'appelle « absolument forcé. » Elle a lieu, par exemple, quand on pousse physiquement quelqu'un à faire un mouvement. La seconde espèce ne produit qu'une nécessité conditionnelle, et, suivant le Philosophe, c'est « une violence mixte. » Le navigateur qui jette ses marchandises à la mer, pour échapper au péril, cède à cette seconde violence. Quoique l'action qui en résulte ne soit pas absolument volontaire, elle l'est cependant *hic et nunc*, si l'on considère les circonstances; et comme en eux-mêmes les actes sont particuliers, il faut dire que, absolument, cette action est volontaire, bien qu'elle soit involontaire sous quelque rapport. La seconde sorte de violence ou de coaction peut donc se trouver dans le consentement, qui est un acte de la volonté, mais non la première. Puisque cette coaction vient de ce que l'on redoute quelque danger imminent, une telle violence

---

terminos alienos. Ergo vis in liberum arbitrium non cadit, et ita nec in consensum, qui est actus ejus.

Sed contra, illud quod esse non potest, non potest aliquid impedire. Sed coactio consensûs impedit matrimonium, ut in littera dicitur (IV. *Sentent.*, dist. 29). Ergo consensus cogi potest.

Præterea, in matrimonio est quidam contractus. Sed in contractibus potest esse voluntas coacta; unde legislator in integrum restitutionem adjudicat, ratum non habens quod vi metûsve causâ factum est. Ergo etiam in matrimonio potest esse consensus coactus.

(Conclusio. — Quanquam simpliciter consensus coactus in matrimonio esse non possit, potest tamen aliqua in eo secundùm quid violentia esse.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est coactio vel violentia : Una quæ facit necessitatem absolutam; et tale violentum dicitur à Philosopho « violentum simpliciter, » ut cùm quis aliquem corporaliter impellit ad motum. Alia quæ facit necessitatem conditionatam; et hanc vocat Philosophus « violentum mixtum, » sicut cùm quis projicit merces in mare, ne periclitetur; et in isto violento, quamvis hoc quod fit non sit per se voluntarium, tamen, consideratis circumstantiis, *hic* et *nunc* voluntarium est; et quia actus in particularibus sunt, ideo simpliciter *voluntarium* est, sed secundùm quid *involuntarium*. Unde hæc violentia vel coactio potest esse in consensu, qui est actus voluntatis, non autem prima. Et quia hæc coactio fit ex hoc quòd timetur aliquod periculum imminens, ideo ista vis idem est quod metus,

est la même chose que la crainte, qui force d'une certaine manière la volonté; mais la première violence tombe sur les actes corporels. Parce que le législateur ne considère pas seulement les actes intérieurs, mais aussi et surtout les actes extérieurs, il entend par violence la coaction prise absolument, en sorte qu'il distingue par opposition la violence de la crainte. Mais il s'agit ici du consentement intérieur, sur lequel ne peut pas tomber la coaction proprement dite, mais bien la violence, qui est distincte de la crainte. Pour le cas présent, la coaction est donc la même chose que la crainte; or, les jurisconsultes définissent la crainte : « Le trouble de l'ame causé par un péril imminent ou futur. »

Cette distinction résout les objections; car les deux premières sont tirées de la coaction absolue, et les autres de la violence mixte.

ARTICLE II.

La coaction de la crainte peut-elle s'exercer sur un homme ferme?

Il paroît que la coaction de la crainte ne peut pas agir sur un homme ferme. 1° Il est dans la nature d'un homme ferme de ne pas se troubler dans le danger. Puis donc que la crainte consiste dans le trouble de l'ame causé par un danger imminent, il paroît qu'elle ne peut pas contraindre un homme de ce caractère.

2° Selon le Philosophe, *Ethic.*, I, 6, « la mort est le dernier terme de tout ce qui inspire de la terreur, » parce que rien n'est plus terrible qu'elle. Or, la mort ne contraint pas un homme ferme; car la bravoure fait affronter même ce danger. Aucune crainte n'agit donc sur un homme ferme.

3° De tous les dangers, les gens de bien redoutent surtout celui qui menace leur réputation. Or, la crainte du déshonneur n'est pas considérée comme pouvant affecter un homme ferme; car on lit dans le droit : « La

---

qui voluntatem cogit quodammodo; sed prima vis cadit in corporalibus actibus. Et quia legislator considerat non solùm interiores actus, sed magis exteriores, ideo per *vim* intelligit coactionem simpliciter, propter quod vim contra metum dividit. Sed nunc agitur de consensu interiori, in quem non cadit coactio, sed vis, quæ à metu distinguitur. Et ideo, quantùm ad propositum pertinet, idem est coactio quod metus; est autem metus, secundùm jurisperitos, « instantis vel futuri periculi causâ, mentis trepidatio. »

Et per hæc patet solutio ad objecta; nam primæ rationes procedunt de coactione prima, secundæ de secunda.

ARTICULUS II.

Utrùm aliqua coactio metûs cadat in constantem virum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd coactio metûs non cadat in constantem virum. Quia de ratione constantis est quòd non trepidet in periculis. Cùm ergo metus sit trepidatio mentis, ratione periculi imminentis, videtur quòd non cogatur metu.

2. Præterea, « omnium terribilium finis est mors, » secundùm Philosophum in I. *Ethic.* (cap. 6), quasi perfectissimum inter terribilia. Sed constantes non coguntur morte, quia etiam fortis pericula mortis sustinet. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

3. Præterea, inter alia pericula, præcipuè à bonis timetur periculum famæ. Sed timor infamiæ non reputatur timor cadens in constan-

crainte du déshonneur n'est pas mentionnée dans la loi qui commence par ces mots : Ce que l'on a fait par crainte. » Aucune autre crainte ne peut donc agir sur un homme ferme.

4° La crainte laisse le péché dans celui qu'elle contraint, parce qu'elle l'amène à promettre ce qu'il ne peut donner, et le fait mentir. Or, il n'est pas d'un homme ferme de commettre par crainte même un péché léger. Aucune crainte n'agit donc sur un homme ferme.

Mais, au contraire, Abraham et Isaac étoient des hommes fermes. Cependant ils ont subi la crainte; car c'est parce qu'ils craignoient, qu'ils ont fait passer leurs épouses pour leurs sœurs. La crainte peut donc agir sur un homme ferme.

Toutes les fois qu'il y a violence mixte, elle produit une certaine crainte qui contraint. Or, tout homme, quelle que soit sa fermeté, peut subir cette violence; car, sur mer, tous jetteront leurs marchandises à l'eau, si une tempête les menace du naufrage. La crainte peut donc agir sur un homme ferme.

(Conclusion. — Une certaine coaction et une certaine crainte peuvent agir sur un homme ferme, et le déterminer à supporter un moindre mal pour en éviter un plus grand.)

La crainte agit sur quelqu'un quand elle le contraint à faire une chose. Or, on est contraint par la crainte, lorsque, pour éviter ce que l'on redoute, on fait une chose que l'on ne feroit pas en d'autres circonstances. L'homme ferme se distingue de l'homme inconstant sous deux rapports. D'abord en ce qui regarde la nature du péril redouté. Quiconque a de la fermeté suit la droite raison, qui lui montre ce qu'il faut abandonner ou faire, et pourquoi. Or, on doit toujours choisir le moindre mal ou le plus grand bien. La crainte d'un plus grand mal contraint donc l'homme ferme

---

tem virum, quia, ut dicit lex, « timor infamiæ non continetur illo edicto : Quod metûs causâ factum est (1). » Ergo nec aliquis alius metus cadit in constantem virum.

4. Præterea, metus in eo qui cogitur peccatum relinquit, quia facit eum promittere quod non vult solvere, et sic facit eum mentiri. Sed non est constantis aliquod peccatum, etiam minimum, pro aliquo timore facere. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

Sed contra, Abraham et Isaac constantes fuerunt. Sed in eos cecidit metus, quia ratione metûs dixerunt uxores suas sibi esse sorores. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

Præterea, ubicumque est violentum mixtum, est aliquis metus cogens. Sed aliquis quantumcumque constans, potest pati tale violentum, quia, si sit in mari, merces projiciet tempore naufragii. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

(Conclusio. — Potest aliqua coactio et metus cadere in constantem virum, ut minus malum toleret ad evitandum majus.)

Respondeo dicendum, quòd cadere metum in aliquem est ipsum metu cogi. Cogitur autem aliquis metu, quando aliquid facit quod aliàs non vellet, ad evitandum id quod timet. In hoc autem constans ab inconstanti distinguitur quantùm ad duo : Primò quantùm ad qualitatem periculi quod timetur, quia constans sequitur rationem rectam, per quam scit quid pro quo dimittendum sit vel faciendum. Semper autem minus malum vel majus bonum eligendum est; et ideo constans ad minus malum sustinendum cogitur metu majoris mali, non

(1) In *Digesto* veteri, lib. IV, tit. 2, lege 7, § 7.

à en supporter un moindre ; mais elle ne le force pas, pour éviter un moindre mal, à en endurer un plus grand. Le contraire a lieu pour l'inconstant. La crainte d'un moindre mal le contraint à en supporter un plus grand; car il tombe dans le péché, pour échapper à une douleur physique. Il est impossible, d'autre part, de forcer l'homme opiniâtre à faire un moindre mal ou à s'y soumettre, pour en éviter un plus grand. La fermeté tient donc le milieu entre l'inconstance et l'opiniâtreté. Ils diffèrent, en second lieu, par la manière d'apprécier l'imminence du danger. L'homme ferme ne juge que sur des raisons fortes et probables, au lieu que l'inconstant se laisse entraîner par des raisons futiles. « L'impie, dit le Sage, fuit quand personne ne le poursuit, » *Prov.*, XXVIII, 1.

Je réponds aux arguments : 1° Aristote dit, *Ethic.*, III, 6, que l'homme courageux est intrépide. Il en est de même de l'homme ferme. Ce n'est pas qu'il ne craigne absolument rien ; mais il ne redoute pas ce qui n'est pas redoutable, et il ne craint ni où ni quand il n'y a rien à craindre.

2° Le péché est le plus grand de tous les maux. Rien ne peut donc contraindre à le commettre quiconque a de la fermeté, et même, comme l'observe Aristote, *ibid.*, on doit plutôt mourir que d'y succomber. Mais parmi les dommages corporels, il y en a de moindres et d'autres plus considérables. Les plus graves de ces derniers sont ceux qui tombent sur la personne, tels sont : la mort, les sévices, le viol et la servitude, qui sont renfermés dans ce vers :

« Stupri, sive statûs, verberis atque necis. »

Il n'y a pas à distinguer si ces maux menacent personnellement celui qui subit la contrainte, ou bien son épouse, ses enfants, ou d'autres qui le touchent de près.

3° Quoique le déshonneur soit le plus grand dommage que l'on puisse souffrir, il est cependant facile de le réparer. Voilà pourquoi le droit

---

autem cogitur ad majus malum, ut vitet minus malum. Sed inconstans cogitur ad majus malum propter metum minoris mali, scilicet ad peccatum propter metum corporalis pœnæ. Sed pertinax è contra non potest cogi etiam ad minus malum sustinendum vel faciendum, ut evitet majus malum. Unde constans est medius inter inconstantem et pertinacem. Secundò differunt quantùm ad æstimationem periculi imminentis; qui constans non nisi ex forti existimatione et probabili cogitur, sed inconstans ex levi, *Proverb.*, XXVIII : « Fugit impius nemine persequente. »

Ad primum ergo dicendum, quòd constans, sicut de forti dicit Philosophus (III. *Ethic.*, cap. 6), est intrepidus, non quòd omnino non timeat, sed quia non timet quæ non oportet, vel ubi, vel quando non oportet.

Ad secundum dicendum, quòd peccata sunt maxima malorum, et ideo ad hæc nullo modo potest homo constans cogi; imò magis debet homo mori quàm talia sustinere, ut etiam Philosophus in III. *Ethic.* dicit (cap. 6). Sed quædam damna corporalia sunt minora quibusdam aliis, inter quæ sunt præcipua quæ ad personam pertinent, sicut mors, verbera, dehonestatio per stuprum, et servitus. Et ideo ex istis constans cogitur ad alia damna corporalia sustinenda. Et hæc continentur hoc versu :

« Stupri, sive statûs, verberis atque necis. »

Nec differt utrùm hæc pertineant ad personam propriam, vel uxoris, vel filiorum, vel aliorum hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quòd infamia, quamvis sit majus damnum, tamen ei de facili occurri

n'admet pas que la crainte de ce mal puisse agir sur un homme ferme.

4° Dans le cas proposé, la crainte ne contraint pas à mentir un homme qui a de la fermeté, parce qu'il a actuellement la volonté de donner ce qu'il promet, et ce n'est qu'ensuite qu'il veut demander une restitution, ou du moins dénoncer au juge la violence qui lui a été faite, s'il s'est engagé à ne pas exiger de restitution. Mais il ne pourroit pas promettre de ne pas faire de dénonciation, parce que, comme cet engagement seroit contraire au bien de la justice, il ne peut pas être contraint, en le prenant, à blesser la justice.

ARTICLE III.

Le consentement forcé invalide-t-il le mariage?

Il paroît que le consentement forcé n'invalide pas le mariage. 1° Le consentement est nécessaire pour le mariage, comme l'est l'intention pour le baptême. Or, celui qui se laisse forcer par la crainte à recevoir le baptême, reçoit le sacrement. Pareillement donc, celui que la crainte force à consentir au mariage, en contracte l'obligation.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, III, 5 : « Il y a plus de volontaire que d'involontaire dans un acte déterminé par la violence mixte. » Or, le consentement ne peut être forcé que par la violence mixte. Elle n'exclut donc pas complètement le volontaire, et, par conséquent, le mariage reste valide.

3° Il semble que l'on doit conseiller à une personne qui a consenti par force à son mariage, d'y demeurer, parce que promettre une chose et n'y pas tenir paroît mal, et l'Apôtre, I. *Thessal.*, V, 22, veut que nous nous abstenions de l'apparence même du mal. Or, on ne le feroit pas, si le consentement forcé invalidoit absolument le mariage. Il ne l'invalide donc pas.

Mais le droit porte, au contraire, Alexander III, Extra, *De sponsalib. et matrim.*, cap. *Cùm locum :* « Dès-lors que le consentement n'a pas

---

potest. Et ideo non reputatur cadere in constantem virum metus infamiæ secundùm jura.

Ad quartum dicendum, quòd constans non cogitur ad mentiendum, quia tunc vult dare; sed tamen postea vult petere restitutionem, vel saltem judici denuntiare, si se promisit non petiturum restitutionem. Non potest autem promittere se non denuntiaturum, quia cùm hoc sit contra bonum justitiæ, ad hoc cogi non potest, ut scilicet contra justitiam faciat.

ARTICULUS III.

Utrùm consensus coactus tollat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd consensus coactus non tollat matrimonium. Quia, sicut ad matrimonium requiritur consensus, ita ad baptismum requiritur intentio. Sed coactus timore ad recipiendum baptismum, recipit sacramentum. Ergo coactus ad consentiendum aliquo timore, matrimonio obligatur.

2. Præterea, violentum mixtum, secundùm Philosophum, plus habet de voluntario quàm de involuntario. Sed non potest aliter consensus esse coactus, nisi per violentum mixtum. Ergo non omnino excluditur voluntarium; et ita adhuc est matrimonium.

3. Præterea, ei qui consentit in matrimonium coactus, consulendum videtur quòd in matrimonio ille stet, quia speciem mali habet promittere et non solvere, à quo Apostolus vult nos abstinere (I. *ad Thessal.*, V). Hoc autem non esset, si consensus coactus omnino matrimonium tolleret. Ergo, etc.

Sed contra est, quod Decretalis dicit : « Cùm locum non habeat consensus, ubi metus vel

lien là où se trouve la crainte ou la coaction, il est nécessaire, quand l'assentiment des deux parties est exigé, d'écarter tout ce qui peut produire la coaction. » Or, le consentement réciproque est nécessaire pour le mariage. Donc, etc.

Le mariage est le signe de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise. Or, cette union est formée librement par l'amour. Le consentement forcé ne peut donc pas produire le mariage.

(Conclusion. — Comme le mariage est un lien perpétuel, et que la crainte qui agit sur un homme ferme s'oppose à cette perpétuité, le consentement forcément donné sous l'empire d'une crainte de cette nature, invalide évidemment le mariage.)

Le lien du mariage est perpétuel. Tout ce qui répugne à la perpétuité du lien l'empêche donc de se former. Or, quand la crainte est assez forte pour agir sur un homme ferme, elle empêche la perpétuité du contrat; car, dans ce cas, il y a lieu de demander que les choses soient remises dans leur premier état. Lors donc que la coaction vient d'une crainte capable d'agir sur un homme ferme, elle invalide le mariage; mais une moindre crainte n'auroit pas cette puissance: on regarde comme un homme ferme l'homme vertueux, dont la conduite sert de règle pour apprécier les autres actions humaines, ainsi que le dit le Philosophe, *Ethic.*, III, 6. Selon quelques auteurs, si le consentement existe, bien que forcé, il produit intérieurement le mariage devant Dieu, mais non aux yeux de l'Eglise, qui présume que le consentement intérieur a manqué, à cause de la crainte. Mais cette opinion n'a aucune valeur; car l'Eglise ne doit imputer à personne un péché, tant qu'il n'est pas prouvé. Elle ne présume donc pas que la partie qui a subi la crainte n'a pas consenti, mais elle juge que le consentement qui lui a été extorqué ne suffit pas pour produire le mariage (1).

(1) Pour que la crainte, quelque grande qu'on la suppose, constitue un empêchement

---

coactio intercedit, necesse est ut ubi assensus cujusque requiritur, coactionis materia repellatur. » Sed in matrimonio requiritur communis consensus. Ergo, etc.

Præterea, matrimonium significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quæ fit secundùm libertatem amoris. Ergo non potest fieri per consensum coactum.

(Conclusio. — Cùm matrimonium vinculum perpetuum sit, et metus cadens in virum constantem perpetuitati repugnet, consensum coactum ex tali metu matrimonium tollere manifestum est.)

Respondeo dicendum, quòd vinculum matrimonii est perpetuum; unde illud quod perpetuitati repugnat, matrimonium tollit. Metus autem qui cadit in constantem virum, perpetuitatem contractûs tollit, quia potest peti restitutio in integrum. Et ideo talis coactio metûs quæ cadit in constantem virum, tollit matrimonium, et non alia; constans autem vir judicatur virtuosus, qui est mensura in omnibus operibus humanis, ut Philosophus dicit in III. *Ethic.* Quidam autem dicunt quòd, si adsit consensus, quamvis coactus, interius est matrimonium quantùm ad Deum, sed non quantùm ad statum Ecclesiæ, quæ præsumit ibi non fuisse consensum interiorem, propter metum. Sed hoc nihil est, quia Ecclesia non debet præsumere de aliquo peccatum quousque probetur; peccavit autem, si dixit se consentire, et non consensit. Unde Ecclesia præsumit eum consensisse; sed judicat consensum illum extortum non esse sufficientem ad faciendum matrimonium.

Je réponds aux arguments : 1° Dans le baptême, l'intention n'est pas la cause efficiente du sacrement, mais elle ne fait que produire l'action de l'agent. Or, le consentement est la cause efficiente du mariage. Il n'y a donc pas parité.

2° Tout volontaire ne suffit pas pour le mariage, mais il faut le volontaire complet, parce que le lien doit être perpétuel. La violence mixte l'empêche donc de se former.

3° On ne doit pas toujours conseiller à la personne qui a forcément consenti de s'en tenir à son mariage, mais seulement quand la rupture fait redouter quelque danger. S'il n'y a rien à craindre, elle ne pèche pas en se retirant, parce qu'il n'y a pas même une apparence de mal à ne pas remplir une promesse qu'on a faite malgré soi.

ARTICLE IV.

Le consentement forcé produit-il le mariage du côté de celui qui exerce la coaction?

Il paroît que le consentement forcé produit le mariage au moins du côté de celui qui exerce la coaction. 1° Le mariage est le signe de l'union spirituelle. Or, l'union spirituelle, qui est formée par la charité, peut exister avec une personne qui n'a pas cette vertu. Le mariage peut donc pareillement exister avec une personne qui ne le veut pas.

2° Si la personne qui a été contrainte donne ensuite son consentement,

dirimant du mariage, il faut d'abord qu'elle soit imposée pour une cause injuste. Un père, par exemple, trouve en faute avec sa fille un homme qu'il menace de dénoncer et de traduire en justice, s'il n'épouse pas celle qu'il a séduite, et, pour se soustraire au déshonneur, le coupable consent à ce mariage : dans ce cas, le contrat est valide. Il en seroit autrement, si le père l'avoit menacé de la mort pour lui arracher son consentement. La menace alors seroit injuste, et la crainte rendroit le mariage nul : on ne peut pas se faire justice à soi-même. Il est nécessaire, de plus, que la crainte soit inspirée en vue du mariage. Si quelqu'un consentoit à une union pour laquelle il ne se sent pas d'ailleurs d'inclination, afin d'éviter d'être poursuivi pour dettes ou pour toute autre raison, étrangère au mariage, il n'y auroit pas d'empêchement.

Ad primum ergo dicendum, quòd intentio non est causa efficiens sacramenti in baptismo, sed solùm eliciens actionem agentis. Sed consensus est causa efficiens in matrimonio; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd ad matrimonium non sufficit quodcumque voluntarium, sed voluntarium completè, quia debet esse perpetuum. Et ideo per violentum mixtum impeditur.

Ad tertium dicendum, quòd non semper debet induci ad hoc quòd in matrimonio illo stet, sed solùm quando timetur periculum ex dissolutione; aliàs autem non peccat, quia non solvere promissa quæ nolens facit, non est species mali.

ARTICULUS IV.

Utrùm consensus coactus ex parte cogentis faciat matrimonium.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd consensus coactus, saltem ex parte cogentis, faciat matrimonium. Quia matrimonium est signum spiritualis conjunctionis. Sed spiritualis conjunctio, quæ est per charitatem, potest esse ad eum qui non habet charitatem. Ergo et matrimonium ad eum qui non vult.

2. Præterea, si illa quæ fuit coacta postmo-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2.

le mariage sera vrai. Or, ce n'est pas son consentement qui lie celui qui l'a d'abord contrainte. Il étoit donc lié par le mariage en vertu du consentement qu'il avoit précédemment donné.

Mais, au contraire, le mariage est une relation d'équipollence (1). Or, cette relation existe également dans les deux parties. Si donc il se trouv un empêchement d'un côté, il n'y aura pas de mariage de l'autre.

(Conclusion. — Dès-lors que le mariage implique une relation réciproque et l'union de deux personnes, le consentement forcé invalide le mariage aussi bien du côté de la partie qui exerce la contrainte, que du côté de celle qui la subit.)

Le mariage est une relation, et une relation ne peut se produire dans un des extrêmes sans se trouver par là même dans l'autre. Il s'ensuit que tout ce qui invalide le mariage dans une des parties, l'invalide également dans l'autre; car il est impossible qu'un homme soit le mari d'une femme qui n'est pas son épouse, ou qu'une femme soit épouse, bien qu'elle n'ait pas de mari, tout comme il n'y a pas de mère sans enfant. De là l'adage: « Le mariage ne cloche pas. »

Je réponds aux arguments : 1° Quoique l'acte de la personne qui aime puisse se porter sur une autre qui n'aime pas, il ne peut cependant pas y avoir d'union entre elles, si l'affection n'est pas mutuelle. Cela fait dire au Philosophe, *Ethic.*, VIII, 2 : « Pour produire l'amitié (qui est une sorte d'union), il faut une affection réciproque. »

2° Le consentement libre de la personne qui a été d'abord contrainte ne produit le mariage, qu'autant que le consentement précédemment donné par l'autre persévère dans toute sa force. Si celle-ci ne vouloit plus consentir, il n'y auroit pas de mariage (2).

(1) Nous avons expliqué plus haut, quest. XLIV, art. 1, en quoi consiste cette relation.

(2) Nous avons déjà observé que, d'après une décision de saint Pie V, quand le mariage est nul par défaut de consentement, il n'y a aucune formalité extérieure à remplir pour le revalider, mais il suffit de consentir intérieurement, sans même avertir l'autre partie, si rien ne

---

dum consentiat, erit verum matrimonium. Sed iste qui coegit primò, ex consensu illius non ligatur. Ergo ex primo consensu ligabatur matrimonio.

Sed contra, matrimonium est relatio æquiparantiæ. Sed talis relatio æqualiter est in utroque. Ergo, si sit impedimentum ex parte unius, non erit matrimonium ex parte alterius.

(Conclusio. — Cùm matrimonium duorum inter se relationem et unionem denotet, consensus coactus ex parte cogentis, quemadmodum ex parte coacti, matrimonium tollit.)

Respondeo dicendum, quòd, cùm matrimonium sit quædam relatio, et non possit innasci relatio in uno extremorum sine hoc quòd fiat in alio, ideo quidquid impedit matrimonium in uno, impedit ipsum in altero, quia non potest esse quòd aliquis sit vir non uxoris, vel quòd aliqua sit uxor non habens virum, sicut nec mater non habens filium. Et ideo dicitur communiter quòd « matrimonium non claudicat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis actus amantis possit transire in non amantem, tamen unio inter eos non potest esse, nisi sit mutua amatio. Et ideo dicit Philosophus in VIII. *Ethic.* (cap. 2), quòd « ad amicitiam (quæ in quadam unione consistit) requiritur redamatio. »

Ad secundum dicendum, quòd ex consensu libero illius qui primò coactus est, non fit matrimonium, nisi in quantum consensus præcedens in altero adhuc manet in suo vigore. Unde, si dissentiret, non fieret matrimonium.

ARTICLE V.

Le consentement conditionnel produit-il le mariage?

Il paroît que le consentement conditionnel ne produit pas le mariage. 1° On n'énonce pas absolument ce que l'on subordonne à une condition. Or, il faut, pour le mariage, des paroles qui expriment absolument le consentement. Toute condition mise au consentement frappe donc le mariage de nullité.

2° Le mariage doit être certain. Or, quand on affirme une chose sous condition, on la donne comme douteuse. Ce consentement ne produit donc pas le mariage.

Mais, au contraire, dans les autres contrats, on s'engage sous condition, et l'obligation existe quand la condition est remplie. Or, le mariage est un contrat. Il paroît donc que le consentement conditionnel le produit.

(Conclusion. — Le consentement produit le mariage, quand il est donné sous la condition d'une chose présente qui n'est pas opposée au mariage, ou bien d'une chose future nécessaire.)

La condition apposée au consentement a pour objet une chose présente, ou une chose future. Lorsque c'est une chose présente, et non opposée à la nature du mariage, qu'elle soit honnête ou non, le mariage est valide, si la condition est remplie, et il n'existe pas dans le cas contraire (1). Mais quand la condition exclut les biens du mariage, il n'y a pas de con-

donne à croire que son consentement n'a pas persévéré. Nous supposons que le mariage a été célébré dans la forme prescrite par le concile de Trente, dans les lieux où il a été publié : cette condition est absolument nécessaire.

(1) La décision de saint Thomas est parfaitement conforme à cette disposition qui se trouve dans le droit. Grég. IX, *De condit. apposit. in desponsat.*, cap. *Si conditiones :* « Si les conditions posées sont contraires à la substance du mariage, si, par exemple, l'une des parties dit à l'autre : « Je contracte avec vous à la condition que vous empêcherez la naissance des enfants; ou jusqu'à ce que je trouve une autre personne plus élevée en dignité ou plus

---

ARTICULUS V.

Utrùm per consensum conditionatum fiat matrimonium.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd nec per consensum conditionatum fiat matrimonium. Quia quod sub conditione ponitur, non simpliciter enuntiatur. Sed in matrimonio oportet esse verba simpliciter exprimentia consensum. Ergo conditio alicujus consensûs non facit matrimonium.

2. Præterea, matrimonium debet esse certum. Sed ubi dicitur aliquid sub conditione, ponitur illud sub dubio. Ergo talis consensus non facit matrimonium.

Sed contra, in aliis contractibus fit obligatio sub conditione, et stat, stante conditione. Ergo, cùm matrimonium sit contractus quidam, videtur quòd possit fieri per conditionatum consensum.

(Conclusio. — Consensus ex conditione de præsenti non contraria matrimonio, vel de futuro et necessaria, matrimonium efficit.)

Respondeo dicendum, quòd conditio apposita aut est de præsenti, aut de futuro. Si de præsenti, et non est contraria matrimonio, sive sit honesta, sive inhonesta, stat matrimonium, stante conditione, et ea non stante, non stat. Sed si sit contraria bonis matrimonii, non efficitur matrimonium; sicut etiam suprà (qu. 43,

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 3.

trat; et nous avons vu qu'il en est de même des fiançailles. Si l'objet de la condition est une chose future, elle est nécessaire, comme celle-ci : Si le soleil se lève demain; et alors le mariage est valide, parce que ces futurs sont présents dans leurs causes; ou bien elle est contingente, comme lorsqu'il s'agit du don d'une somme d'argent ou de la ratification des parents; et il faut porter le même jugement sur ce consentement que sur celui qui est exprimé par des paroles dites au futur; d'où il suit qu'il ne produit pas le mariage.

Cette distinction, on le voit, résout les objections.

ARTICLE VI.

Un père peut-il forcer son enfant à contracter mariage?

Il paroît que le commandement du père peut forcer un enfant à contracter mariage. 1° L'Apôtre dit, *Coloss.*, III, 20 : « Enfants, obéissez en tout à vos parents. » Les enfants sont donc tenus de leur obéir même pour le mariage.

2° Nous voyons dans la *Genèse*, XXVIII, 1, qu'Isaac défendit à Jacob de prendre une épouse parmi les filles de Chanaan. Or, il ne lui auroit pas fait cette défense, s'il n'en avoit pas eu le droit. Le fils est donc tenu d'obéir sur ce point à son père.

3° Nul ne doit faire une promesse au nom d'une personne qu'il ne peut pas forcer à l'exécuter, et surtout il ne peut pas la confirmer par un serment. Or, les parents font au nom de leurs enfants des promesses de mariage pour l'avenir, et ils les confirment même par serment. Ils peuvent donc forcer leurs enfants à les remplir.

riche; ou bien si vous voulez commettre l'adultère pour de l'argent, » quelque favorable que l'on soit au contrat de mariage, il est nul, bien que l'on doive considérer comme non avenues les autres conditions, lors même qu'elles sont honteuses ou impossibles. » — Il ne s'agit ici que de la validité du mariage conditionnel. Dans la pratique, il ne faut pas permettre de

---

art. 1), de sponsalibus dictum est. Si autem sit conditio de futuro, aut est necessaria, sicut solem oriri cras; et tunc est matrimonium, quia talia futura sunt præsentia in causis suis. Aut est contingens, « ut datio pecuniæ, vel acceptatio parentum; » et tunc idem est judicium de tali consensu, sicut de consensu qui fit per verba de futuro; unde non facit matrimonium.

Et per hæc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS VI.

Utrùm aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. Dicitur enim *ad Col.*, III : « Filii, obedite parentibus per omnia. » Ergo et in hoc etiam obedire tenentur.

2. Præterea, *Genes.*, XXVIII, Isaac præcepit Jacob quòd non acciperet uxorem de filiabus Chanaan. Non autem præcepisset, nisi de jure præcipere potuisset. Ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

3. Præterea, nullus debet promittere, præcipuè per juramentum, pro illo quem non potest cogere ad servandum. Sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, et etiam juramento firmant. Ergo possunt præcepto cogere filios ad implendum.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 4.

4° Le pape, qui est notre père spirituel, peut forcer qui il veut, par ses ordres, à contracter un mariage spirituel, c'est-à-dire à accepter l'épiscopat. Le père selon la chair peut donc aussi forcer son enfant à contracter le mariage charnel.

Mais, au contraire, lorsqu'un père ordonne à son fils de se marier, celui-ci peut, sans pécher, entrer en religion. Il n'est donc pas tenu de lui obéir en cela.

Si les enfants étoient obligés d'obéir en cette matière, les fiançailles contractées en leur nom et sans leur consentement par les parents, seroient valides. Or, le droit s'y oppose, Extrà *De desponsat. impub.*, cap. *De illis* Donc, etc.

(Conclusion. — Comme le mariage assujettit l'homme à une servitude perpétuelle, un père n'a pas le droit de forcer son fils à s'y engager, mais il peut l'y amener par voie de conseil, pour une cause raisonnable.)

Le mariage est une sorte de servitude perpétuelle. Or, le fils est de condition libre, son père n'a donc pas le droit de le forcer impérativement à s'engager dans le mariage; mais, pour une cause raisonnable, il peut l'y amener par ses conseils. L'ordre du père a alors pour le fils la même valeur que cette cause. Si la cause impose une nécessité, ou seulement une obligation d'honnêteté, l'ordre du père a la même puissance; mais il ne va pas jusque là dans les autres cas.

Je réponds aux arguments : 1° Il ne faut pas étendre cette parole de l'Apôtre aux choses dans lesquelles l'enfant jouit de sa liberté, aussi bien que son père. Tel est le mariage, par lequel le fils devient père à son tour.

2° Jacob étoit tenu d'ailleurs à faire ce que lui commandoit Isaac : d'abord à cause de la malice des femmes de ce pays; ensuite parce que la race de

poser même des conditions honnêtes en elles-mêmes, qui n'annulent pas le contrat, parce qu'elles le suspendent au moins, et qu'il doit toujours être absolu.

---

4. Præterea, pater spiritualis, scilicet papa, potest compellere præcepto ad matrimonium spirituale, scilicet ad episcopatum accipiendum. Ergo potest et pater carnalis ad matrimonium carnale.

Sed contra, patre imperante matrimonium, filius potest sine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

Præterea, si teneretur obedire, sponsalia per parentes contracta absque consensu filiorum essent stabilia. Sed hoc est contra jura. Ergo, etc.

(Conclusio.— Cùm per matrimonium homo perpetuæ mancipetur servituti, non potest pater filium cogere ad matrimonium, quanquam illum ex aliqua rationabili causa ad ipsum possit inducere.)

Respondeo dicendum, quòd, cùm in matrimonio sit quasi quædam servitus perpetua, pater non potest cogere filium ad matrimonium per præceptum, cùm sit liberæ conditionis; sed potest eum inducere ex rationabili causa. Et tunc sicut se habet filius ad causam illam, ita se habet ad præceptum patris; ut scilicet si causa illa cogat de necessitate vel de honestate, et præceptum patris similiter cogat; aliàs non.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Apostoli non intelligitur in illis in quibus est liber sui, sicut pater. Et hujusmodi est matrimonium, per quod etiam filius fit pater.

Ad secundum dicendum, quòd Jacob aliàs tenebatur ad faciendum hoc quod mandabat Isaac : tum propter malitiam illarum mulierum;

Chanaan devoit être exterminée et disparoître de la terre promise à la postérité des patriarches. Isaac pouvoit donc donner un pareil ordre.

3° Les parents font ce serment en sous-entendant la condition que les enfants consentiront au mariage promis, et ils sont obligés de chercher de bonne foi à les y amener.

4° Quelques-uns disent que le pape ne peut commander à personne d'accepter l'épiscopat, et la raison qu'ils en donnent, c'est que le consentement doit être libre. Mais, dans cette supposition, l'ordre ecclésiastique périroit; car si personne ne pouvoit être contraint à se charger du gouvernement de l'Eglise, elle ne sauroit se conserver, puisque ceux qui en sont le plus capables ne consentent quelquefois à assumer ce fardeau qu'autant qu'on les y force. Il faut donc dire que les deux cas ne se ressemblent pas. Il n'y a pas, en effet, dans le mariage spirituel, la servitude corporelle à laquelle assujettit le mariage selon la chair; car le premier est une sorte d'office qui consiste dans la dispensation de la chose publique; et l'Apôtre le rappelle, quand il dit, I. *Cor.*, IV, 1 : « Que l'homme nous considère comme les ministres de Jésus-Christ, et les dispensateurs des mystères de Dieu. »

QUESTION XLVIII

De l'objet du consentement.

Nous avons à nous occuper ici de l'objet du consentement.

On demande deux choses à ce sujet : 1° Le consentement qui produit

---

tum quia semen Chanaan de terra quæ semini patriarcharum promittebatur, erat disperdendum. Et ideo Isaac præcipere poterat.

Ad tertium dicendum, quòd non jurant nisi illa conditione subintellecta, si illis placuerit; et ipsi obligantur ad eos bona fide inducendum.

Ad quartum dicendum, quòd dicunt quidam, quòd papa non potest præcipere alicui quòd accipiat episcopatum, quia consensus debet liber esse. Sed, hoc posito, periret ecclesiasticus ordo; nisi enim aliquis posset cogi ad suscipiendum regimen Ecclesiæ, Ecclesia conservari non posset, cùm quandoque illi qui sunt idonei ad hoc, nolint suscipere, nisi coacti. Et ideo dicendum, quòd non est simile hinc inde, quia non est aliqua corporalis servitus in matrimonio spirituali, sicut in corporali; est enim spirituale matrimonium sicut quoddam officium dispensandæ rei publicæ, I. *Cor.*, IV : « Sic nos existimet homo ut ministros, » etc.

QUÆSTIO XLVII

De objecto consensûs, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de objecto consensûs.

Circa quod quæruntur duo : 1° Utrùm consensus qui facit matrimonium, sit consensus in

le mariage a-t-il pour objet l'usage même du mariage? 2° Le consentement donné à une personne pour une cause mauvaise, produit-il le mariage?

ARTICLE I.

Le consentement qui produit le mariage a-t-il pour objet l'usage même du mariage?

Il paroît que le consentement qui produit le mariage porte sur l'usage même du mariage. 1° On trouve dans le droit, Decret., dist. 27, cap. *Voventibus*, ces paroles attribuées à saint Jérôme : « Pour ceux qui ont fait vœu de virginité, c'est un crime, non-seulement de se marier, mais même de le vouloir faire. » Or, il n'y auroit pas de péché, si cela n'étoit pas contraire à la virginité; et l'usage du mariage seul le rend contraire à la virginité. Le consentement donné au mariage porte donc sur l'usage.

2° Tous les rapports qu'établit le mariage entre le mari et l'épouse, peuvent être permis entre le frère et la sœur, à l'exception de l'usage du mariage. Or, ils ne peuvent licitement échanger le consentement matrimonial. Ce consentement porte donc sur l'usage du mariage.

3° Si la femme dit à l'homme : « Je vous donne mon consentement, à la condition que vous n'userez pas de notre mariage, » le consentement qui fait le mariage n'existe pas; car il y a en cela quelque chose qui est contraire à la substance du consentement. Or, si le consentement ne portoit pas sur l'usage du mariage, il n'en seroit pas ainsi. Donc, etc.

4° En toute chose le commencement répond à la fin ou consommation. Or, la consommation du mariage consiste dans l'usage. Le consentement paroît donc porter sur l'usage du mariage, puisqu'il en est le commencement.

Mais, au contraire, on ne peut consentir à l'acte charnel et rester vierge

---

carnalem copulam. 2° Utrùm consensus in aliquam propter causam inhonestam, faciat matrimonium.

ARTICULUS I.

Utrùm consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Dicit enim Hieronymus, quòd « voventibus virginitatem, non solùm nubere, sed etiam velle nubere damnabile est. » Sed non esset damnabile, nisi esset virginitati contrarium, cui nuptiæ non contrariantur, nisi ratione carnalis copulæ. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

2. Præterea, omnia quæ sunt in matrimonio inter virum et uxorem, possunt esse licitè inter fratrem et sororem, excepta carnali copula. Sed non potest licitè inter eos fieri consensus matrimonialis. Ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

3. Præterea, si mulier dicat viro : « Consentio in te, dum tamen non cognoscas me, » non est consensus matrimonialis, quia aliquid est ibi contra substantiam prædicti consensûs. Sed non esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo, etc.

4. Præterea, in qualibet re, initium consummationi respondet. Sed matrimonium consummatur per carnalem copulam. Ergo, cùm initietur per consensum, videtur quòd consensus sit in carnalem copulam.

Sed contra, nullus consentiens in carnalem

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 28, qu. 1, art. 4.

d'esprit et de corps. Or, après avoir donné son consentement au mariage, saint Jean l'Evangéliste est resté vierge d'esprit et de corps. Il n'a donc pas consenti à l'usage du mariage.

L'effet correspond à la cause. Or, le consentement est la cause efficiente du mariage. Dès-lors que l'acte charnel n'est pas de l'essence du mariage, il paroît donc que le consentement qui produit le mariage ne porte pas sur l'usage.

(CONCLUSION. — Puisque l'usage du mariage n'en constitue pas l'essence, le consentement qui produit le mariage ne porte pas directement sur l'acte charnel, mais sur le mariage, en tant qu'il a pour fin cet acte.)

Le consentement qui produit le mariage est celui qui porte sur le mariage; car l'effet propre de la volonté est son objet, c'est-à-dire la chose voulue. Le consentement qui produit le mariage est donc à l'acte charnel ce qu'est cet acte pour le mariage. Or, nous l'avons vu, l'acte charnel ne constitue par l'essence du mariage, mais elle consiste dans une certaine association du mari et de l'épouse, ayant pour fin l'acte charnel et toutes les conséquences qui en découlent pour eux, parce que le mariage leur donne réciproquement le pouvoir nécessaire pour que cet acte soit légitime entre eux. Cette association, on l'appelle l'union conjugale. On voit donc que ceux-là ont eu raison, qui ont dit que consentir au mariage n'est pas consentir explicitement, mais implicitement à en user; car on ne doit considérer cet acte que comme implicitement contenu dans sa cause, puisque le pouvoir de l'accomplir, qui est l'objet du consentement, en est la cause, de même que le pouvoir d'user d'une chose dont on a la propriété, est la cause de l'usage que l'on en fait.

Je réponds aux arguments : 1° C'est un péché de consentir au mariage après avoir fait vœu de virginité, parce que par là on donne à autrui le

---

copulam, est virgo mente et carne. Sed beatus Joannes Evangelista post consensum nuptialem fuit virgo mente et carne. Ergo non consensit in carnalem copulam.

Præterea, effectus respondet causæ. Sed consensus est causa matrimonii. Cùm ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quòd nec consensus, qui matrimonium causat, sit in carnalem copulam.

(CONCLUSIO. — Cùm conjunctio carnalis non sit matrimonium essentialiter, consensus matrimonium faciens non est consensus in carnalem copulam, sed in matrimonium, in ordine ad carnalem copulam.)

Respondeo dicendum, quòd consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium, quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum; unde, sicut carnalis copula se habet ad matrimonium, ita consensus, qui matrimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem (ut suprà dictum est, qu. 44, art. 1), non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis, sed quædam associatio viri et uxoris, in ordine ad carnalem copulam et alia quæ ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundùm quòd eis datur potestas ad invicem respectu carnalis copulæ; et hæc associatio conjugalis copula dicitur. Unde patet, quòd benè dixerunt illi, qui dixerunt quòd consentire in matrimonium, est consentire in carnalem copulam implicitè, non explicitè; non enim debet intelligi, nisi sicut implicitè continetur effectus in sua causa, quia potestas carnalis copulæ, in quam consentitur, est causa carnalis copulæ, sicut potestas utendi re sua est causa usûs.

Ad primum ergo dicendum, quòd consensus in matrimonium ideo est damnabilis post votum virginitatis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet; sicut pec-

pouvoir de faire une chose qui n'est pas licite, de même que l'on pécheroit, non seulement en livrant actuellement à autrui un dépôt que l'on a accepté, mais encore en lui donnant le pouvoir de le prendre. Quant au consentement de la sainte Vierge, il en a été question plus haut.

2° Le frère et la sœur ne peuvent avoir réciproquement le pouvoir d'exercer cet acte, pas plus que l'acte lui-même ne peut leur être permis. L'argument n'est donc pas concluant.

3° Cette condition explicitement exprimée n'est pas seulement contraire à l'acte, mais aussi au pouvoir de l'exercer. Elle s'oppose donc au mariage.

4° Il y a le même rapport entre le mariage commencé et le mariage consommé, qu'entre l'habitude ou la puissance et l'acte, qui constitue l'opération. Les raisons que l'on donne pour établir le contraire, prouvent seulement que le consentement ne porte pas explicitement sur l'usage du mariage; ce qui est vrai.

ARTICLE II.

Le mariage peut-il résulter du consentement donné à une personne pour une cause mauvaise?

Il paroît que le mariage ne peut pas résulter du consentement donné à une personne pour une cause mauvaise. 1° Il n'y a qu'une raison pour une même chose. Or, le mariage ne fait qu'un sacrement. Il ne peut donc être produit que par l'intention d'atteindre la fin pour laquelle Dieu l'a institué, qui est la génération des enfants.

2° Dieu lui-même est l'auteur de l'union conjugale, comme le prouvent ces paroles, *Matth.*, XIX, 6 : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Or, une union formée pour une cause honteuse ne l'est pas par Dieu. Elle ne constitue donc pas le mariage.

---

caret, qui daret alteri potestatem accipiendi illud quod ipse in deposito habet, non solùm in hoc quod ei actualiter traderet. De consensu autem beatæ Virginis dictum est, III part. qu. 29, art. 2.

Ad secundum dicendum, quòd inter fratrem et sororem non potest esse potestas in invicem ad carnalem copulam, sicut nec licitè carnalis copula; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd illa conditio explicita non solùm actui, sed etiam potestati contrariatur copulæ carnalis; et ideo est contraria matrimonio.

Ad quartum dicendum, quòd initiatum matrimonium respondet consummato, sicut habitus vel potestas actui, qui est operatio. Rationes autem in contrarium ostendunt, quòd non sit consensus in carnalem copulam explicitè, et hoc est verum.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 30, qu. 1, art. 3.

ARTICULUS II.

Utrùm matrimonium possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd matrimonium non possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. Unius enim unica est ratio. Sed matrimonium est unum sacramentum. Ergo non potest fieri ex alterius finis intentione, quàm illius ad quem à Deo institutum est; scilicet ad procreationem prolis.

2. Præterea, conjunctio matrimonii est à Deo, ut patet *Matth.*, XIX : « Quod Deus conjunxit, homo non separet. » Sed conjunctio quæ fit propter turpes causas, non est à Deo. Ergo non est matrimonium.

3° Si l'on ne se conforme pas à l'intention de l'Eglise pour les autres sacrements, ils ne sont pas valides. Or, dans le mariage, l'intention de l'Eglise ne se porte pas sur une cause honteuse. Si donc on contracte mariage pour une cause de cette nature, ce ne sera pas un vrai mariage.

4° Boëce dit, *Topic., loco a causa*, fin. : « Si la fin d'une chose est bonne, la chose est bonne elle-même. » Or, le mariage est toujours bon. Il est donc nul quand on contracte en vue d'une mauvaise fin.

5° Le mariage est le signe représentatif de l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise. Or, il n'y a rien de honteux dans cette union. On ne peut donc pas non plus contracter mariage pour une cause honteuse.

Mais, au contraire, lors même que l'on baptise avec l'intention de réaliser un bénéfice, le baptême est valide. Si donc les contractants ont l'intention de faire quelque gain, le mariage est tout aussi réel.

Les exemples et les autorités que cite le Maître des Sentences prouvent la même chose (1).

(CONCLUSION. — Quoique coupable, le consentement donné pour une cause déshonnête produit un vrai mariage.)

On peut considérer une chose comme cause finale du mariage sous

(1) Voir le passage de Pierre Lombard auquel saint Thomas renvoie, IV, *Sent.*, dist. 30. *De causa finali conjugii*. « La principale cause finale du mariage est dans la génération des enfants; car c'est pour cela que Dieu a institué l'union conjugale entre nos premiers parents, à qui il a dit : « Croissez et multipliez-vous. » Depuis le péché d'Adam, il y a une cause secondaire, c'est de faire éviter la fornication; aussi l'Apôtre dit : « A cause de la fornication, que chaque homme ait son épouse, et chaque femme son mari. » Il se trouve encore des causes honnêtes, telles que la réconciliation des ennemis et le rétablissement de la paix. D'autres causes moins honnêtes portent également à contracter mariage : par exemple, la beauté de l'homme et de la femme, qui allume l'amour dans les cœurs, les excite souvent à se marier, pour pouvoir contenter leur désir. Fréquemment aussi la perspective de richesses à acquérir par ce moyen, et beaucoup d'autres raisons que l'on découvrira facilement avec un peu d'attention, sont des causes qui font rechercher le mariage. Il ne faut pas adhérer au sentiment de ceux qui affirment que le mariage est nul quand on le contracte pour ces causes moins honnêtes; car il résulte de ce qui précède que le mariage est produit par le consentement réciproque des parties exprimé par des paroles dites au présent, quoique l'amour les ait excitées à contracter. Nous en avons une preuve dans le mariage de Jacob, qui aima Rachel parce qu'elle étoit belle de visage et d'un extérieur agréable, et qui, ayant conçu

---

3. Præterea, in aliis sacramentis si non servetur intentio Ecclesiæ, non est verum sacramentum. Sed intentio Ecclesiæ, in sacramento matrimonii, non est ad aliquam turpem causam. Ergo si ex aliqua turpi causa matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

4. Præterea, secundùm Boetium (in *Topicis*), « cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est. » Sed matrimonium semper est bonum. Ergo non est matrimonium, si propter malum finem fiat.

5. Præterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Sed ibi non cadit aliqua turpitudo. Ergo nec matrimonium potest contrahi propter aliquam turpem causam.

Sed contra est, quòd qui baptizat alium intentione lucrandi, verè baptizat. Ergo et qui contrahit cum aliqua intentione lucri, verum est matrimonium.

Præterea, hoc idem probant exempla et auctoritates quæ ponuntur in littera.

(CONCLUSIO. — Matrimonium ex consensu ob inhonestam causam, verum matrimonium est, quanquam culpabilis sit hujusmodi consensus.)

Respondeo dicendum, quòd causa finalis ma-

deux rapports; savoir : par elle-même ou essentiellement, et par accident. La cause essentielle du mariage est celle pour laquelle il a été directement institué en vertu de sa nature, c'est-à-dire la génération des enfants et la préservation de la fornication; et cette cause est toujours bonne. Mais la cause finale accidentelle consiste dans le but que se proposent d'atteindre les parties en contractant mariage. Or, ce but est une conséquence du mariage, et une chose qui a la priorité ne peut être changée par une autre qui lui est postérieure; mais c'est le contraire qui a lieu. Le mariage ne tire donc de cette cause ni bonté ni malice, mais elle ne rend bons ou mauvais que les contractants, qui en font la fin essentielle de leur union. Comme les causes accidentelles sont infinies en nombre, il peut s'en présenter pour le mariage une infinité, dont les unes sont honnêtes et les autres mauvaises.

Je réponds aux arguments : 1° Le principe que l'on rappelle n'est vrai que de la cause essentielle et principale. Or, une chose qui n'a qu'une fin essentielle principale, peut avoir plusieurs fins essentielles secondaires, et une infinité de fins accidentelles.

2° Par l'union conjugale, on peut entendre la relation même qui constitue le mariage. Cette union vient toujours de Dieu, et elle est bonne, pour quelque cause qu'elle soit formée. On peut encore entendre par ce mot l'acte des personnes qui s'unissent. Alors elle est quelquefois mauvaise, et, absolument parlant, elle ne vient pas de Dieu. Il ne répugne point qu'un effet vienne de Dieu, tout en ayant une cause mauvaise, comme est l'enfant né d'un adultère; car il ne procède pas de cette cause en tant qu'elle est mauvaise, mais en tant qu'elle a quelque chose de bon, comme venant de Dieu, bien qu'elle n'en vienne pas absolument.

3° L'intention de l'Eglise de donner un sacrement est nécessaire pour

pour elle une vive affection, dit à Laban : « Je vous servirai pour Rachel pendant sept ans. » Nous lisons aussi dans le *Deutéronome*, XXI, 11 : « Si vous voyez au milieu des captifs une

---

trimonii : potest accipi dupliciter; scilicet per se et per accidens. Per se quidem causa matrimonii est, ad quam matrimonium est de se ordinatum. Et hæc semper bona est, scilicet procreatio prolis, et vitatio fornicationis. Sed per accidens causa finalis ipsius est hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. Et quia hoc quod ex matrimonio intenditur, consequitur ad matrimonium, et priora non variantur ex posterioribus, sed è converso, ideo ex illa causa non recipit matrimonium bonitatem vel malitiam, sed ipsi contrahentes, quorum est finis per se. Et quia causæ per accidens sunt infinitæ, ideo infinitæ tales causæ possunt esse in matrimonio, quarum quædam sunt honestæ et quædam inhonestæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd verum est de causa per se et principali. Sed quod habet unum finem per se principalem, potest habere plures fines secundarios per se, et infinitos per accidens.

Ad secundum dicendum, quòd conjunctio potest accipi pro ipsa relatione quæ est matrimonium, et talis semper est à Deo, et bona est, à quacumque fiat causa; vel pro actu eorum qui conjunguntur, et sic est quandoque mala, et non est à Deo, simpliciter loquendo. Nec est inconveniens quòd aliquis effectus sit à Deo, cujus causa est mala, sicut proles quæ ex adulterio suscipitur; non enim est ex illa causa in quantum est mala, sed in quantum habet aliquid de bono, secundùm quòd est à Deo, quamvis non simpliciter sit à Deo.

Ad tertium dicendum, quòd intentio Eccle-

la validité de tous les sacrements, en sorte que si l'on ne s'y conforme pas, le rite sacramentel reste sans effet. Mais l'intention de l'Eglise qui se porte sur l'avantage spirituel devant en résulter pour le sujet, n'est pas nécessaire pour la validité du sacrement, et n'est requise que pour que le sacrement soit convenablement administré. Si donc on ne l'a pas, le sacrement n'en est pas moins vrai; mais il y a péché à l'omettre, et l'on se rendroit coupable, si, par exemple, en donnant le baptême, on n'avoit pas en vue la purification de l'ame, qui est l'objet de l'intention de l'Eglise. De même, on contracte un vrai mariage, quand on a l'intention de faire ce contrat, bien qu'on ne se propose pas d'atteindre par là la fin qui est dans l'intention de l'Eglise.

4° Le mal que l'on a en vue n'est pas la fin du mariage, mais celle des contractants.

3° C'est l'union produite par le mariage, et non l'opération de ceux qui s'unissent, qui est le signe de l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise. L'argument n'est donc pas concluant.

QUESTION XLIX.

Des biens du mariage.

Poursuivons en traitant des biens du mariage.

Six questions sont à résoudre : 1° Le mariage doit-il être excusé par

belle femme, que vous l'aimiez et que vous vouliez la prendre pour épouse, vous l'introduirez dans votre maison. » Bien que le mariage ne soit pas contracté pour une bonne fin, quand c'est la beauté des contractants qui y détermine, le mariage est bon néanmoins, parce que la mauvaise vie ou l'intention perverse du sujet ne souille pas le sacrement. »

siæ qua intendit sacramentum tradere, est de necessitate cujuslibet sacramenti, ita quòd eâ non observatâ, nihil in sacramentis agitur. Sed intentio Ecclesiæ qua intendit utilitatem ex sacramento provenientem, est de *bene esse* sacramenti, et non de necessitate ejus. Unde, si non observetur, nihilominùs est verum sacramentum. Sed tamen prætermittens hanc intentionem, peccat; sicut si in baptismo non intendatur sanitas mentis, quam Ecclesia intendit. Et similiter ille qui intendit matrimonium contrahere, quamvis matrimonium non ordinet ad illum finem quem Ecclesia intendit, nihilominùs verum matrimonium contrahit.

Ad quartum dicendum, quòd illud malum intentum non est finis matrimonii, sed contrahentium.

Ad quintum dicendum, quòd ipsa unio est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, et non operatio unitorum. Et ideo ratio non sequitur.

QUÆSTIO XLIX.

De bonis matrimonii, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de bonis matrimonii.

Circa quòd quæruntur sex (1) : 1° Utrùm debeant haberi aliqua bona ad excusandum ma-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 1 et seqq.

quelques biens? 2° Sont-ils suffisamment désignés? 3° Le bien du sacrement est-il le principal? 4° Ces biens excusent-ils de tout péché l'acte du mariage? 5° Peut-il quelquefois être excusé de péché sans ces biens? 6° Est-il toujours un péché mortel, quand ces biens ne se rencontrent pas?

ARTICLE I.

Le mariage doit-il être excusé par quelques biens?

Il paroît qu'aucun bien ne doit excuser le mariage. 1° La conservation de l'individu, qui s'obtient par les fonctions de la puissance nutritive, est dans l'intention de la nature. Il en est de même de la conservation de l'espèce, qui résulte du mariage, et cela d'autant plus, que le bien de l'espèce l'emporte en bonté et en excellence sur le bien de l'individu. Or, il n'est besoin d'aucun bien pour excuser l'acte de la puissance nutritive. Il n'en faut donc pas non plus pour excuser le mariage.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, VIII, 12 : « L'amitié qui existe entre le mari et l'épouse est naturelle, et elle renferme en soi l'honnête, l'utile et l'agréable. » Or, ce qui est honnête en soi n'a pas besoin d'être excusé. Il ne faut donc pas attribuer au mariage des biens qui l'excusent.

3° On a vu que le mariage a été institué comme remède et comme fonction naturelle. Or, comme fonction naturelle, il n'a pas besoin d'être excusé; car, s'il en étoit ainsi, la même nécessité eût existé dans le paradis terrestre; et cela est faux, puisque, selon saint Augustin, *De Genes. ad litt.*, IX, 3, « le mariage y eût été honorable, et le lit nuptial sans tache.» Il n'en a pas besoin non plus comme remède, pas plus que les autres sacrements, qui ont été institués pour être les remèdes du péché. Le mariage n'a donc besoin d'être excusé par aucun bien.

---

trimonium. 2° Utrùm sufficienter assignentur. 3° Utrùm bonum sacramenti sit principalius inter alia bona. 4° Utrùm actus matrimonii per prædicta bona à peccato excusetur. 5° Utrùm sine eis aliquando à peccato excusari possit. 6° Utrùm quando est sine eis, sit semper peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm haberi debeant aliqua bona ad excusandum matrimonium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd matrimonium non debeat habere aliqua bona quibus excusetur. Sicut enim conservatio individui, quæ fit per ea quæ ad nutritivam pertinent, est de intentione naturæ, ita conservatio speciei, quæ fit per matrimonium; et multò magis, quantò melius et dignius est bonum speciei, quàm bonum unius individui. Sed ad actum nutritivæ excusandum non indigetur aliquibus bonis. Ergo nec etiam ad excusandum matrimonium.

2. Præterea, secundùm Philosophum in VIII. *Ethic.* (cap. 12), amicitia quæ est inter virum et uxorem est naturalis, et claudit in se *honestum, utile* et *delectabile*. Sed illud quod est de se honestum, non indiget aliqua excusatione. Ergo nec matrimonio deberent attribui aliqua bona excusantia.

3. Præterea, matrimonium est institutum in remedium et in officium, ut supra dictum est (qu. 42, art. 2). Sed, secundùm quòd est in officium, non indiget excusatione, quia sic etiam in paradiso excusatione indiguisset; quod falsum est; ibi enim fuissent « honorabiles nuptiæ et torus immaculatus, » ut Augustinus dicit. Similiter nec secundùm quòd est in remedium, sicut nec alia sacramenta, quæ in remedium peccati sunt instituta. Ergo matrimonium hujusmodi excusantia habere non debet.

4° Les vertus portent à faire tout ce que l'honnêteté permet. Si donc le mariage peut être rendu honnête, il ne faut pas autre chose pour cela que les vertus de l'ame. On ne doit donc pas attribuer au mariage, comme le rendant honnête, certains biens, pas plus qu'il n'en faut attribuer aux autres choses dans lesquelles les vertus dirigent.

Mais, au contraire, toutes les fois qu'une chose est accordée par indulgence, il est nécessaire qu'une raison l'excuse. Or, dans son état actuel d'infirmité, le mariage est accordé à l'homme « par indulgence, » comme s'exprime l'Apôtre, I. *Cor.*, VII, 6. Il a donc besoin d'être excusé par quelques biens.

Par leur nature, la fornication et l'usage du mariage sont de la même espèce. Or, la fornication est honteuse en soi. Pour que l'usage du mariage n'ait pas le même caractère, il faut donc qu'il s'y ajoute quelque chose qui le rende honnête, et le fasse entrer dans une autre espèce, sous le rapport de la moralité.

(Conclusion. — Comme, à cause de la délectation et de la sollicitude qu'imposent les biens temporels, l'union de l'homme et de la femme fait subir à la raison un certain détriment, il étoit nécessaire que certains biens fissent du mariage une chose honnête, et compensassent ce dommage.)

Le sage ne doit jamais consentir à supporter un dommage qui n'est pas compensé par un bien égal ou supérieur. Pour que l'on puisse légitimement choisir un parti qui entraîne une perte quelconque, il faut donc qu'il s'y rattache un bien capable de le faire rentrer dans l'ordre et de le rendre conforme aux règles de l'honnêteté, en établissant une compensation. Or, l'union de l'homme et de la femme cause à la raison un certain détriment : d'abord parce que l'intensité de la délectation l'absorbe à un tel point, que, suivant l'observation du Philosophe, *Ethic.*, VII, 11,

---

4. Præterea, ad omnia quæ honestè fieri possunt virtutes dirigunt. Si ergo matrimonium aliquibus bonis potest honestari, non indiget aliis honestantibus quàm animi virtutibus; et sic non debent matrimonio aliqua bona assignari, quibus honestetur, sicut nec in aliis in quibus virtutes dirigunt.

Sed contra, ubicumque est indulgentia, ibi est necessaria aliqua excusationis ratio. Sed matrimonium conceditur, in statu infirmitatis, « secundùm indulgentiam, » ut patet I. *Corinth.*, VII. Ergo indiget per aliqua bona excusari.

Præterea, concubitus fornicarius et matrimonialis sunt ejusdem speciei, quantùm ad speciem naturæ. Sed concubitus fornicarius de se est turpis. Ergo ad hoc quòd matrimonialis non sit turpis, oportet ei aliquid addi quod ad honestatem ejus pertineat, et in aliam speciem moris trahat.

(Conclusio. — Cùm in conjunctione viri et mulieris, propter delectationem et temporalium sollicitudinem, quædam rationis jactura accidat, oportuit aliqua bona esse quibus matrimonii ratio honesta appareret, et hæc jactura compensaretur.)

Respondeo dicendum, quòd nullus sapiens debet jacturam aliquam sustinere, nisi pro aliqua recompensatione alicujus æqualis vel melioris boni. Unde electio alicujus quod aliquam jacturam habet annexam, indiget alicujus boni adjunctione, per cujus recompensationem ordinetur et honestetur. In conjunctione autem viri et mulieris rationis jactura accidit : tum quia, propter vehementiam delectationis, absorbetur ratio, ut non possit aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit (VII. *Ethic.*,

elle ne peut alors se livrer à aucune opération intellectuelle; ensuite à cause de « la tribulation de la chair, » dont parle saint Paul, I. *Cor.*, VII, 28, et que le soin des choses temporelles impose nécessairement aux époux. Le choix que l'on fait de cet état ne peut donc rentrer dans la règle qu'autant que certains avantages compensent ces inconvénients, et font par là même de l'union conjugale une chose honnête. C'est ce que font les biens attachés au mariage : ils l'excusent et le rendent honnête.

Je réponds aux arguments : 1° La délectation attachée à l'action de la manducation est loin d'être aussi intense que celle qui se trouve dans l'action dont nous parlons, et, par conséquent, elle n'est pas capable d'absorber la raison. Cette différence vient de deux causes : d'abord de ce que la puissance génératrice, par laquelle se transmet le péché originel, est gâtée et corrompue, au lieu que la puissance nutritive, qui ne le transmet pas, n'est ni corrompue ni gâtée ; ensuite parce que chacun sent plutôt en soi le défaut de l'individu que le défaut de l'espèce. Le sentiment de son propre défaut suffit donc pour exciter l'individu à l'acte de la manducation, qui est précisément destiné à subvenir à ce défaut ; mais, pour l'exciter à l'acte qui remédie au défaut de l'espèce, la divine providence y a attaché une délectation qui entraîne les brutes elles-mêmes, bien qu'elles n'aient pas la souillure du péché originel. La parité supposée dans l'argument n'existe donc pas.

2° Les biens d'où découle l'honnêteté du mariage sont de son essence. Ce n'est donc pas comme principes extrinsèques qu'ils lui sont nécessaires sous ce rapport, mais comme produisant en lui l'honnêteté qu'il doit avoir en vertu de sa nature.

3° Par là-même que le mariage a été institué comme fonction naturelle

---

cap. 11); tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales sustinere ex sollicitudine temporalium, ut patet I. *Cor.*, VII. Et ideo talis conjunctionis electio non potest esse ordinata, nisi per recompensationem aliquorum ex quibus dicta conjunctio honestetur. Et hæc sunt bona quæ matrimonium excusant et honestum reddunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd in actu comestionis non est tam vehemens delectatio rationem absorbens, sicut est in prædicta actione : tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta et corrupta, nutritiva autem, per quam non traducitur, non est corrupta, neque infecta (1); tum etiam quia defectum individui quilibet magis sentit in seipso, quàm defectum speciei. Unde, ad excitandum ad comestionem, secundùm quam defectui individui subvenitur, sufficit sensus ipsius defectùs. Sed, ad excitandum ad actum quo defectui speciei subvenitur, divina providentia delectationem apposuit in illo actu; quæ etiam animalia bruta movet, in quibus non est infectio originalis peccati. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd ista bona quæ matrimonium honestant, sunt de ratione matrimonii. Et ideo non indiget eis quasi exterioribus quibusdam ad honestandum, sed quasi causantibus in ipso honestatem quæ ei secundùm se competit.

Ad tertium dicendum, quòd matrimonium ex hoc ipso quòd est in officium vel in remedium,

(1) *Corrupta* quantùm ad se, *infecta* quantùm ad alios ; nam corruptio quidem soli corrupto nocet, sed infectio transit ac refunditur in alia. Unde *infectum* esse plus est quàm *corruptum*.

et comme remède, il a ce qui constitue l'utile et l'honnête. Chacune de ces qualités lui convient, parce que les biens qui lui sont attachés en font une fonction naturelle, et lui donnent la vertu de remédier à la concupiscence.

4° Ce qui donne à l'acte d'une vertu son honnêteté, c'est d'abord la vertu, comme principe producteur ; ce sont ensuite les circonstances, qui en sont les principes formels. Les biens du mariage sont pour le mariage ce que sont, pour l'acte d'une vertu, les circonstances, auxquelles il doit de pouvoir être l'acte d'une vertu.

ARTICLE II.

Les biens du mariage sont-ils suffisamment désignés?

Il paroît que le Maître des Sentences ne désigne pas suffisamment les biens du mariage, en disant que ce sont : la fidélité, les enfants et le sacrement, IV. *Sent.*, dist. 31, § 1. 1° Le mariage n'a pas pour unique fin la génération et l'éducation des enfants, mais, comme l'observe le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 12, il a encore été institué pour établir entre ceux qui le contractent l'association d'une vie commune, afin de leur faire partager leurs travaux. Si donc on compte les enfants parmi les biens du mariage, on y devroit mettre aussi la communauté des travaux.

2° C'est la charité qui produit l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise. Or, le mariage est le signe de cette union. On doit donc mettre la charité plutôt que la foi conjugale parmi les biens du mariage.

3° Le mariage, qui interdit à chacun des époux l'accès du lit d'autrui, les oblige encore à se rendre mutuellement le devoir. Or, le Maître des Sentences rapporte la première de ces obligations à la fidélité. On devroit donc aussi, à cause de la seconde, mettre la justice au nombre des biens du mariage.

---

habet rationem utilis et honesti. Sed utrumque horum ei competit, ex hoc quòd hujusmodi bona habet quibus sit in officium et remedium concupiscentiæ adhibens.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis actus virtutis honestatur, et virtute, quasi principio elicitivo, et circumstantiis, quasi formalibus principiis ipsius. Hoc autem modo se habent bona matrimonii ad matrimonium, sicut circumstantiæ ad actum virtutis, ex quibus habet quòd virtutis actus esse possit.

ARTICULUS II.

Utrùm bona matrimonii sufficienter assignentur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd insufficienter bona matrimonii assignentur à Magistro Sententiarum ; scilicet : *fides, proles* et *sacramentum*. Quia matrimonium non solùm fit in hominibus ad prolem procreandam et nutriendam, sed etiam ad consortium communis vitæ, propter operum communicationem, ut dicitur in VIII. *Ethic.* (cap. 12). Ergo, sicut ponitur proles bonum matrimonii ; ita deberet poni operum communicatio.

2. Præterea, conjunctio Christi ad Ecclesiam, quam matrimonium significat, perficitur per charitatem. Ergo inter bona matrimonii magis debet poni charitas quàm fides.

3. Præterea, in matrimonio sicut exigitur quòd neuter conjugum ad alterius torum accedat, ita exigitur quòd unus alteri debitum reddat. Sed primum pertinet ad fidem, ut Magister dicit. Ergo deberet etiam justitia, propter redditionem debiti, inter bona matrimonii computari.

4° Si l'indissolubilité du mariage est nécessaire, parce qu'il représente l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise, son unité ne l'est pas moins, en sorte qu'un homme ne doit avoir qu'une femme. Or, le sacrement, que l'on fait figurer dans les trois biens du mariage, a rapport à l'indissolubilité. Il devroit donc y avoir aussi quelque chose qui correspondît à l'unité.

5° D'un autre côté, il paroît qu'on assigne au mariage un trop grand nombre de biens. Une seule vertu suffit pour donner à un seul acte son honnêteté. Or, la foi conjugale est une vertu. On ne devoit donc pas y ajouter deux autres choses comme rendant le mariage honnête.

6° Une chose ne tire pas du même principe ce qui constitue son utilité et son honnêteté, puisque l'utile et l'honnête divisent le bien par opposition. Or, c'est la naissance des enfants qui donne au mariage son utilité. Il ne faut donc pas la compter parmi les biens qui rendent le mariage honnête.

7° On ne doit jamais considérer une chose comme étant à elle-même sa propriété ou sa condition. Or, ces biens sont attribués au mariage comme ses conditions. Puis donc que le mariage est un sacrement, on ne doit pas mettre le sacrement au nombre de ses biens.

(Conclusion. — La génération des enfants, la fidélité des époux et le sacrement sont les premiers et les principaux biens d'où découle l'honnêteté du mariage.)

Le mariage est à la fois une fonction naturelle et un sacrement de l'Eglise. Comme fonction naturelle, deux choses le maintiennent dans l'ordre, de même que tous les autres actes des vertus. La première est exigée de la part de l'agent, c'est qu'il tende à la fin prescrite. La génération des enfants, qui est cette fin, est donc un bien du mariage. La seconde doit se trouver dans l'acte même, qui est bon dans son genre, dès qu'il s'exerce sur une matière légitime. Ainsi donc la fidélité, qui fait

---

4. Præterea, sicut in matrimonio, in quantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ, requiritur indivisibilitas, ita et unitas, ut sit una unius. Sed *sacramentum*, quod inter tria bona matrimonii computatur, pertinet ad indivisionem. Ergo deberet esse aliquid aliud quod pertineret ad unitatem.

5. Sed contra, videtur quòd superfluant, quia unica virtus sufficit ad unicum actum honestandum. Sed fides est una quædam virtus. Ergo non oportuit alia duo addere ad honestandum matrimonium.

6. Præterea, non ex eodem aliquid accipit rationem *utilis* et *honesti*, cùm utile et honestum ex opposito bonum dividant. Sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis. Ergo proles non debet computari inter bona [illegible]us matrimonium honestatur.

7. Præterea, nihil debet poni ut proprietas vel conditio sui ipsius. Sed hæc bona ponuntur ut quædam conditiones matrimonii. Ergo, cùm matrimonium sit sacramentum, non debet poni *sacramentum* inter bona matrimonii.

(Conclusio. — Proles, fides ac sacramentum prima et potiora sunt bona quibus matrimonii ratio honesta redditur.)

Respondeo dicendum, quòd matrimonium est in officium naturæ, et est sacramentum Ecclesiæ. In quantum autem est in officium naturæ, duobus ordinatur, sicut et quilibet alius virtutis actus, quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis; et hoc est intentio finis debiti; et sic ponitur bonum matrimonii proles. Aliud exigitur ex parte ipsius actûs, qui est bonus in genere, ex hoc quòd cadit supra debitam materiam; et sic est fides, per quam

que le mari ne trahit pas son épouse, constitue un autre bien. Comme sacrement, le mariage a encore une certaine bonté, et le mot même de sacrement exprime cet autre bien (1).

'e réponds aux arguments : 1° Par les enfants, on n'entend pas seulement leur naissance, mais aussi leur éducation, à laquelle se rapporte, comme à sa fin, la communauté de travaux que l'union du mariage établit entre les époux; car, comme le dit saint Paul, II. *Cor.*, XII, 14, naturellement, ce sont les pères qui thésaurisent pour leurs enfants. Ainsi donc l'enfant, qui est la fin principale du mariage, renferme une autre fin, qui est secondaire, son éducation.

2° La fidélité, que l'on appelle aussi la foi conjugale, n'est pas ici la même chose que la foi vertu théologale : elle est une partie de la justice, et on lui donne ce nom, parce qu'elle fait accomplir ce qui est convenu pour garder la promesse; car, comme le mariage est un contrat, il renferme une promesse, en vertu de laquelle tel homme s'attache à telle femme.

3° Il est vrai que la promesse du mariage, qui interdit à chacun des époux l'accès du lit d'autrui, les oblige aussi à se rendre mutuellement le devoir. Cette dernière obligation est même la principale, puisqu'elle découle immédiatement du pouvoir que se donnent réciproquement les époux sur leurs corps. Elles rentrent donc l'une et l'autre dans la fidélité; mais le Maître des Sentences n'a énoncé que celle qui ressort le moins.

4° L'indissolubilité n'est pas la seule chose à considérer dans le sacre-

(1) Un autre bien ou avantage est encore attaché au mariage, c'est qu'il est un remède à la concupiscence : « A cause de la fornication, dit saint Paul, que chaque homme ait son épouse, et chaque femme son mari, » I. *Cor.*, VII, 2. Mais saint Thomas n'avoit pas à le mentionner ici, parce qu'il ne s'agit dans le présent article que des biens attachés au mariage en vertu même de son essence, et qui lui appartiennent à raison de son double caractère de fonction naturelle et de sacrement. Ce n'est, en effet, qu'accidentellement qu'il remédie à la concupiscence, puisque, si l'homme eût conservé l'innocence originelle, le mariage ne lui auroit pas servi comme remède, et, en le considérant en lui-même, on voit que cette propriété ne lui est pas nécessaire pour qu'il conserve son essence.

---

homo ad suam accedit, et non ad aliam. Sed ulteriùs habet aliquam bonitatem in quantum est sacramentum; et hoc significatur ipso nomine *sacramenti*.

Ad primum ergo dicendum, quòd in prole non solùm intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam, sicut ad finem, ordinatur tota communicatio operum, quæ est inter virum et uxorem in quantum sunt matrimonio conjuncti, quia « patres naturaliter thesaurizant filiis; » ut patet II. *Cor.*, XII. Et sic in prole, quasi in principali fine, alius, quasi secundarius, includitur.

Ad secundùm dicendum, quòd *fides* non accipitur hic prout est virtus theologica; sed prout est pars justitiæ, secundùm quòd *fides* dicitur ex hoc quòd fiant dicta in conservatione promissorum; quia in matrimonio, cùm sit quidam contractus, est quædam promissio, per quam talis vir tali mulieri determinatur.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut in promissione matrimonii continetur ut neuter ad alienum torum accedat, ita etiam quòd sibi invicem debitum reddant; et hoc etiam est principalius, cùm sequatur ex ipsa mutua potestate invicem data. Et ideo utrumque ad *fidem* pertinet. Sed in libro *Sententiarum* ponitur illud quod est minùs manifestum.

Ad quartum dicendum, quòd in sacramento non solùm intelligenda est indivisio, sed om-

ment : il faut y voir encore tout ce qui découle de la propriété qu'a le mariage d'être le signe de l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise. On peut dire aussi que l'unité, dont on parle dans l'objection, dépend de la fidélité, comme l'indissolubilité se rattache au sacrement.

5° La foi du mariage n'est pas une vertu, mais seulement la condition de la vertu qui lui fait donner ce nom, et qui est une partie de la justice.

6° Comme l'usage légitime d'un bien utile tire son honnêteté, non pas de l'utilité de la chose, mais de la raison, qui en rend l'usage conforme à la règle, de même le rapport qui existe avec un bien utile peut produire la bonté de l'honnêteté, par la vertu de la raison, qui règle ce rapport comme il convient. Ainsi donc, le mariage est utile par là même qu'il a pour fin la naissance des enfants, et néanmoins il est honnête, parce qu'il est convenablement réglé pour atteindre cette fin.

7° Le Maître des Sentences dit positivement que le sacrement que l'on met au nombre des biens du mariage n'est pas le mariage lui-même, mais son indissolubilité, qui est, comme le mariage, le signe de l'union indissoluble de Jésus-Christ et de l'Eglise. On peut dire encore que, bien que le mariage soit un sacrement, autre chose est pour lui d'être le mariage, et autre chose d'être un sacrement, parce qu'il n'a pas été institué pour être seulement le signe d'une chose sacrée, mais aussi pour être une fonction naturelle. Sa nature de sacrement est donc une condition ajoutée au mariage considéré en lui-même, et d'où il tire son honnêteté, aussi bien que de sa condition primitive. C'est pour cela que l'on range la qualité de sacrement, que possède le mariage, parmi les biens qui le rendent honnête, et dès-lors, par ce troisième bien, c'est-à-dire par le sacrement, on n'entend pas seulement l'indissolubilité du mariage, mais aussi tout ce qui concourt à lui donner sa signification.

---

nia illa quæ consequuntur matrimonium ex hoc quòd est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ. Vel dicendum, quòd unitas quam objectio taugit pertinet ad *fidem*, sicut indivisio ad *sacramentum*.

Ad quintum dicendum, quòd *fides* non accipitur hic pro aliqua virtute, sed pro quadam conditione virtutis ex qua fides nominatur, quæ ponitur pars justitiæ.

Ad sextum dicendum, quòd, sicut debitus usus boni utilis accipit rationem honesti, non quidem ex utili, sed ex ratione, quæ rectum usum facit; ita etiam ordinatio ad aliquod bonum utile, potest facere bonitatem honestatis, ex vi rationis debitam ordinationem facientis. Et hoc modo matrimonium, ex hoc quòd ordinatur ad prolem, utile est, et nihilominus honestum, in quantum debitè ordinatur

Ad septimum dicendum, quòd, sicut magister dicit, dist. 8, IV. *Sententiarum*, *sacramentum* non dicitur hic ipsum matrimonium, sed inseparabilitatis ejus, quæ ejusdem est rei signum, cujus est matrimonium. Vel dicendum quòd, quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen aliud est matrimonio esse matrimonium, et aliud est ei esse sacramentum, quia non solùm ad hoc est institutum ut sit in signum rei sacræ, sed etiam ut sit in officium naturæ. Et ideo ratio sacramenti est quædam conditio adveniens matrimonio secundùm se considerato, ex quo etiam honestatem habet. Et ideo sacramentalitas ejus, ut ita dicam, ponitur inter bona honestantia matrimonium; et secundùm hoc in tertio bono matrimonii, scilicet *sacramento*, non solùm intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quæ ad significationem ipsius pertinent.

ARTICLE III.

Le sacrement est-il le principal bien du mariage?

Il paroît que le sacrement n'est pas le principal bien du mariage. 1° Dans tout être, c'est la fin qui excelle. Or, la naissance des enfants est la fin du mariage. Elle en est donc le principal bien.

2° La différence l'emporte sur le genre dans la raison constitutive de l'espèce, parce que c'est elle qui la complète; de même que la forme l'emporte sur la matière dans la constitution de tous les êtres de la nature. Or, la qualité de sacrement appartient au mariage à raison de son genre, au lieu que la naissance des enfants et la fidélité conjugale lui conviennent à raison de sa différence, c'est-à-dire en tant qu'il est tel sacrement. Les deux autres biens du mariage sont donc supérieurs au sacrement.

3° Le mariage, qui peut exister sans qu'il en naisse des enfants et sans que les époux se gardent la fidélité, peut être tout aussi réel, quoique privé de l'indissolubilité; ce qui se voit quand, avant qu'il ne soit consommé, un des époux entre en religion. L'indissolubilité ne fait donc pas du sacrement le principal bien du mariage.

4° L'effet ne sauroit avoir plus d'importance que sa cause. Or, le consentement, qui est la cause efficiente du mariage, change fréquemment. Le mariage peut donc se rompre; et, dès-lors, l'indissolubilité n'y est pas toujours attachée.

5° Les sacrements qui produisent un effet perpétuel impriment le caractère. Or, le mariage ne l'imprime pas. Il n'a donc pas l'indissolubilité perpétuelle. Par conséquent, comme il existe sans la naissance des enfants, il peut également exister sans le sacrement, et nous revenons à la conclusion précédente.

ARTICULUS III.

Utrùm sacramentum sit principalius inter bona matrimonii.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd *sacramentum* non sit principalius inter bona matrimonii. Quia « finis est potissimum in unoquoque. » Sed proles est matrimonii finis. Ergo proles est principalius matrimonii bonum.

2. Præterea, principalius, in ratione speciei, est differentia, quæ complet speciem, quàm genus; sicut forma quàm materia, in constitutione rei naturalis. Sed *sacramentum* competit matrimonio ex ratione sui generis, *proles* autem et *fides* ex ratione differentiæ, in quantum est tale sacramentum. Ergo alia duo sunt magis principalia in matrimonio quàm sacramentum.

3. Præterea, sicut invenitur matrimonium sine prole et fide, ita invenitur sine inseparabilitate; sicut patet quando alter conjugum ante matrimonium consummatum ad religionem transit. Ergo nec ex hac ratione *sacramentum* est matrimonio principalius.

4. Præterea, effectus non potest esse principalior suâ causâ. Sed consensus, qui est causa matrimonii, frequenter immutatur. Ergo et matrimonium dissolvi potest; et sic inseparabilitas non semper concomitatur matrimonium.

5. Præterea, sacramenta quæ habent effectum perpetuum, imprimunt characterem. Sed in matrimonio non imprimitur character. Ergo non adest ei inseparabilitas perpetua; et ideo, sicut est matrimonium sine prole, ita potest esse sine sacramento. Et sic idem quod priùs.

Mais, au contraire, ce qui est le plus essentiel à un être, c'est ce qui entre dans sa définition. Or, l'indissolubilité, qui tient au sacrement, entre dans la définition que nous avons donnée plus haut du mariage, et la naissance des enfants et la fidélité n'y figurent pas. Le sacrement est donc le plus essentiel des biens du mariage.

La puissance divine, qui agit dans les sacrements, est plus efficace que la puissance humaine. Or, la naissance des enfants et la fidélité sont attachées au mariage en tant qu'il est une fonction de la nature humaine, au lieu qu'il est un sacrement en vertu de l'institution divine. Le sacrement l'emporte donc sur les deux autres biens du mariage.

(Conclusion. — Dans l'ordre de l'importance et de l'excellence, le sacrement est le premier bien du mariage; mais si l'on considère à quel degré ces biens sont essentiels, la génération des enfants, ou l'intention d'en avoir, tient la première place; vient ensuite la fidélité, ou l'obligation de garder la foi jurée, et enfin le sacrement.)

Une chose a la primauté dans un être sous deux rapports : dans l'ordre de l'essence, et dans celui de l'excellence. Dans l'ordre de l'excellence, le sacrement est de toutes manières le premier des trois biens du mariage, parce qu'il est attaché au mariage en tant qu'il est un sacrement de la loi de grace, et produisant la grace; au lieu que les deux autres ne lui appartiennent qu'à raison de son caractère de fonction naturelle. Or, la perfection que donne la grace, est plus relevée que celle qui vient de la nature. Si l'on recherche quel bien est le principal dans l'ordre de l'essence, il faut distinguer; car on peut considérer sous deux rapports la fidélité des époux et la génération des enfants. D'abord en elles-mêmes; et alors elles reviennent à l'usage du mariage, qui est l'acte producteur des enfants, et en même temps l'observation du pacte conjugal. Mais l'indissolubilité qu'implique le sacrement, est inhérente au mariage en vertu

---

Sed contra, illud quod ponitur in definitione rei, est ei maximè essentiale. Sed indivisio, quæ pertinet ad *sacramentum*, ponitur in definitione suprà de matrimonio datâ, non autem *proles* vel *fides*. Ergo *sacramentum* inter alia est matrimonio essentialius.

Præterea, virtus divina, quæ in sacramentis operatur, est efficacior quàm virtus humana. Sed *proles* et *fides* pertinent ad matrimonium secundùm quòd est in officium naturæ humanæ, *sacramentum* autem secundùm quòd est ex institutione divina. Ergo *sacramentum* est principalius, in matrimonio, quàm alia duo.

(Conclusio. — Principalius bonum matrimonii, uti dignius, ipsum *sacramentum* est; *proles* verò, id est, prolis intentio, maximè essentialis in ipso est, quam sequitur *fides*, id est, debitum servandæ fidei, deinde sequitur *sacramentum*.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur in re aliqua principalius altero duobus modis : aut quia est essentialius, aut quia dignius. Si quia dignius, sic omnibus modis sacramentum est principalius inter tria conjugii bona, quia pertinet ad matrimonium in quantum est sacramentum gratiæ; alia verò duo pertinent ad ipsum in quantum est quoddam naturæ officium; perfectio autem gratiæ est dignior perfectione naturæ. Si autem dicatur principalius quia essentialius, sic distinguendum est, quia *fides* et *proles* possunt dupliciter considerari : Uno modo in seipsis; et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles producitur, et pactio conjugalis servatur. Sed indivisibilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum

de sa nature; car, puisqu'en faisant ce pacte, les époux se donnent réciproquement un pouvoir perpétuel sur leurs corps, il s'ensuit qu'ils ne peuvent être séparés, et, dès-lors, que le mariage n'existe jamais sans l'indissolubilité, bien qu'il existe réellement sans la fidélité des époux et la naissance des enfants, parce que l'être d'une chose ne dépend pas de l'usage qu'on en fait. A ce point de vue donc le sacrement est plus essentiel au mariage que la fidélité conjugale et la naissance des enfants. On peut encore considérer la fidélité et la génération comme renfermées dans leurs principes, en prenant la génération pour l'intention d'avoir des enfants, et la fidélité pour l'obligation de garder la foi conjugale. Sans ces deux choses, le mariage est impossible, parce qu'elles résultent du pacte même que font entre eux les époux, en sorte que, si en donnant le consentement qui produit le mariage, on exprimoit une condition qui détruisît ces choses, le mariage seroit nul. En prenant en ce sens la fidélité et la naissance des enfants, il est certain que la génération est le bien le plus essentiel du mariage; vient ensuite la fidélité conjugale, et enfin le sacrement. De même, pour l'homme, l'être naturel est plus essentiel que l'être que donne la grace, bien que ce dernier l'emporte en excellence.

Je réponds aux arguments: 1° Dans l'intention, la fin tient réellement la première place; mais elle n'est qu'à la dernière dans l'exécution. La naissance des enfants figure de la même manière parmi les biens du mariage. Elle a donc la primauté sous un rapport, et elle la perd sous un autre.

2° Le sacrement, même en le considérant comme le troisième bien du mariage, lui est attaché à raison de sa différence; car le mariage prend le nom de sacrement, parce qu'il représente déterminément la chose sacrée dont il est le signe, c'est-à-dire l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise.

3° Saint Augustin, *De bono conjug.*, cap. 9 et 20, met le mariage au

---

matrimonium secundùm se, quia ex hoc ipso quòd per pactionem conjugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quòd separari non possunt; et inde est quòd matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate, invenitur autem sine *fide* et *prole*, quia *esse* rei non dependet ab usu suo: et secundum hoc *sacramentum* est essentialius matrimonio quàm *fides* et *proles*. Alio modo possunt considerari *fides* et *proles*, secundùm quòd sunt in suis principiis, ut pro *prole* accipiatur intentio prolis, et pro fide debitum servandi fidem; sine quibus etiam matrimonium esse non potest, quia hæc in matrimonio ex ipsa pactione conjugali causantur, ita quòd si aliquid contrarium his exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium. Et sic accipiendo *fidem* et *prolem*, *proles* est essentialissimum in matrimonio, et secundò, *fides*, et tertiò, *sacramentum*; sicut etiam homini est essentialius *esse* naturæ quàm *esse* gratiæ, quamvis *esse* gratiæ sit dignius.

Ad primum ergo dicendum, quòd finis, secundùm intentionem, est primum in re, sed secundùm consecutionem, est ultimum. Et similiter proles se habet inter matrimonii bona; et ideo quodammodo est principalius, et quodammodo non.

Ad secundum dicendum, quòd sacramentum, etiam prout ponitur tertium matrimonii bonum, pertinet ad matrimonium ratione suæ differentiæ; dicitur enim *sacramentum* ex significatione hujus rei sacræ determinatæ quàm matrimonium significat.

Ad tertium dicendum, quòd nuptiæ, secun-

nombre des biens qui sont pour les mortels. Aussi, selon la parole de Jésus-Christ, *Matth.*, XXII, 30, « après la résurrection, les hommes n'auront point d'épouses, ni les femmes de maris. » Le lien du mariage ne dure donc pas plus longtemps que la vie pendant laquelle il est formé. On le dit indissoluble, parce qu'il ne peut être dissous durant cette vie, et qu'il n'est brisé que par la mort du corps, après l'union charnelle, ou bien par la mort spirituelle, après l'union spirituelle.

4° Quoique le consentement qui produit le mariage ne soit pas matériellement perpétuel, c'est-à-dire quant à la substance de l'acte, puisque cet acte cesse, et qu'un autre contraire peut lui succéder, cependant il l'est formellement, parce qu'il porte sur la perpétuité du lien; car le consentement donné à une personne seulement pour un temps ne fait pas le mariage. Je dis *formellement*, en tant que l'acte se spécifie par son objet, et c'est ainsi que le mariage tire son indissolubilté du consentement.

5° Les sacrements qui impriment le caractère donnent la puissance de produire des actes spirituels; au lieu que la puissance que donne le mariage aboutit seulement à des actes corporels. A raison du pouvoir réciproque que reçoivent l'un sur l'autre les époux, le mariage ressemble donc aux sacrements qui impriment le caractère, et le Maître des Sentences dit qu'il tire de là son indissolubilité. Mais le mariage diffère de ces sacrements en ce que cette puissance n'a pour fin que des actes corporels, et voilà pourquoi il n'imprime aucun caractère spirituel.

---

dùm Augustinum, sunt bonum mortalium; unde « in resurrectione, neque nubent, neque nubentur, » ut dicitur *Matth.*, XXII. Et ideo vinculum matrimonii non se extendit ultra vitam in qua contrahitur; et ideo dicitur inseparabile, quia non potest in hac vita separari, sed per mortem sive corporalem, post carnalem conjunctionem, sive spiritualem, post spiritualem tantùm.

Ad quartum dicendum, quòd, quamvis consensus qui facit matrimonium, non sit perpetuus materialiter, id est, quantùm ad substantiam actûs, quia ille actus cessat, et potest contrarius succedere; tamen, formaliter loquendo, est perpetuus, quia est de perpetuitate vinculi, aliàs non faceret matrimonium; non enim consensus ad tempus in aliquam, matrimonium facit. Et dico *formaliter*, secundùm quòd actus accipit speciem ab objecto, et secundùm hoc matrimonium ex consensu inseparabilitatem accipit.

Ad quintum dicendum, quòd, in sacramentis in quibus imprimitur character, traditur potestas ad actus spirituales, sed in matrimonio, ad actus corporales. Unde matrimonium, ratione potestatis quam in se invicem conjuges accipiunt, convenit cum sacramentis in quibus character imprimitur, et ex hoc habet inseparabilitatem, ut magister dicit (IV. *Sentent.*, dist. 31). Sed differt ab eis in quantum potestas illa est ad actus corporales; et propter hoc non imprimit characterem spiritualem.

ARTICLE IV.

Ces biens excusent-ils l'usage du mariage?

Il paroît que les trois biens qu'on vient d'énumérer n'excusent pas l'usage du mariage, jusqu'à l'empêcher entièrement d'être un péché. 1° Quiconque souffre la perte d'un plus grand bien pour en acquérir un moindre, pèche, parce que cela est contraire à l'ordre véritable. Or, le bien de la raison, que blesse l'usage du mariage, est supérieur aux trois biens de l'union conjugale. Ces biens ne suffisent donc pas pour excuser cet acte.

2° Si, en morale, on associe le bien au mal, le composé devient entièrement mauvais, et non complètement bon; car une circonstance mauvaise rend l'acte mauvais, et une circonstance bonne n'a pas la vertu de le rendre bon. Or, l'acte conjugal est mauvais en soi; autrement il n'auroit pas besoin d'être excusé. Les biens du mariage qui y sont ajoutés ne peuvent donc pas le rendre bon.

3° Tout défaut de modération dans les passions constitue un vice moral. Or, les biens du mariage sont impuissants à empêcher que la délectation inhérente à son acte ne soit immodérée. Ils ne peuvent donc l'excuser de telle sorte qu'il ne soit plus un péché.

4° La pudeur ne s'alarme que d'un acte honteux : c'est une remarque de saint Jean Damascène, *De Fide Orthod.*, II, 15. Or, les biens du mariage n'empêchent pas d'en rougir. Ils ne peuvent donc pas l'excuser au point qu'il ne soit plus un péché.

Mais, au contraire, l'acte conjugal ne diffère de la fornication que par les biens du mariage. Si donc ces biens ne suffisoient pas pour l'excuser,

---

ARTICULUS IV.

Utrùm actus matrimonii excusetur per bona prædicta.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd actus matrimonii non possit excusari per bona prædicta, ut non sit omninò peccatum. Quia quicumque sustinet damnum majoris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinatè sustinet. Sed bonum rationis, quod læditur in ipso actu conjugali, est majus quàm hæc tria conjugii bona. Ergo prædicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitum.

2. Præterea, si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum, non autem totum bonum; quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum. Sed actus conjugalis secundùm se est malus; aliàs excusatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

3. Præterea, ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus. Sed bona matrimonii non possunt efficere quin delectatio illius actûs sit immoderata. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

4. Præterea, verecundia non est nisi de turpi actu, secundùm Damascenum (lib. II. *De fide orthod.*, cap. 15). Sed bona matrimonii non tollunt erubescentiam ab illo. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

Sed contra, concubitus conjugalis non differt à fornicatione, nisi per bona matrimonii. Si ergo hæc non sufficerent excusare, ipsum tunc matrimonium semper illicitum remaneret;

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 31, qu. 2, art. 1.

le mariage seroit toujours illicite, contrairement à ce que nous avons prouvé.

Nous l'avons vu, les biens du mariage sont pour cet acte comme les circonstances exigées. Or, ces circonstances suffisent pour faire qu'un acte ne soit pas mauvais. Ces biens peuvent donc excuser le mariage, en l'empêchant absolument d'être un péché.

(Conclusion. — Quoique l'usage du mariage ne semble pas parfaitement honnête, à cause de la délectation déréglée qui l'accompagne toujours, cependant la naissance des enfants, la fidélité conjugale et le sacrement, non-seulement l'excusent, mais le sanctifient.)

Un acte est excusé de deux manières. D'abord dans l'agent, en sorte que, bien que cet acte soit mauvais en soi, il ne lui est pas imputé à péché, ou du moins le péché est atténué : c'est ainsi que l'ignorance excuse le péché en tout ou en partie. Un acte est encore excusé en soi, c'est-à-dire qu'il n'est plus mauvais. Les biens du mariage en excusent l'usage de cette seconde manière. Comme aucun acte n'est indifférent, le même principe qui, en morale, fait qu'un acte n'est pas mauvais, le rend bon. Or, la bonté d'un acte humain peut venir de deux sources. La première est la bonté de la vertu d'où il découle. Ainsi donc, ce qui le rend bon, c'est ce qui est cause qu'il est produit ; et voilà précisément ce que font, pour l'usage du mariage, la fidélité conjugale et la naissance des enfants, comme nous l'avons déjà prouvé. La seconde source est la bonté du sacrement, qui rend l'acte non-seulement bon, mais encore saint. L'usage du mariage tire cette bonté de l'indissolubilité de l'union conjugale, qui en fait le signe de l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise. Evidemment donc les trois biens que nous avons énumérés suffisent pour excuser l'usage du mariage.

---

quod est contra id quod habitum est suprà (quæst. 41, art. 8).

Præterea, bona matrimonii se habent ad actum ejus sicut circumstantiæ debitæ, sicut dictum est. Sed circumstantiæ tales sufficienter faciunt quòd actus aliquis non sit malus. Ergo et hæc bona possunt excusare matrimonium, ut nullo modo sit peccatum.

(Conclusio. — Quanquam minùs honestus appareat matrimonii actus, propter effrenem illam quam semper conjunctam habet delectationem, *proles* tamen, *ac fides*, et *sacramentum* ipsum non tantùm excusant, sed et sanctum reddunt.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis actus dicitur excusari dupliciter : Uno modo, ex parte facientis, ita quòd non imputetur facienti in culpam, quamvis sit malus, vel saltem non in tantam culpam ; sicut ignorantia dicitur excusare peccatum, in toto vel in parte. Alio modo dicitur excusari actus, ex parte sui, ita scilicet quòd non sit malus; et hoc modo prædicta bona dicuntur excusare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quòd non sit malus in genere moris, et quòd sit bonus; quia non est aliquis actus indifferens, ut in II. libro dictum est (dist. 40, qu. 1, art. 5). Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter : Uno modo, *bonitate virtutis*. Et sic habet actus quòd sit bonus ex his quæ ipsum in medio ponunt. Et hoc faciunt in actu matrimonii *fides* et *proles*, ut ex dictis patet (art. 2). Alio modo, *bonitate sacramenti*, secundùm quòd actus non solùm *bonus*, sed etiam *sanctus* dicitur. Et hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibilitate conjunctionis, secundùm quam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Et sic patet quòd prædicta bona sufficienter actum matrimonii excusant.

Je réponds aux arguments : 1° Le dommage que fait souffrir à la raison de l'homme l'usage du mariage, n'affecte pas l'habitude de la raison, mais seulement son acte. Or, il ne répugne point que l'on interrompe quelquefois un acte meilleur par son genre, pour un acte moins bon; car on peut le faire sans pécher, comme le prouve l'exemple d'un homme qui suspend l'acte de la contemplation, pour se livrer momentanément à un acte de la vie active.

2° Cet argument seroit concluant, si le mal qui accompagne inséparablement l'acte dont il s'agit, étoit le mal de la coulpe. Mais, maintenant, ce n'est pas le mal de la coulpe, mais celui de la peine, qui consiste dans la révolte de la concupiscence contre la raison. La conséquence n'est donc pas légitime.

3° On ne considère pas, pour décider quand l'excès d'une passion constitue un vice, son intensité quantitative, mais le rapport de proportion qui existe entre elle et la raison. La passion n'est donc réputée immodérée, que quand elle franchit les limites posées par la raison. Or, quoique très-intense en quantité, cette délectation ne va pas au delà des limites que la raison lui a antérieurement posées, bien que, dans l'acte même, la raison soit impuissante à fixer ces limites.

4° La honte que produit cet acte, et qui en fait rougir, est attachée à la peine, et non à la coulpe; car, naturellement, tout défaut inspire ce sentiment à l'homme.

Ad primum ergo dicendum, quòd per matrimonii actum non incurrit homo damnum rationis quantùm ad habitum, sed solùm quantùm ad actum. Nec est inconveniens quòd quandoque aliquis actus, qui est melior secundùm genus suum, interrumpatur pro aliquo minùs bono actu; hoc enim sine peccato fieri potest; sicut patet in eo qui ab actu contemplationis cessat, ut interdum actioni vacet.

Ad secundùm dicendum, quòd ratio illa procederet, si malum quòd inseparabiliter comitatur concubitum, esset malum culpæ. Nunc autem non est malum culpæ, sed pœnæ tantùm, quæ est inobedientia concupiscentiæ ad rationem. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd superabundantia passionis quæ facit vitium, non attenditur secundùm quantitativam ipsius intensionem, sed secundùm proportionem ipsius ad rationem. Unde tunc solùm passio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quæ fit in actu matrimoniali, quamvis sit intentissima secundùm quantitatem, non tamen excedit limites sibi à ratione præfixos ante principium suum, quamvis in ipsa delectatione ratio eos ordinare non possit.

Ad quartum dicendum, quòd turpitudo illa quæ semper est in actu matrimoniali, et erubescentiam facit, est turpitudo pœnæ, et non culpæ; quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

ARTICLE V.

L'usage du mariage peut-il être excusé sans ces biens?

Il paroît que l'usage du mariage peut être excusé, même sans ces biens. 1° Celui que la vertu seule pousse à cet acte, n'a en vue, ce semble, aucun des biens du mariage ; car ils sont attribués à la grace ou à la vertu. Or, il ne paroît pas que ce soit un péché de ne suivre en cela que l'appétit naturel ; car rien de ce qui est naturel n'est mauvais, puisque, selon saint Denys, *De Divin. Nom.*, cap. IV, § 10, « le mal est en dehors de la nature et de l'ordre. » Cet acte peut donc être excusé, même sans les biens du mariage.

2° Ceux qui ne se proposent que d'éviter la fornication, ne semblent avoir en vue aucun bien du mariage. Or, cette intention n'est pas un péché, puisque, comme le dit saint Paul, I. *Cor.*, VII, 2, le mariage a été accordé à l'infirmité humaine pour lui faire éviter la fornication. Cet acte peut donc être excusé, même sans les biens du mariage.

3° User de sa chose à son gré, ce n'est pas blesser la justice, ni, par conséquent, pécher. Or, en vertu du mariage, les époux s'appartiennent réciproquement. Il paroît donc qu'ils ne pèchent pas, s'ils usent de leur droit sous l'impulsion de la concupiscence ; et nous revenons à la conclusion précédente.

4° Une mauvaise intention peut seule vicier une chose qui est bonne de son genre. Or, maintenu dans les limites du mariage, l'acte conjugal est bon de son genre. Il ne peut donc devenir mauvais que par une mauvaise intention. Or, tout en n'ayant en vue aucun des biens du mariage, les époux peuvent agir dans une bonne intention, dans le but, par exemple,

---

ARTICULUS V.

Utrùm actus matrimonialis excusari possit sine bonis matrimonii.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd actus matrimonialis excusari possit etiam sine bonis matrimonii. Qui enim à natura tantùm movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere, quia bona matrimonii pertinent ad gratiam vel virtutem. Sed quando aliquis solo appetitu naturali movetur ad actum prædictum, non videtur esse peccatum, quia nullum naturale est malum, cùm malum sit « præter naturam et præter ordinem. » ut Dionysius dicit (*De divin. Nom.*, cap. 4). Ergo actus matrimonialis excusari potest, etiam sine bonis matrimonii.

2. Præterea, ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur, quia ad hoc est matrimonium concessum humanæ infirmitati, ut fornicatio vitetur, ut patet I. *Cor.*, VII. Ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus excusari.

3. Præterea, ille qui utitur re sua ad libitum, non facit contra justitiam; et sic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, et è contrario. Ergo si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum; et sic idem quod priùs.

4. Præterea, illud quod est bonum ex genere, non efficitur malum, nisi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonialis, quo quis cognoscit suam, est ex genere bonus. Ergo non potest esse malus, nisi mala intentione fiat. Sed potest bona intentione fieri, etiamsi non intendat aliquod bonum matrimonii; putà,

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 31, qu. 2, art. 2.

de conserver leur santé ou de la recouvrer. Il paroît donc que cet acte peut être excusé, même sans les biens du mariage.

Mais, au contraire, ôtez la cause, et vous supprimez l'effet. Or, les biens du mariage sont la cause qui en rend l'acte honnête. Cet acte ne peut donc être excusé sans ces biens.

L'usage du mariage ne diffère de la fornication que par ces biens. Or, la fornication est toujours un mal. Si donc les biens du mariage ne l'excusent pas, l'acte conjugal lui-même sera toujours mauvais.

(CONCLUSION.) — L'usage du mariage est toujours une faute et un péché, si les époux n'ont pas l'intention d'avoir des enfants et de se garder réciproquement la fidélité.)

Comme les biens du mariage, en tant qu'habituels, rendent le mariage honnête et saint, de même, s'ils sont actuellement dans l'intention, ils font de l'usage du mariage un acte honnête, par le rapport qui s'établit entre lui et les deux biens qui le regardent comme acte. Lors donc que les époux se proposent de donner naissance à des enfants, ou de se rendre mutuellement le devoir, et de se garder par là même la fidélité, ils sont excusés de tout péché. Le troisième bien ne regarde pas l'usage du mariage, mais, nous l'avons dit, il entre dans son essence. C'est donc le mariage en lui-même, et non son acte qu'il rend honnête, c'est-à-dire qu'il ne suffiroit pas que les époux voulussent donner à cet acte une signification, pour qu'il ne fût pas un péché. Les époux, par conséquent, ne peuvent être exempts de tout péché, dans l'usage du mariage, que de deux manières; savoir : en se proposant d'avoir des enfants, et de se rendre le devoir. S'il en est autrement, il y a toujours péché, et au moins péché véniel.

Je réponds aux arguments : 1° Considérée comme bien du sacrement, la naissance des enfants a quelque chose de plus que si on la considère

---

cùm quis salutem corporalem per hoc intendit servare, aut consequi. Ergo videtur quòd, etiam sine matrimonii bonis, actus ille possit excusari.

Sed contra, « remotâ causâ, removetur effectus. » Sed causa honestatis actûs matrimonialis sunt matrimonii bona. Ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

Præterea, non differt actus prædictus ab actu fornicario, nisi in prædictis bonis. Sed concubitus fornicarius semper est malus. Ergo, si non excusatur prædictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

(CONCLUSIO. — Actus matrimonialis semper culpabilis et peccatum est, nisi prolis intentio ac mutua inter conjuges fides adsit.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut bona matrimonii, secundùm quòd sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum et sanctum; ita etiam, secundùm quòd sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum, quantùm ad illa duo bona matrimonii quæ ipsius actum respiciunt. Unde quando conjuges conveniunt causâ prolis procreandæ, vel ut sibi invicem debitum reddant, quod ad *fidem* pertinet, totaliter excusantur à peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est, art. 2. Unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actum ejus, ut per hoc actus ejus absque peccato reddatur, quia causa alicujus significationis conveniunt. Et ideo duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet causâ procreandæ prolis et debiti reddendi; aliàs autem semper est ibi peccatum, ad minùs veniale.

Ad primum ergo dicendum, quòd *proles*, prout est bonum sacramenti, addit supra pro-

seulement comme le bien auquel tend la nature. La nature, en effet, tend à la génération des enfants, parce qu'en eux le bien de l'espèce se conserve; mais en tant que les enfants sont un bien du sacrement de mariage, nous y voyons de plus que, une fois l'existence reçue, ils sont mis en rapport avec Dieu, leur fin dernière. Nécessairement donc, l'intention de la nature, qui se borne à la production de l'enfant, doit se subordonner actuellement ou habituellement à cette autre intention, en vertu de laquelle l'enfant devient le bien du sacrement; autrement l'intention s'arrêteroit à la créature, et cela ne peut se faire sans péché. Quand donc la nature seule pousse à l'usage du mariage, cet acte n'est entièrement excusé de péché, que si ce mouvement naturel est subordonné actuellement ou habituellement, comme à une fin ultérieure, à la génération de l'enfant considéré comme bien du sacrement. Il ne suit cependant pas de là que l'impulsion de la nature est mauvaise en soi, mais seulement qu'elle est imparfaite, à moins qu'elle ne soit ultérieurement rapportée à l'un des biens du mariage.

2° Si l'un des époux cherche par cet acte à préserver son conjoint de la fornication, il ne commet aucun péché; car, en agissant ainsi, il rend en quelque sorte le devoir, et cela rentre dans le bien de la fidélité conjugale. Mais s'il a l'intention d'éviter lui-même ce désordre, il semble qu'il tombe dans un certain excès, et dès-lors il pèche véniellement; car le mariage n'a été institué pour cette fin que par indulgence, et l'indulgence tombe seulement sur les péchés véniels.

3° Une seule des circonstances exigées ne suffit pas pour rendre un acte bon. De ce qu'on a la propriété de la chose dont on use, il ne suit donc pas nécessairement de là que l'usage qu'on en fait est bon, quel que soit d'ailleurs le mode; mais l'usage n'est légitime que quand toutes les circonstances voulues se trouvent réunies.

4° Quoiqu'il ne soit pas mauvais en soi de chercher à conserver sa santé,

---

lem prout est bonum intentum à natura. Natura enim intendit prolem prout in ipsa salvatur bonum speciei. Sed in prole secundùm quòd est bonum sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles suscepta ulteriùs ordinetur in Deum. Et ideo oportet quòd intentio naturæ, quæ prolem intendit, referatur actu vel habitu ad intentionem prolis prout est bonum sacramenti, aliàs staretur in creatura; quòd sine peccato esse non potest. Et ideo, quando natura tantùm movet ad actum matrimonii, non excusatur à peccato omninò, nisi in quantum motus naturæ ordinatur actu vel habitu ulteriùs ad prolem secundùm quòd est bonum sacramenti. Nec tamen sequitur quòd motus naturæ sit malus, sed quòd sit imperfectus, nisi ad aliquod bonum matrimonii ulteriùs ordinetur.

Ad secundum dicendum, quòd si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquod peccatum, quia hæc est quædam redditio debiti, quæ ad bonum fidei pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas; et secundùm hoc est peccatum veniale; nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundùm indulgentiam, quæ est de peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum, quòd una debita circumstantia non sufficit ad hoc quòd actus sit bonus. Et ideo non oportet quòd qualitercumque quis re sua utatur, usus sit bonus, sed quando utitur re sua ut debet, secundùm omnes circumstantias.

Ad quartum dicendum, quòd, quamvis inten-

cette intention devient cependant mauvaise, si l'on veut arriver à ce but par des moyens qui ne sont pas de leur nature destinés à produire cet effet; si, par exemple, quelqu'un n'avoit autre chose en vue, en recevant le baptême, que la santé du corps. Il en est de même, dans le cas présent, pour l'usage du mariage.

ARTICLE VI.

Est-ce un péché mortel d'user du mariage sans avoir en vue quelqu'un de ses biens, mais seulement la délectation?

Il paroît que tout homme qui use du mariage sans avoir en vue quelqu'un de ses biens, mais seulement la délectation, pèche mortellement. 1° Saint Jérôme dit, *Sup. Ephes.*, cap. V : « Il faut condamner ceux qui recherchent auprès de leurs épouses les mêmes voluptés qu'auprès des courtisanes. » Or, il n'y a d'absolument condamnable que le péché mortel. User du mariage uniquement en vue de la volupté, est donc toujours un péché mortel.

2° On l'a vu plus haut, II. *Sent.*, dist. 24, quest. III, art. 4, le consentement à la délectation est un péché mortel. Or, quiconque use du mariage pour la délectation, y donne son consentement. Il pèche donc mortellement.

3° Toute personne qui ne rapporte pas à Dieu l'usage de la créature, en jouit pour elle-même; et c'est un péché mortel. Or, tout homme qui n'use du mariage que pour la délectation, ne rapporte pas à Dieu cet acte. Il pèche donc mortellement.

4° L'excommunication ne doit frapper qui que ce soit, sinon pour un péché mortel. Or, le droit interdit l'entrée de l'église, comme aux ex-

---

dere sanitatis conservationem non sit per se malum, tamen hæc intentio efficitur mala, si ex aliquo sanitas intendatur quod non est ad hoc de se ordinatum; sicut qui ex sacramento baptismi tantùm salutem corporalem quæreret. Et similiter etiam est in proposito, in actu matrimonii.

ARTICULUS VI.

Utrùm cognoscens uxorem, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd quandocumque aliquis uxorem cognoscit, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet. Quia, sicut Hieronymus dicit (*ad Ephes.*, V), et habetur in littera (IV. *Sent.*, dist. 31) : « Voluptates quæ de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandæ sunt. » Sed non dicitur esse damnabile, nisi peccatum mortale. Ergo cognoscere uxorem propter solam voluptatem, est semper peccatum mortale.

2. Præterea, consensus in delectationem est peccatum mortale, ut dictum est (I, II, qu, 74, art. 8; et II. *Sent.*, dist. 24). Sed quicumque cognoscit uxorem suam causâ delectationis, consentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

3. Præterea, quicumque usum creaturæ non refert in Deum, creaturâ fruitur; quod est peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter solam delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

4. Præterea, nullus debet excommunicari, nisi pro peccato mortali. Sed aliquis uxorem sola libidine cognoscens, ab introitu ecclesiæ

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 31, qu. 2, art. 3.

communiés, à un homme qui n'userait du mariage que pour satisfaire la concupiscence. Tout homme qui agit ainsi pèche donc mortellement.

Mais, au contraire, saint Augustin, *De bono conjug.*, cap. 6 et 7, met cette faute parmi les péchés quotidiens pour lesquels on demande pardon dans l'oraison dominicale. Or, ces péchés ne sont pas mortels. Donc, etc.

Prendre de la nourriture uniquement par plaisir, n'est pas un péché mortel. Pour la même raison donc, l'acte conjugal n'en est pas un, lorsqu'il a seulement pour fin de satisfaire la concupiscence.

(Conclusion. — User du mariage sans avoir en vue habituellement ou actuellement quelqu'un de ses biens, mais en recherchant uniquement la délectation et pour satisfaire la concupiscence, c'est un péché mortel.)

Selon quelques auteurs, toutes les fois que les époux obéissent principalement à la concupiscence, cet acte est un péché mortel; si elle ne les excite que secondairement, et, pour ainsi dire, *à latere*, le péché n'est que véniel, et il n'y a pas même péché véniel, quand ils dédaignent la délectation et qu'elle leur inspire du dégoût : en sorte que rechercher la délectation, est un péché mortel; en jouir parce qu'elle s'offre, est un péché véniel, et la haïr est la perfection. Mais il ne peut en être ainsi, parce que, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, X, 3, on doit porter sur la délectation le même jugement que sur l'opération; « car la délectation est bonne, si l'opération est bonne; elle est mauvaise, si l'opération est mauvaise. Puis donc que l'acte conjugal n'est pas intrinsèquement mauvais, ce ne sera pas toujours un péché mortel d'en rechercher la délectation. Il faut donc dire que l'on tombe dans le péché mortel quand on re-

arcetur, ut in littera (1) dicitur, quasi sit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

Sed contra est, quòd, secundùm Augustinum (*De bono conjug.* cap. 6 et 7), talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur : « Pater noster, etc. » ut habetur in littera (*ibid.*, § 6). Sed talia non sunt peccata mortalia. Ergo, etc.

Præterea, qui cibo utitur ad delectationem tantùm, non peccat mortaliter. Ergo, pari ratione, qui utitur uxore tantùm causâ libidinis satiandæ.

(Conclusio. — Cognoscens uxorem solâ libidinis et delectationis causâ, nullum aliud bonum matrimonii habitu vel actu intendens, mortaliter peccat, ut declaratur hic).

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt quòd quandocumque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale; sed quandò movet ex latere, tunc est peccatum veniale; quandò autem omninò delectationem despicit, et displicet ei, tunc est omnino sinè veniali peccato : ut sic delectationem in isto actu quærere, sit peccatum mortale; delectationem oblatam acceptare, sit peccatum veniale; sed eam odire, sit perfectionis. Sed hoc non potest esse; quia, secundùm Philosophum in X. *Ethic.*, « idem judicium est de delectatione et operatione; » quia operationis bonæ est delectatio bona, et malæ, mala. Unde, cùm actus matrimonialis non sit per se malus, nec quærere delectationem erit peccatum mortale semper. Et ideo dicendum, quòd

(1) Vel in textu *Sentent.*, lib. IV, dist. 31, § 8, ubi ex Gregorio, lib. XII, Epist. 31, sic refertur : *Vir cum propria conjuge dormiens, nisi lotus aquâ, Ecclesiam intrare non debet; quamvis enim diversæ hominum nationes de hac re diversa sentiant, et alia custodire videantur, Romanorum tamen semper ab antiquioribus usus fuit, post admixtionem conjugis, et lavacri purificationem quærere, et ab ingressu Ecclesiæ paululùm temperare.* Indeque in *Decretis*, Causâ XXXIII, qu. 4, cap. *Vir*, expressè refertur.

cherche cette délectation de manière à sortir de l'honnêteté du mariage; ce qui arriveroit, par exemple, si le mari ne considéroit pas son épouse comme telle, mais simplement comme une femme, prêt à agir ainsi lors même qu'elle ne lui seroit pas unie par le mariage. C'est ce qui fait dire qu'un tel mari n'est que l'amant passionné de son épouse; car la passion lui fait franchir les limites du mariage. S'il recherche cette délectation dans les limites du mariage, c'est-à-dire dans une disposition telle qu'il ne voudroit pas aller au-delà de ce que permet l'union conjugale, le péché est seulement véniel.

Je réponds aux arguments : 1° Un mari recherche auprès de son épouse les mêmes voluptés qu'auprès des courtisanes, quand il n'a pas autre chose en vue.

2° C'est un péché mortel de consentir à la délectation, quand l'acte qui la produit est lui-même un péché mortel. Mais il n'en est pas ainsi de la délectation attachée à l'usage du mariage.

3° Tout en ne rapportant pas actuellement à Dieu la délectation, celui qui la recherche n'en fait pas la fin dernière de sa volonté; autrement il lui seroit indifférent de la trouver ici ou là. Il ne suit donc pas nécessairement de là que cette jouissance s'arrête à la créature; mais il use de la créature pour lui, et il se rapporte lui-même à Dieu, sinon actuellement, du moins habituellement.

4° Ce n'est pas parce que l'homme mérite d'être excommunié pour ce péché, que cette disposition a été insérée dans le droit, mais parce que, en devenant tout chair par cet acte, il se rend inhabile aux choses spirituelles.

---

si delectatio quæratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet aliquis in conjuge non attendat quòd conjux est, sed solùm quòd mulier, paratus idem facere cum ea si non esset conjux, est peccatum mortale. Et ideo talis dicitur *ardentior* amator uxoris, quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quæratur delectatio intra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non quæreretur quàm in conjuge, sic est veniale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd tunc voluptates meretricias vir in uxore quærit, quando nihil aliud in ea attendit quàm quod in meretrice attenderet.

Ad secundum dicendum, quòd consensus in delectationem concubitûs qui est peccatum mortale, est peccatum mortale. Non autem talis est delectatio matrimonialis actûs.

Ad tertium dicendum, quòd, quamvis delectationem non referat actu in Deum, non tamen ponit in ea ultimum voluntatis finem, alias enim ubicumque indifferenter quæreret. Et ideo non oportet quòd creaturâ fruatur; sed utitur creaturâ propter se, se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

Ad quartum dicendum, quòd hoc non dicitur propter hoc, quòd ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur, sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quòd efficitur in actu illo totus caro.

QUESTION L.

Des empêchements de mariage en général.

Il nous faut examiner maintenant les empêchements de mariage. Nous les considérerons d'abord en général, et ensuite en particulier.

ARTICLE UNIQUE.

Convient-il d'assigner des empêchements au mariage?

Il paroît qu'il ne convient pas d'assigner des empêchements au mariage. 1° Le mariage est un sacrement qui se distingue des autres par opposition. Or, aucun empêchement n'est assigné aux autres sacrements. On n'en doit donc pas non plus assigner au mariage.

2° Une chose rencontre d'autant moins d'obstacles qu'elle est moins parfaite. Or, le mariage est le moins parfait de tous les sacrements. Il ne faut donc lui assigner que très-peu ou point d'empêchements.

3° Le remède propre d'une maladie est nécessaire pour la guérir partout où elle se trouve. Or, tous sont affectés de la concupiscence, et le mariage a été accordé à l'homme pour y remédier. Il ne doit donc exister aucun empêchement qui rende qui que ce soit absolument incapable de contracter mariage.

4° On appelle illégitime ce qui est contraire à la loi. Or, les empêchements que l'on assigne au mariage ne sont pas contraires à la loi naturelle, puisqu'on ne trouve pas les mêmes dans tous les états du genre humain; car les degrés de consanguinité qui constituent des empêchements ont été plus ou moins nombreux, suivant les époques. Mais il

---

QUÆSTIO L.

De impedimentis matrimonii in generali, unico articulo absoluta.

Deinde considerandum est de impedimentis matrimonii. 1° In generali. 2° In speciali.

ARTICULUS I.

Utrùm matrimonio convenienter impedimenta assignentur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd matrimonio inconvenienter impedimenta assignentur. Matrimonium enim quoddam sacramentum est contra alia divisum. Sed aliis non assignantur impedimenta. Ergo nec matrimonio assignari debent.

2. Præterea, quantò aliquid est minùs perfectum, tantò paucioribus modis impediri potest. Sed matrimonium inter alia sacramenta est minùs perfectum. Ergo vel nulla, vel paucissima impedimenta ei assignari debent.

3. Præterea, ubicumque est morbus, ibi necessarium est remedium morbi. Sed concupiscentia, in cujus remedium matrimonium est indultum, est in omnibus. Ergo non debet esse aliquod impedimentum, quod aliquam personam penitùs illegitimam faciat ad contrahendum.

4. Præterea, *illegitimum* dicitur quod est contra legem. Sed hujusmodi impedimenta quæ matrimonio assignantur, non sunt contra legem naturæ, quia non similiter inveniuntur in quolibet statu humani generis; plures enim gradus consanguinitatis inveniuntur esse prohibiti uno tempore quàm alio. Lex autem humana

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 1.

semble que la loi humaine ne peut pas établir des empêchements de mariage, parce que le mariage n'est pas d'institution humaine, mais d'institution divine, aussi bien que les autres sacrements. Il ne faut donc assigner au mariage aucun empêchement qui s'oppose à ce que certaines personnes contractent légitimement.

5° Le légitime et l'illégime diffèrent en ce que l'un est contraire à la loi, et l'autre ne l'est pas, et ils n'admettent pas de moyen terme, puisqu'il y a entre eux l'opposition de l'affirmation et de la négation. Il ne peut donc exister aucun empêchement de mariage, en vertu duquel certaines personnes se trouvent placées entre celles qui contractent légitimement et celles qui le font illégitimement.

6° L'union de l'homme et de la femme n'est licite que dans le mariage. Or, toute union illicite doit être rompue. Si donc une chose empêche de contracter mariage, elle annulera le contrat conclu de fait; et, par conséquent, on ne doit assigner aucun empêchement qui s'oppose à la conclusion du mariage, et qui, cependant, ne l'annule pas quand il est néanmoins contracté.

7° Aucun empêchement ne peut enlever à une chose ce qui entre dans sa définition, et lui est, par conséquent, essentiel. Or, l'indissolubilité entre dans la définition du mariage. Il ne peut donc exister aucun empêchement qui annule le mariage contracté.

8° Il paroît, d'un autre côté, que le nombre des empêchements de mariage doit être infini. Le mariage, en effet, est un bien. Or, saint Denys observe, *De divin. Nomin.*, cap. IV, que le bien peut faire défaut d'une infinité de manières. Il y a donc une infinité d'empêchements de mariage.

9° Les empêchements de mariage sont fondés sur les conditions dans lesquelles se trouvent les individus. Or, ces conditions varient à l'infini. Il y a donc une infinité d'empêchements de mariage.

---

non potest, ut videtur, matrimonio impedimenta præstare, quia matrimonium non est ex institutione humana, sed divina, sicut et alia sacramenta. Ergo matrimonio non debent aliqua impedimenta assignari, quæ faciant personas illegitimas ad contrahendum.

5. Præterea, *legitimum* et *illegitimum* per hoc quod est *contra legem* vel *non contra legem* differunt; inter quæ non cadit medium, cùm sint opposita secundùm affirmationem et negationem. Ergo non possunt esse aliqua matrimonii impedimenta, quibus personæ mediæ inter legitimas et illegitimas constituantur.

6. Præterea, conjunctio viri et mulieris non est licita, nisi in matrimonio. Sed omnis conjunctio illicita dirimi debet. Ergo si aliquid matrimonium contrahendum impediat, hoc dirimet contractum de facto; et sic non debent aliqua impedimenta matrimonio assignari quæ impediant contrahendum, et non dirimant contractum.

7. Præterea, nullo impedimento potest à re aliqua removeri quod in definitione ipsius cadit. Sed indivisibilitas cadit in definitione matrimonii. Ergo non possunt esse aliqua impedimenta quæ matrimonium contractum dirimant.

8. Sed contra, videtur quòd debeant esse infinita matrimonii impedimenta. Quia matrimonium quoddam bonum est. Sed infinitis modis est defectus boni, ut dicit Dionysius IV. cap. *De divin. Nomin.* Ergo infinita sunt impedimenta matrimonii.

9. Præterea, impedimenta matrimonii accipiuntur secundùm conditiones particularium personarum. Sed conditiones hujusmodi sunt infinitæ. Ergo et matrimonii impedimenta.

(CONCLUSION. — Les empêchements de mariage qui s'opposent seulement à la solennité, tels que la défense portée par l'Eglise et le temps prohibé, empêchent de contracter le mariage, sans cependant l'annuler lorsqu'il est néanmoins contracté. Ceux qui sont contraires à l'essence du sacrement, comme l'erreur, la condition, le vœu, la parenté, le crime, la disparité de culte, la violence, l'ordre, le lien, l'honnêteté publique et l'impuissance, annulent le mariage contracté.)

Il y a dans le mariage, comme dans les autres sacrements, des choses qui entrent dans son essence, et d'autres qui ne sont que pour la solennité. Dès-lors qu'en retranchant ce qui est pour la solennité, ce sacrement conserve, aussi bien que les autres, sa vérité, les empêchements qui sont opposés à la solennité du mariage ne l'empêchent pas d'être un vrai sacrement. Ils empêchent seulement de contracter, mais ils n'annulent pas le contrat. Tels sont la défense portée par l'Eglise et le temps prohibé. C'est ce qu'expriment ces deux vers :

« Ecclesiæ vetitum, necnon tempus feriatum,
Impediunt fieri, permittant juncta teneri (1). »

(1) Le second de ces empêchements rentre dans le premier, puisque la défense de célébrer les mariages à certaines époques n'est que de droit ecclésiastique, et les autres empêchements prohibants ne sont pas énoncés dans ces vers. Les canonistes modernes les ont réduits à quatre et renfermés dans un seul vers :

« Ecclesiæ vetitum, tempus, sponsalia, votum. »

Ici encore l'empêchement de temps doit être compris dans la prohibition de l'Eglise, et cette prohibition porte sur plusieurs points, qu'il est nécessaire de faire connoître en détail. Ce sont :

1° Le défaut de publication des bans. Voici ce que le concile de Trente a statué à ce sujet, *sess.* XXIV, *De reform. matrim.*, cap. 1 : « Marchant sur les traces du saint concile de Latran, célébré sous Innocent III, ce saint Concile ordonne que, désormais, avant la conclusion du mariage, le propre curé des contractants annonce pendant trois jours de fête de suite, dans l'église, à la messe solennelle et publiquement, entre quelles personnes le mariage doit être contracté. Lorsque ces publications seront faites, si aucun empêchement légitime ne s'y oppose, il sera procédé à la publication du mariage en présence de l'Eglise... Si l'on soupçonne quelquefois avec probabilité qu'en faisant tant de publications, le mariage pourra être malicieusement empêché, alors on en fera seulement une seule, ou au moins le mariage sera célébré en présence du curé et de deux ou trois témoins. Ensuite, avant que le mariage ne soit consommé, les publications seront faites dans l'église, afin que l'on découvre plus facilement les empêchements, s'il en existe quelques-uns ; à moins que l'ordinaire ne juge expédient

(CONCLUSIO. — Matrimonii impedimenta quæ tantùm solemnitati sacramenti repugnant, ut Ecclesiæ prohibitio et tempus feriatum, matrimonium contrahendum impediunt, sed contractum non dirimunt ; quæ verò essentiæ sacramenti contraria sunt, ut error, conditio, votum, cognatio, crimen, cultûs disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas et coeundi impotentia, etiam contractum dirimunt.)

Respondeo dicendum, quòd in matrimonio sunt quædam quæ sunt de essentia matrimonii, et quædam quæ sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis. Et quia, remotis his quæ sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis, adhuc manet verum sacramentum, ideo impedimenta quæ contrariantur his quæ sunt de solemnitate hujus sacramenti, non efficiunt quin sit verum matrimonium ; et talia dicuntur impedire matrimonium contrahendum, sed non dirimunt contractum, sicut prohibitio Ecclesiæ et tempus feriatum, unde versus :

« Ecclesiæ vetitum, necnon tempus feriatum
Impediunt fieri, permittunt juncta teneri. »

Les empêchements qui détruisent des choses essentielles au mariage, le rendent nul. Ils n'empêchent donc pas seulement de contracter, mais ils

d'omettre les publications; ce que le saint Concile abandonne à sa prudence et à son jugement. »

2° Le défaut de consentement des parents. Le concile de Trente dit au même endroit : « Bien que le saint Concile condamne, en les frappant d'anathème, ceux qui affirment faussement que les mariages contractés par les enfants de famille sans le consentement des parents sont nuls, et que les parents peuvent les ratifier ou bien les annuler, pour de très-justes causes néanmoins, la sainte Eglise de Dieu les a toujours détestés et prohibés. » Lors même que l'Eglise n'auroit pas interposé son autorité, cet empêchement existeroit de droit naturel dans beaucoup de cas; car, ordinairement, les enfants cédant à la passion et privés d'expérience, sont exposés à se déterminer légèrement dans cette grave conjoncture, et à faire un choix capable de compromettre leurs intérêts spirituels et temporels. — Le Code civil a fait également du défaut de consentement des parents un empêchement prohibant, même pour les enfants majeurs, art. 151, 152, 153 et 160. Avant l'âge de la majorité, il est, sous certaines conditions, un empêchement dirimant. Nous en avons suffisamment parlé plus haut, question XLIII, art. 2; note 1. Il est inutile d'observer que ces dispositions ne tombent que sur les effets civils du mariage.

3° La différence de culte entre les catholiques et les hérétiques. Entre chrétiens et infidèles, la différence de culte est un empêchement dirimant. Elle ne constitue qu'un empêchement prohibant entre les catholiques et les hérétiques. La dispense est réservée au Souverain-Pontife; les évêques ne peuvent l'accorder qu'en vertu d'un indult spécial, et elle n'est jamais donnée que sous la condition expresse que les enfants qui naîtront seront élevés dans la religion catholique. Même dans ce cas, le mariage doit être contracté, sous peine de nullité, en présence du curé et de deux ou trois témoins, dans les lieux où le décret de clandestinité est en vigueur. Mais le curé n'assiste alors que comme témoin nécessaire, et il ne doit pas donner la bénédiction nuptiale.

4° Le temps prohibé. Le décret du concile de Trente est ainsi conçu, *sess.* XXIV, *De reform. matrim.*, *cap.* 10 : « Le saint Concile ordonne que tous observent avec soin l'antique défense de célébrer solennellement le mariage depuis l'Avent de Notre-Seigneur Jésus-Christ jusqu'au jour de l'Epiphanie, et depuis le mercredi des Cendres jusqu'à l'octave de Pâques inclusivement. Il permet de célébrer solennellement les mariages dans les autres temps, et les évêques veilleront à ce qu'on y garde la modestie et l'honnêteté convenables, car le mariage est une chose sainte, et on doit le traiter saintement. » Le Rituel romain explique ainsi ce décret, *De matrim.*, n° 17 : « Les curés se rappelleront que, depuis le premier dimanche de l'Avent, jusqu'à l'Epiphanie, et depuis le mercredi des Cendres jusqu'à l'octave de Pâques inclusivement, les solennités du mariage sont interdites, comme de bénir le mariage, de remettre l'épouse aux mains de l'époux, de célébrer le festin des noces. Mais en tout temps on peut contracter mariage. » Dans tous les diocèses de France, croyons-nous, le contrat n'est jamais séparé de la bénédiction nuptiale, et on demande à l'évêque la dispense nécessaire, quand le mariage doit avoir lieu en temps prohibé.

5° Les fiançailles. Elles constituent un empêchement prohibant de droit naturel, qui n'admet pas de dispense, parce que jamais on ne peut dispenser au préjudice d'un tiers. Les parties peuvent seules, d'un commun accord, résilier ce contrat. Il est des cas, cependant, où les fiançailles sont dissoutes de plein droit, et d'autres où l'une des parties peut se dégager elle-même. Ils ont été indiqués plus haut, quest. XLIII, art. 3.

6° Le vœu de chasteté. Si ce vœu est solennel, il est un empêchement dirimant; s'il est simple, il ne forme qu'un empêchement prohibant. L'Eglise, en vertu du pouvoir de lier et de délier qu'elle a reçu de Jésus-Christ, peut dispenser des vœux, et, par conséquent, de l'empêchement qui en résulte. Ordinairement, le pape seul peut dispenser du vœu d'entrer en religion et du vœu de chasteté perpétuelle : « Les évêques, dit saint Liguori, et ceux qui ont une semblable juridiction, peuvent bien dispenser des vœux réservés dans une nécessité urgente; par exemple, s'il n'est pas facile de recourir au pape, et que le retard fasse naître le

---

Impedimenta autem quæ contrariantur his quæ sunt de essentia matrimonii, faciunt ut non sit verum matrimonium. Et ideo dicuntur non solùm impedire contrahendum, sed dirimere

invalident le contrat, lorsqu'il est conclu. On les a renfermés dans ces vers :

« Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultùs disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Si sis affinis, si fortè coire nequibis (2),
Hæc socianda vetant connubia, facta retractant.

Voici comment ce nombre se trouve déterminé. Un empêchement de mariage peut naître du contrat lui-même, ou bien provenir des contractants. Dans le premier cas, comme le contrat a pour cause efficiente le consentement volontaire, que l'ignorance et la violence détruisent, il se rencontre deux empêchements de mariage : la violence ou la coaction, et l'erreur, qui vient de l'ignorance. C'est pour cela que le Maître des Sen-

danger d'un grave dommage spirituel, tel que la violation du vœu, un scandale, des rixes ou un autre péché; ou bien le danger d'un dommage temporel pour soi ou pour autrui, comme une grave atteinte à la réputation de la femme, ou quelque chose de semblable, » lib. III, nº 258. L'évêque peut encore dispenser de ce vœu quand il est fait sous condition ou sans une parfaite liberté, de même que du vœu de ne pas se marier ou de recevoir le sous-diaconat. — Si le mariage se fait nonobstant ce vœu, la partie qui s'est ainsi engagée est privée du droit *petendi debiti*, jusqu'à ce qu'elle ait obtenu dispense; mais il lui reste l'obligation *reddendi*, parce que le droit de l'autre partie est entier. — Après le mariage, l'évêque accorde la dispense.

(2) Le défaut de raison constitue, de droit naturel, un empêchement dirimant du mariage. Il faut, de plus, que la raison soit suffisamment développée, pour que l'on puisse conclure avec la réflexion et la maturité convenables cet important contrat, et à cela doit se joindre un certain état physique qui permette d'atteindre la fin du mariage. C'est pour cela que le droit canon a fixé un âge avant lequel le mariage ne peut être valide. Le concile de Trente a ajouté aux anciens empêchements dirimants la clandestinité et le rapt. L'énumération en vers que nous donne saint Thomas est donc maintenant incomplète, et on l'a modifiée comme il suit :

« Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultûs disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Amens, affinis, si clandestinus et impos,
Si mulier sit rapta, loco nec reddita tuto,
Hæc facienda vetant connubia, facta retractant. »

En réunissant l'erreur sur la condition à l'erreur sur la personne, nous avons donc aujourd'hui quatorze empêchements dirimants. Il n'y a rien à ajouter à ce que nous avons dit plus haut sur la clandestinité, quest. XLV, art. 5, note 1. Notre docteur passe sous silence la violence, en traitant de chaque empêchement en particulier, parce qu'il a été obligé d'en parler à la question du consentement forcé, quest. XLVII, art. 1, 2, 3 et 4 : on y trouve tout ce qu'il faut savoir. Nous renvoyons, pour ce qui regarde le défaut d'âge, à la question XLIII, art. 2, note 1. Il ne nous reste plus à nous occuper ici que du défaut de raison chez les adultes et du rapt.

1º Il suffit de se rappeler que le mariage est essentiellement un contrat, pour comprendre que le consentement doit être un acte raisonnable et délibéré. Or, il ne peut être tel qu'autant que les contractants ont le libre usage de leur raison. Quand donc la démence est perpétuelle, l'incapacité est absolue pour le mariage. Ceux qui recouvrent temporairement l'usage

---

jam contractum, quæ his versibus continentur.

« Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultûs disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Si sis affinis, si fortè coire nequibis,
Hæc socianda vetant connubia, facta retractant. »

Horum autem numerus sic accipi potest. Potest enim matrimonium impediri aut ex parte contractûs matrimonii, aut ex parte contrahentium. Si primo modo, cùm contractus matrimonii fiat per voluntarium consensum, qui tollitur per ignorantiam et per violentiam, erunt duo impedimenta matrimonii, scilicet vis, id est, coactio, et *error* ex parte ignorantiæ. Et

tences a parlé de ces deux empêchements, en traitant de la cause du mariage. Maintenant il s'agit de ceux qui proviennent des parties contractantes, et il faut établir la distinction suivante. On peut être empêché de contracter mariage absolument ou relativement à telle personne. Si l'empêchement est absolu, en sorte que la personne qu'il atteint ne puisse contracter avec qui que ce soit, il ne peut résulter que d'un obstacle à l'acte conjugal. Il y a obstacle dans deux cas : D'abord quand, de fait,

de leur raison, et en jouissent assez longtemps pour délibérer et agir en toute connoissance de cause, peuvent contracter durant les intervalles lucides. Il en est qui, sans prendre place parmi les idiots, sont d'une très-grande foiblesse d'esprit. Comme nous les supposons capables de donner un vrai consentement, ils contractent validement. Nous ne parlons ici que du droit strict, et il est inutile d'observer que le mieux est de détourner du mariage les personnes des deux dernières catégories ; car elles n'en rempliroient nécessairement que d'une manière très-imparfaite les obligations.

2° Le concile de Trente a fait du rapt un empêchement dirimant du mariage. Voici son décret, *sess.* XXIV, *De reform. matrim.*, cap. 6 : « Le saint Concile décrète qu'aucun mariage ne peut être valide entre le ravisseur et la femme ravie, tant que celle-ci reste au pouvoir de son ravisseur. Si la personne ravie, séparée du ravisseur et mise dans un lieu sûr et libre, consent à le prendre pour époux, le ravisseur l'aura pour épouse, et néanmoins lui-même, ainsi que tous ceux qui lui auront donné conseil, aide et protection, seront excommuniés de plein droit, perpétuellement infâmes et incapables de toute dignité, et s'ils sont clercs, ils seront déchus de leur degré. Le ravisseur sera tenu, en outre, de doter décemment, suivant la décision du juge, la femme qu'il aura ravie, qu'il l'épouse ou non. » Il faut observer que ce décret a été rendu en faveur de la femme et pour assurer la liberté du mariage. Le concile n'a pas étendu cette mesure à l'homme, d'abord parce qu'il est bien difficile qu'une femme se rende coupable de rapt à son égard ; ensuite, parce qu'ayant plus de fermeté, il sera moins aisé de lui extorquer son consentement. Pour que l'empêchement existe, il faut donc : 1° qu'il y ait violence et qu'elle soit faite à une femme. 2° Que le ravisseur la transporte en un lieu où elle n'ait plus sa liberté. 3° Que le rapt ait lieu en vue du mariage : le Concile ne s'occupe pas du rapt qui aurait une autre fin. 4° La simple séduction ne constitue pas un empêchement dirimant. Le titre seul du décret le prouve. « In raptores animadvertitur, » est-il dit, et non pas *in seductores*. Il est vrai que saint Thomas dit, II, II, quest. CLIV, art. 7 : « La violence peut être faite soit à la jeune fille et au père, soit au père seulement, lorsque la jeune fille consent à suivre son ravisseur. Il peut arriver encore que la jeune fille soit emmenée de force, et consente ensuite à s'unir à son ravisseur criminellement ou par un mariage. Mais de quelque façon que la violence soit employée, elle constitue le cas de rapt. » Mais notre maître ne considère pas le rapt uniquement dans son rapport avec le mariage. En tout cas, nous devons nous en tenir au droit établi par le concile de Trente. Or, nous l'avons vu déjà, il a expressément décidé, *sess.* XXIV, *De reform. matrim.*, cap. 1, que le consentement des parents n'est pas nécessaire pour la validité du mariage, quoique les enfants pèchent en se mariant contre leur volonté. Nous savons que plusieurs ordonnances des rois de France, invoquées par le cardinal de La Luzerne, annuloient les mariages dans le cas de rapt de séduction. Mais le pouvoir civil n'a pas le droit d'établir des empêchements dirimants quant au lien, et les causes matrimoniales appartiennent exclusivement à l'Eglise. Ainsi l'a jugé Pie VII, lorsqu'il refusa de se rendre à la demande de l'empereur Napoléon, qui vouloit faire prononcer la nullité du mariage du prince Jérôme, son frère, alléguant, entre autres causes, le défaut de consentement des parents et le rapt de séduction.

---

ideo de istis duobus impedimentis (IV. *Sent.*, dist. 29 et 30), Magister determinavit, ubi agebatur de causa matrimonii. Nunc autem agit de impedimentis quæ accipiuntur ex parte personarum contrahentium, quæ sic distinguuntur. Potest enim aliquis impediri à matrimonio contrahendo vel simpliciter, vel respectu alicujus personæ. Si simpliciter, ut cùm nullò possit matrimonium contrahere, hoc non potest esse nisi quia impeditur à matrimoniali actu. Quod quidem contingit dupliciter : Primò, quia non potest de facto ; sive quia omninò

l'acte ne peut avoir lieu, soit parce qu'il est complètement impossible, ce qui constitue l'empêchement d'impuissance, soit parce qu'il n'est pas libre, et alors existe l'empêchement de condition servile. Il y a encore obstacle quand l'acte n'est pas licite, parce que la personne est tenue de garder la continence. Cette obligation découle de deux sources, savoir : l'office auquel on a été élevé, et qui donne naissance à l'empêchement d'ordre, et le vœu que l'on a fait soi-même, d'où vient l'empêchement du vœu. Quand l'empêchement de mariage n'est pas absolu, mais existe seulement par rapport à telle ou telle personne, il est fondé sur une obligation préexistante contractée envers une autre personne, et c'est la raison qui empêche de s'engager dans un second mariage, tant que le premier existe; ou bien sur un défaut de proportion entre les personnes. Ce défaut a une triple cause. C'est premièrement une distance excessive de l'une à l'autre, comme celle que produit la différence de culte. C'est, en second lieu, une trop grande proximité, et de là résultent trois empêchements : la consanguinité; l'affinité, qui rend proches deux personnes, à cause d'une troisième qui est unie à l'une d'elles par le mariage; l'honnêteté publique, qui rapproche aussi deux personnes à raison d'une troisième qui est unie à l'une d'elles par les fiançailles. Vient enfin l'union illégitime qui a existé de fait, antérieurement, avec la femme que l'on voudroit épouser, et c'est pour cela que le crime d'adultère précédemment commis avec elle produit un empêchement.

Je réponds aux arguments : 1° Les autres sacrements sont aussi susceptibles d'empêchements, si, comme nous l'avons dit, on retranche quelque chose qui entre dans leur essence ou concourt à leur solennité. Toutefois, des empêchements sont assignés plutôt encore au mariage qu'aux autres sacrements, pour trois raisons. La première, c'est que le mariage existe dans deux personnes, et il peut, par conséquent, rencontrer un plus grand nombre d'obstacles que les autres sacrements, qui ne con-

---

non possit, et sic ponitur impedimentum, *impotentia coeundi;* sive quia non liberè possit, et sic ponitur impedimentum, *servitutis conditio.* Secundò, quia non licitè potest, et hoc secundùm quòd ad continentiam obligatur. Quod contingit dupliciter, quia vel obligatur ex officio suscepto, et sic est *impedimentum ordinis;* vel ex voto emisso, et sic impedit *votum.* Si autem impeditur aliquis à matrimonio, non simpliciter, sed respectu alicujus personæ, vel hoc est propter obligationem ad alteram personam, sicut qui uni matrimonio junctus est, non potest alteri conjungi, et sic est *ligamen matrimonii,* vel quia deficit proportio ad alteram personam, et hoc propter tria : Primò quidem, propter nimiam distantiam ad ipsam, et sic est *disparitas cultûs.* Secundò, propter nimiam propinquitatem, et sic ponitur triplex impedimentum; scilicet, *cognatio;* deinde *affinitas,* quæ importat propinquitatem duarum personarum ratione tertiæ matrimonio junctæ, et *publicæ honestatis justitia,* in qua est propinquitas duarum personarum, ratione tertiæ per sponsalia junctæ. Tertiò, propter indebitam conjunctionem ad ipsam primò factam, et sic impedit *crimen adulterii* priùs cum ipsa commissi.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam alia sacramenta impediri possunt, si aliquid quod sit de essentia vel solemnitate sacramenti subtrahatur, ut dictum est. Sed tamen magis matrimonio quàm aliis sacramentis impedimenta assignantur propter tres rationes : Primò, quia matrimonium consistit in duobus; et ideo plu-

cernent individuellement qu'une seule personne. En second lieu, la cause du mariage est en nous et en Dieu, et la cause de quelques autres sacrements n'est qu'en Dieu (1) ; aussi le Maître des Sentences énumère plusieurs empêchements de la pénitence, tels que l'hypocrisie, les jeux et d'autres semblables, parce que, sous un certain rapport, la cause de ce sacrement est en nous. Enfin, comme les autres sacrements sont des biens plus parfaits, ils sont de précepte ou de conseil, mais le mariage est accordé par indulgence, parce qu'il est un bien moins parfait; et c'est précisément pour donner l'occasion d'avancer dans la perfection, en renonçant au mariage, que des empêchements lui ont été assignés en plus grand nombre qu'aux autres sacrements.

2° Les choses les plus parfaites peuvent rencontrer un plus grand nombre d'obstacles, parce qu'elles exigent plus de conditions dans le sujet. Si donc il y a aussi de nombreuses conditions pour un bien imparfait, les empêchements se multiplient en proportion ; et le mariage est précisément dans ce cas.

3° Cet argument seroit concluant, s'il n'existoit pas d'autres remèdes plus efficaces pour guérir la maladie de la concupiscence ; ce qui est faux.

4° Certaines personnes sont réputées inhabiles à contracter mariage, parce qu'elles sont en opposition avec la loi qui l'a établi. Or, comme fonction naturelle, le mariage est établi par la loi de nature ; comme sacrement, il l'est par le droit divin ; comme office intéressant la société

(1) Le consentement, qui est la cause efficiente du mariage, dépend des parties contractantes, et la grace, qui est attachée au mariage en sa qualité de sacrement, vient de Dieu. La cause efficiente du baptême est uniquement en Dieu, puisque les enfants et les idiots qui le reçoivent, ne concourent en rien à la production de son effet. Quoique l'ordre, la confirmation, l'eucharistie et l'extrême-onction exigent de notre part certains actes intérieurs, ces actes, cependant, ne concourent pas comme causes efficientes, mais ils ne sont que des dispositions passives sans lesquelles le sujet est incapable de recevoir la grace. La cause de la pénitence est en nous, en même temps qu'en Dieu, parce que nos actes intérieurs, et particulièrement la contrition, ne nous disposent pas simplement à la réception de la grace, mais concourent à la produire, bien qu'elle vienne de Dieu, comme de sa source unique.

---

ribus modis potest impediri quàm alia sacramenta, quæ uni personæ competunt singulariter. Secundò, quia matrimonium habet in nobis causam et in Deo; sed alia quædam sacramenta solùm in Deo; unde et pœnitentiæ, quæ habet causam in nobis aliquo modo, magister (IV, *Sent.*, dist. 16), quædam impedimenta assignavit, ut hypocrisim, ludos, et hujusmodi. Tertiò, quia de aliis sacramentis est præceptum vel consilium, sicut de bonis perfectioribus; sed de matrimonio est indulgentia, sicut de bono minùs perfecto; et ideo, ut detur occasio proficiendi in melius, plura impedimenta assignantur matrimonio quàm aliis sacramentis.

Ad secundum dicendum, quòd perfectiora pluribus modis impediri possunt, in quantum ad ea plura requiruntur. Si autem sit aliquod imperfectum ad quod plura requiruntur, illud etiam habebit plura impedimenta; et sic est de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procederet, si non essent alia remedia quibus etiam posset efficaciùs morbo concupiscentiæ subveniri; quod falsum est.

Ad quartum dicendum, quòd personæ illegitimæ ad matrimonium contrahendum dicuntur ex eo quòd sunt contra legem qua matrimonium statuitur. Matrimonium autem, in quantum est in officium naturæ, statuitur lege naturæ; in quantum est sacramentum, statuitur jure divino; in quantum est in officium communitatis, sta-

il l'est par la loi civile. Chacune de ces lois peut donc rendre une personne inhabile à contracter mariage (1). Il n'en est pas de même des autres sacrements, puisqu'ils ne sont que sacrements. Et comme la loi naturelle a été diversement appliquée dans les différents états de l'humanité, comme

(1) Faut-il conclure de ces paroles que saint Thomas reconnoît à la puissance civile le droit d'établir des empêchements dirimants du mariage? Non, certainement, et nous en donnons de suite la preuve. Répondant à cette objection, que l'adoption ayant été instituée par la loi humaine, elle ne peut constituer un empêchement dirimant du mariage, parce que le mariage est un sacrement, il nous dira plus loin, quest. LVII, art. 2, ad 4 : « La prohibition portée par la loi humaine ne suffiroit pas pour établir un empêchement de mariage, si l'autorité de l'Eglise n'intervenoit pas, en interdisant la même chose. »

Examinons maintenant la question en elle-même. Les Vaudois qui, poussés par l'esprit démocratiqne, vouloient anéantir le pouvoir ecclésiastique, furent les premiers à témoigner du mépris pour les empêchements dirimants. Luther, Calvin et leurs partisans, en réduisant le mariage à n'être plus qu'un contrat civil, le firent dépendre du pouvoir politique, et refusèrent d'admettre d'autres empêchements que ceux qui sont énumérés dans le Lévitique, XVIII, et dont nous aurons à parler plus tard. Au commencement du dix-septième siècle, l'apostat Marc-Antoine de Dominis refusa audacieusement à l'Eglise le moindre pouvoir sur le lien du mariage et les causes matrimoniales, lors même que le mariage seroit réellement un sacrement; ce qu'il étoit loin d'accorder. Le docteur Launoy enseigna à peu près la même doctrine dans un traité spécial intitulé : *De regia in matrimonium potestate*. les juristes, les canonistes régalistes et les théologiens courtisans qui vinrent ensuite, jaloux d'étendre le domaine de César en restreignant celui de Dieu, ne manquèrent pas de reproduire ses arguments. Le parlementarisme, le jansénisme et le philosophisme, poursuivant chacun de son côté, et souvent en commun, leurs entreprises contre l'Eglise, firent tous leurs efforts pour accréditer cette erreur. Ils réussirent, et l'empereur d'Autriche, Joseph II, crut pouvoir décréter, en 1783, que le mariage n'est qu'un contrat civil, que, comme tel, il doit être réglé par le for civil, aussi bien que les autres pactes et contrats, et que, par conséquent, la puissance civile seule peut établir des empêchements dirimants du mariage et en dispenser. Les docteurs jansénistes prirent ardemment la défense de ce décret, et le trop fameux synode de Pistoie en adopta les principes. Ces tentatives avoient altéré la notion du mariage chrétien dans un grand nombre d'esprits, qui en étoient venus, de même que Luther, à le considérer comme une chose profane. Aussi, la Révolution française, qui avoit décrété l'abolition du catholicisme, ne manqua pas d'attribuer à la puissance civile toutes les causes matrimoniales, et même la formation du lien conjugal, dont elle supprima l'indissolubilité par la loi du divorce. Le Code Napoléon a tempéré cette législation impie; mais il a traité le mariage en faisant abstraction de l'institution divine et de l'autorité de l'Eglise. Il a conservé quelques-uns des empêchements canoniques, mais en les transformant en empêchements civils; il en a établi qui lui sont propres, comme la nécessité du consentement des parents, et il tient les autres pour non avenus.

Que doit-on penser de tout cela? Le concile de Trente va nous l'apprendre, *sess.* XXIV, can. 3 : « Si quelqu'un dit que les seuls degrés de consanguinité et d'affinité énoncés dans le Lévitique, peuvent empêcher de contracter mariage, et l'annuler lorsqu'il est contracté, et que l'Eglise ne peut ni dispenser pour quelques-uns, ni décréter qu'un plus grand nombre empêcheront et dirimeront le mariage; qu'il soit anathème. » Can. 4 : « Si quelqu'un dit que l'Eglise n'a pas pu établir des empêchements dirimants de mariage, ou qu'elle a erré en les établissant; qu'il soit anathème. » Can. 12. « Si quelqu'un dit que les causes matrimoniales ne regardent pas les juges ecclésiastiques; qu'il soit anathème. »

Il semble que ces trois définitions sont bien claires et tranchent parfaitement la question; mais l'esprit de secte n'est jamais à bout de ressources. De Dominis et Launoy n'y ont rien vu qui fût en opposition avec leur doctrine. S'il faut les en croire, le Concile entend par

---

tuitur lege civili. Et ideo ex qualibet dictarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium contrahendum illegitima. Nec est similiter de aliis sacramentis, quæ sunt sacramenta tantùm. Et quia lex naturalis secundùm diversos status recipit determinationes diversas, et jus

aussi le droit positif varie suivant les différentes conditions où se trouve la société à ses divers âges, le Maître des Sentences fait voir que l'incapacité relative au mariage a frappé différentes personnes, selon les époques.

5° Une loi peut interdire quelque chose universellement ou en partie,

l'Eglise les rois et les princes, et d'ailleurs il n'a pas prétendu définir un dogme, mais consacrer la discipline existante. En tout cas, la sainte assemblée, se contentant d'établir le fait, n'a point décidé si le droit d'établir des empêchements dirimants appartient essentiellement à l'Eglise, ou bien si elle l'exerce en vertu du consentement exprès ou tacite de la puissance séculière; ni si ce droit constitue pour l'Eglise un privilége exclusif; ni, enfin, si toutes les causes matrimoniales regardent les juges ecclésiastiques et eux seuls. Le synode de Pistoie s'est emparé de ces belles découvertes, et s'est empressé d'en faire la base de ses décisions touchant le mariage.

Nous avons donc à démontrer, aussi brièvement que possible, les points suivants:

1° L'Eglise a le droit d'établir des empêchements dirimants de mariage..C'est une vérité de foi, comme nous venons de le voir. Ce droit tient à la nature même du mariage. Il n'est plus maintenant un simple contrat, mais toutes les fois qu'il est conclu entre chrétiens, il devient un sacrement, et si quelque chose s'oppose à ce qu'il ait ce dernier caractère, c'est que cet obstacle empêche tout d'abord la validité du contrat. Or, les sacrements n'ont pas été remis à la discrétion du pouvoir temporel, mais confiés uniquement à l'Eglise par Jésus-Christ, son divin fondateur. Dès-lors donc que le contrat et le sacrement sont inséparables, c'est à l'Eglise à régler le premier; autrement le sacrement lui seroit soustrait, et rien n'exige cette exception. Ceci est très-logique, et Calvin lui-même l'a reconnu: « Dès que les catholiques furent parvenus à faire passer le mariage pour un sacrement, dit-il, ils se réservèrent la connaissance des causes matrimoniales, comme étant une chose spirituelle à laquelle les juges profanes ne devoient pas toucher, » *Institut.*, lib. IV, cap. 19, § 37. De fait, l'Eglise a usé de ce droit dès les temps les plus anciens. La différence de culte, qui devint un empêchement dirimant, étoit déjà au moins un empêchement probibant dans le troisième siècle; car Tertullien dit, *De corona milit.*: « Le mariage couronne aussi les époux. N'épousons donc pas les païens, de peur qu'ils ne nous entraînent jusque dans l'idolâtrie, par laquelle commencent leurs noces. » L'empêchement d'affinité existoit dans le siècle suivant, puisque le concile d'Elvire, célébré en 315, rendit le décret suivant, can. 61: « Si quelqu'un épouse la sœur de sa femme, après la mort de celle-ci, et qu'elle professe la vraie foi, nous ordonnons qu'il s'abstienne de la communion pendant cinq ans, à moins qu'une maladie ne mette dans la nécessité de lui accorder plus tôt la paix. » Remarquons que l'on n'imposoit les pénitences canoniques qu'à ceux qui témoignoient leur repentir, et qui renonçoient au péché. Enfin, mentionnons seulement l'empêchement dirimant de la clandestinité, décrété par le concile de Trente, et qui n'étoit auparavant qu'un empêchement prohibant. Il est inutile de rechercher ici l'origine des autres.

2° Le concile de Trente, dans les canons 3 et 4, a voulu désigner, sous le nom d'Eglise, la hiérarchie sacrée, et non les rois et les princes. Où De Dominis et Launoy ont-ils vu que les chefs des gouvernements temporels constituent seuls l'Eglise de Jésus-Christ? Leur interprétation est simplement absurde, et n'a pu être présentée de bonne foi. L'Eglise, dans son ensemble, comprend l'universalité des membres de Jésus-Christ, pasteurs et fidèles; mais quand il s'agit d'autorité et de juridiction, l'Eglise n'est plus que le corps ecclésiastique ou la hiérarchie des pasteurs, à qui Notre-Seigneur disoit, dans la personne de ses Apôtres, *Luc*, X, 16: « Qui vous écoute m'écoute, et qui vous méprise me méprise; » et à qui il appartient de rendre des sentences, selon cette autre parole, *Matth.*, XVIII, 17: « S'il ne les écoute pas (les témoins), dites-le à l'Eglise, et s'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit pour vous comme un païen et un publicain. » Du reste, une seule observation suffit. Le concile de Trente se proposoit de condamner la doctrine de Luther, qui refusoit aux pasteurs de l'Eglise le droit d'éta-

---

positivum etiam variatur secundùm diversas hominum conditiones in diversis temporibus, ideo Magister (IV. *Sentent.*, dist. 34) ponit in diversis temporibus diversas personas illegitimas fuisse.

Ad quintum dicendum, quòd lex potest ali

c'est-à-dire dans certains cas. Entre être complètement selon la loi et complètement contre la loi, deux choses dont l'opposition consiste dans la contrariété, et non dans l'affirmation et la négation, il y a donc un

blir des empêchements dirimants et l'attribuoit aux princes. S'il eût considéré les princes comme les dépositaires de l'autorité en cette matière, loin d'anathématiser Luther, il auroit dû l'approuver.

3° Les canons que nous avons cités ne sont pas simplement disciplinaires, mais dogmatiques. D'abord ils proscrivent une doctrine erronée, *si quis dixerit*, et l'anathème est fulminé, non pas contre ceux qui agiront contrairement à la loi ecclésiastique, mais bien contre ceux qui enseigneront l'erreur condamnée. Ensuite le Concile indique clairement son but dans le préambule intitulé : *Doctrina de sacramento matrimonii*, où nous lisons ceci : « Le saint Concile général voulant s'opposer à la témérité de ces schismatiques, a pensé qu'il devoit proscrire les plus saillantes de leurs hérésies et de leurs erreurs, de peur que leur contagion n'en attire un plus grand nombre, et pour cela décréter l'anathème contre les hérétiques eux-mêmes et leurs erreurs. » Ajoutons que le quatrième canon proclame l'infaillibilité de l'Eglise en cette matière; ce qui n'est certes pas une question de discipline; et partout ces décisions ont été reçues comme des définitions dogmatiques.

4° Le pouvoir d'établir ces empêchements appartient en propre à l'Eglise, et elle ne le tient ni d'une concession formelle ni du consentement tacite de la puissance séculière. Nous en avons donné plus haut la raison, qui se tire de la nature même du mariage. Cette proposition est de foi; car la docrine contraire est déclarée hérétique dans la bulle dogmatique *Auctorem fidei*, dirigée contre le synode de Pistoie. On y lit ce qui suit : « La doctrine du synode qui affirme (prop. 50), qu'il n'appartient originairement qu'à la suprême puissance civile d'opposer au contrat de mariage des empêchements de la classe de ceux qui le rendent nul, et que l'on appelle dirimants, — droit originaire que le synode dit en outre être essentiellement lié au droit de dispenser, ajoutant que l'Eglise a pu, avec l'assentiment supposé des princes, ou d'accord avec eux, établir justement des empêchements qui annulent le contrat de mariage; comme si l'Eglise n'avoit pas toujours pu et ne pouvoit pas, de son propre droit, établir pour le mariage des chrétiens des empêchements qui, non-seulement le prohibent, mais encore le rendent nul quant au lien, et auxquels sont tenus assujettis même les chrétiens qui sont dans les pays infidèles, et comme si elle ne pouvoit pas en dispenser, — cette doctrine est condamnée comme renversant les canons 3, 4, 9 et 12, *sess.* XXIV, du concile de Trente, et comme hérétique. » — « La demande adressée par le synode à la puissance civile pour qu'elle ôte du nombre des empêchements la parenté spirituelle et celui que l'on appelle l'honnêteté publique, dont on trouve l'origine dans la collection de Justinien; et aussi pour qu'elle restreigne l'empêchement d'affinité et de consanguinité provenant d'une union quelconque, licite ou illicite, au quatrième degré, suivant la manière de compter par ligne latérale et oblique observée dans le droit civil, de telle sorte toutefois qu'il ne reste aucun espoir d'obtenir dispense ; — en tant qu'elle attribue à la puissance civile le droit de supprimer et de restreindre les empêchements établis ou approuvés par l'autorité de l'Eglise, et aussi en tant qu'elle suppose que l'Eglise peut être dépouillée par la puissance civile de son droit de dispenser des empêchements qu'elle a elle-même établis ou approuvés, cette demande est déclarée subversive de la liberté et du pouvoir de l'Eglise, contraire au concile de Trente, et découlant du principe hérétique condamné plus haut. »

Quand il s'agit d'établir un point de droit, les preuves de fait ne sont pas à négliger. Nous ne pouvons faire ici l'histoire complète de l'établissement des empêchements de mariage; mais quelques exemples suffiront. Nous venons de voir que le concile d'Elvire décréta que l'affinité au premier degré seroit un empêchement. L'Eglise en a établi plusieurs autres sans demander la permission des princes. Les ambassadeurs des puissances catholiques qui assistoient au concile de Trente, n'élevèrent aucune réclamation, lorsque la sainte assemblée adopta les canons que nous avons cités. Bien plus, les représentants de la France demandoient avec instance l'annulation des mariages clandestins et de ceux qui seroient contractés sans le con-

---

quid prohibere vel universaliter vel in parte, quantùm ad aliquos casus. Et ideo inter *esse totaliter secundùm legem*, et *esse totaliter contra legem*, quæ sunt contrariè opposita, et non secundùm affirmationem et negationem, cadit medium *esse aliqualiter secundùm le-*

moyen terme, qui est d'être selon la loi sous un rapport et contre la loi sous un autre. C'est ce qui fait que certaines personnes tiennent le milieu entre celles qui sont absolument capables de contracter mariage, et celles qui en sont absolument incapables.

6° Les empêchements qui n'annulent pas le mariage contracté, s'opposent quelquefois à ce qu'il le soit, non en l'invalidant, mais en le rendant illicite. Quand le mariage est néanmoins contracté, il est un vrai mariage, bien que les contractants aient péché. De même, si un prêtre consacroit après avoir mangé, il pécheroit en agissant contrairement à une loi de l'Eglise. Il feroit cependant un vrai sacrement, parce qu'il n'est pas de nécessité de sacrement que le prêtre soit à jeun en consacrant.

7° Quand on dit que les empêchements ci-dessus énumérés diriment le mariage contracté, cela ne signifie pas qu'ils détruisent un vrai mariage

sentement des parents. Le Concile accorda le premier point, parce que de fortes raisons l'exigeoient, mais il ne voulut pas céder sur le second, parce qu'une mesure générale présentoit de graves inconvénients. Vit-on jamais l'Eglise exercer son droit en cette matière avec plus de plénitude et de liberté? Aussi Van-Espen, qui n'est certes pas trop favorable à la juridiction ecclésiastique, s'est vu contraint de faire cet aveu : *Jus eccles. univ.*, tom. I, part. II, tit. 13, § 17 : « Il est constant que, depuis plusieurs siècles, l'Eglise a réglé la matière des empêchements dirimants pour les catholiques, et que, suivant les circonstances des temps et des lieux, elle les a quelquefois étendus, limités, ou même supprimés, et cela *privativè* et à l'exclusion des princes séculiers. On ne peut nier, par conséquent, que l'Eglise n'ait usé pacifiquement de ce pouvoir dès les premiers siècles. »

5° Il résulte clairement de ce qui précède que l'Eglise possède seule le droit dont nous parlons, et il n'est pas necessaire de s'étendre sur ce point. Nous ne voyons pas ce qu'on peut opposer à ce raisonnement très-simple. Le mariage est une chose sainte ou une chose profane. S'il est une chose sainte, quant à sa substance, il appartient exclusivement à l'Eglise. S'il est une chose profane, il appartient exclusivement, toujours quant à sa substance, à la puissance séculière. Il faut donc opter sur ce point entre notre conclusion et celle des protestants et des rationalistes. Mais il est certain que Jesus-Christ a élevé le contrat naturel du mariage à la dignité de sacrement; que le même acte est à la fois contrat et sacrement, et que si l'un de ces deux caractères lui manque, l'autre lui fait nécessairement défaut. Il est certain encore que les sacrements ont été confiés à l'Eglise, et à elle seule. A elle seule donc appartient le droit d'établir des empêchements qui, en annulant le contrat, rendent impossible le sacrement.

Prétendons-nous pour cela dépouiller les gouvernements de tout pouvoir relativement au mariage? Nullement. Le mariage a des effets civils qui intéressent la société politique. La puissance temporelle a donc le droit de le régler sous ce rapport; mais son action ne va pas plus loin que ces accidents extérieurs et ne peut s'étendre jusqu'à la substance même du contrat, et quand la loi civile déclare que le mariage est nul dans tel cas, le lien ne subsiste pas moins, si l'Eglise n'a pas adopté cet empêchement. Ainsi l'a décidé la sacrée Pénitencerie, qui répondit à l'évêque de Viviers, le 1er juin 1824 : « Toutes les fois qu'un empêchement canonique ne s'y oppose pas, les mariages des fidèles ont leur force et leur valeur quant au

---

gem et aliqualiter contra legem. Et propter hoc ponuntur quædam personæ mediæ inter simpliciter legitimas et inter simpliciter illegitimas.

Ad sextum dicendum, quòd illa impedimenta quæ non diriment matrimonium contractum, impediunt quandoque contrahendum, ut non fiat, sed ut non licitè fiat; et tamen si fiat, verum matrimonium contractum est, quamvis contrahens peccet, sicut si aliquis consecraret post comestionem, peccaret contra statutum Ecclesiæ faciens, nihilominus verum sacramentum perficeret, quia jejunium consecrantis non est de necessitate sacramenti.

Ad septimum dicendum, quòd impedimenta prædicta non dicuntur *dirimere matrimonium contractum*, quasi solventia verum ma-

régulièrement conclu, mais seulement qu'ils rendent nul un mariage contracté de fait, mais non de droit. Si donc quelque empêchement survient après que le mariage a été régulièrement contracté, il ne peut en rompre le lien.

8° Les empêchements qui s'opposent accidentellement à la réalisation d'un bien sont infinis en nombre, de même que toutes les causes qui sont telles par accident. Mais les causes qui, par leur nature, corrompent ou détruisent quelque bien, sont ordonnées et déterminées; car les causes de la destruction et de la formation d'un être sont opposées, ou bien, si ce sont les mêmes, elles sont prises en sens contraire.

9° Il est vrai que les conditions particulières des personnes prises individuellement sont infinies, mais on peut, en généralisant, les réduire à un nombre déterminé. C'est ainsi que procèdent la médecine et tous les arts pratiques: ils considèrent les conditions où se trouvent les individus, qui sont les sujets de l'action.

QUESTION LI.

De l'empêchement de l'erreur.

Nous devons poursuivre en traitant de chaque empêchement de mariage en particulier. Et d'abord de l'empêchement de l'erreur.

Nous avons à résoudre deux questions sur ce point : 1° De sa nature, l'erreur est-elle un empêchement de mariage? 2° Quelle erreur?

lien conjugal, quelques empêchements qu'ait d'ailleurs établis la puissance séculière, sans que l'Eglise ait été consultée et les ait approuvés; car ils l'ont été à tort et ils sont nuls. »

Nous avons dit, en parlant de l'empêchement de la clandestinité, quest. XLV, art. 5, note 1,

---

trimonium quod ritè contractum est, sed quia solvunt matrimonium quod contractum est de facto, et non de jure. Unde, si impedimentum aliquod matrimonio ritè facto superveniat, matrimonium solvere non valet.

Ad octavum dicendum, quòd impedimenta quibus aliquod bonum per accidens impeditur, sunt infinita, sicut et omnes causæ per accidens. Sed causæ corrumpentes aliquod bonum per se, sunt ordinatæ et determinatæ, sicut etiam causæ constituentes, quia causæ destructionis et constructionis alicujus rei, sunt oppositæ, vel eædem contrario modo sumptæ.

Ad nonum dicendum, quòd conditiones particularium personarum in singulari sunt infinitæ, sed in generali possunt reduci ad certum numerum; sicut in medicina patet, et in omnibus artibus operativis, quæ particularium, in quibus est actus, conditiones considerant.

QUÆSTIO LI.

De impedimento erroris, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimentis matrimonii in speciali. Et primò de impedimento erroris.

Circa quod quæruntur duo (1) : 1° Utrùm error de sui natura matrimonium impediat. 2° Quis error.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 30, qu. 1, art. 1 et seqq.

ARTICLE I.

Convient-il de mettre l'erreur au nombre des empêchements de mariage?

Il paroît que l'erreur ne doit pas être considérée comme constituant par elle-même un empêchement de mariage. 1° Le consentement, qui est la cause efficiente du mariage, est empêché de la même manière que le volontaire. Or, selon le Philosophe, *Ethic.*, III, 1, ce qui peut empêcher le volontaire, c'est l'ignorance; et ce n'est pas la même chose que l'erreur, puisque l'ignorance ne suppose aucune connoissance, au lieu que l'erreur en implique nécessairement quelqu'une; car saint Augustin dit, *Enchirid.*, cap. 17 : « L'erreur consiste à admettre comme vrai ce qui est faux. » On ne devoit donc pas compter l'erreur, mais plutôt l'ignorance, parmi les empêchements de mariage.

2° Ce qui, de sa nature, peut empêcher le mariage, est opposé à ses biens. Or, il n'en est pas ainsi de l'erreur. De sa nature donc elle n'empêche pas le mariage.

3° Le consentement est nécessaire pour le mariage tout comme l'intention l'est pour le baptême. Or, si l'on baptise Jean en croyant baptiser Pierre, Jean est néanmoins vraiment baptisé. L'erreur n'empêche donc pas le mariage.

4° Le mariage de Lia et de Jacob fut valide. Or, Jacob étoit dans l'erreur en le contractant. L'erreur n'invalide donc pas le mariage.

Mais, au contraire, on lit dans le Digeste, leg. *Si per errorem*, tit. *De Jurisdict.*: « Qu'y a-t-il de plus contraire au consentement que l'erreur ? » Or, le consentement est nécessaire pour le mariage. L'erreur le rend donc nul.

Le mot consentement exprime un certain volontaire. Or, l'erreur

...ment l'Eglise peut invalider le mariage, bien qu'elle n'ait pas le droit de toucher à la substance des sacrements. Nous ne répéterons pas ici cette explication.

ARTICULUS I.

Utrùm error convenienter ponatur impedimentum matrimonii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd error non debeat poni matrimonii impedimentum per se. Consensus enim, qui est causa efficiens matrimonii, impeditur sicut et voluntarium. Sed voluntarium, secundùm Philosophum in III. *Ethic.* (cap. 1), potest impediri per ignorantiam, quæ non est idem quod error, quia ignorantia nullam cognitionem ponit, sed error ponit, eo quòd « approbare falsa pro veris » sit error, secundùm Augustinum. Ergo non debuit hic poni impedimentum matrimonii *error*, sed magis *ignorantia*.

2. Præterea, quod de sui natura potest impedire matrimonium, habet contrarietatem ad bona matrimonii. Sed error non est hujusmodi. Ergo de sui natura non impedit matrimonium.

3. Præterea, sicut consensus requiritur ad matrimonium, ita intentio requiritur ad baptismum. Sed si aliquis baptizat Joannem, et credit baptizare Petrum, nihilominus Joannes verè baptizatus est. Ergo error non excludit matrimonium.

4. Præterea, inter Liam et Jacob fuit verum matrimonium. Sed ibi fuit error. Ergo error non excludit matrimonium.

Sed contra est, quod in *Digestis* dicitur : « Quid tam contrarium est consensui quàm error ? » Sed consensus requiritur ad matrimonium. Ergo error matrimonium impedit.

Præterea, *consensus* aliquod voluntarium

empêche le volontaire; car, d'après Aristote, *Ethic.*, III, 3, saint Grégoire de Nysse (1), et saint Jean de Damas, *Orthod. Fid.*, II, 24, « le volontaire est une chose dont le principe est dans un sujet qui connoît chacune des choses dans lesquelles il agit; » ce qui ne s'applique pas à une personne qui est dans l'erreur. L'erreur invalide donc le mariage.

(Conclusion. — Dès-lors que l'erreur est le plus grand obstacle au consentement, qui est la cause efficiente du mariage, de droit naturel elle constitue le plus grand obstacle au mariage.)

Tout ce qui, de sa nature, s'oppose à l'existence d'une cause, s'oppose pareillement à la production de son effet. Or, nous l'avons prouvé, la cause efficiente du mariage est le consentement. Tout ce qui annule le consentement, annule donc par là même le mariage. Le consentement est un acte de la volonté, qui présuppose un acte de l'intelligence. Or, quand ce qui doit exister tout d'abord vient à manquer, il en résulte nécessairement un défaut dans la chose qui ne vient qu'en second lieu. Toutes les fois donc que l'erreur empêche la connoissance, il s'ensuit que le consentement lui-même est défectueux, et, par conséquent, le mariage. Ainsi donc, de droit naturel, l'erreur rend le mariage nul.

Je réponds aux arguments : 1° Absolument, l'ignorance diffère de l'erreur, et la différence consiste en ce que, de sa nature, l'ignorance n'implique aucun acte de connoissance, au lieu que l'erreur suppose un faux jugement porté sur un objet par la raison. Mais considéré comme empêchant le volontaire, il est indifférent de l'appeler ignorance ou erreur; car aucune ignorance ne peut empêcher le volontaire, qu'autant qu'il s'y joint quelque erreur, parce que tout acte de la volonté présuppose une estimation ou un jugement porté sur la chose qui en est l'objet, et dès-

(1) Le livre *De natura hominis*, où se trouve exprimée cette pensée (lib. V, cap. 3), n'est pas de saint Grégoire de Nysse, mais du philosophe chrétien Némésius. On le rencontre dans la bibliothèque des Pères, tome 12.

---

nominat. Sed error impedit voluntarium, quia voluntarium, secundùm Philosophum, et Gregorium Nyssenum, et Damascenum, est cujus principium est in aliquo sciente singularia, in quibus est actus; » quod erranti non competit. Ergo error matrimonium impedit.

(Conclusio. — Error, cùm consensum, qui matrimonii causa est, quàm maximè impediat, de jure naturæ quàm maximè matrimonium impedit.)

Respondeo dicendum, quòd quidquid impedit causam de sui natura, impedit et effectum similiter. Consensus autem est causa matrimonii, ut dictum est (qu. 45, art. 1). Et ideo quod evacuat consensum, evacuat matrimonium. Consensus autem voluntatis est actus, qui præsupponit actum intellectûs. Deficiente autem primo, necesse est defectum contingere in secundo. Et ideo, quando error cognitionem impedit, sequitur etiam in ipso consensu defectus, et, per consequens, in matrimonio; et sic error de jure naturali habet quòd evacuet matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignorantia differt, simpliciter loquendo, ab errore, quia ignorantia de sui ratione non importat aliquem cognitionis actum, sed error ponit judicium rationis perversum de aliquo. Tamen, quantùm ad hoc quod est impedire *voluntarium*, non differt utrùm dicatur *ignorantia* vel *error*, quia nulla ignorantia potest impedire voluntarium, nisi quæ habet errorem adjunctum, eo quòd actus voluntatis præsupponit æstimationem sive judicium de aliquo in quod fertur; unde,

lors, s'il y a ignorance, il y aura nécessairement aussi erreur. Voilà pourquoi l'erreur est admise comme une cause prochaine de nullité.

2° Quoique l'erreur ne soit pas par elle-même contraire au mariage, elle lui est contraire comme affectant sa cause efficiente.

3° L'intention du ministre du baptême n'est pas la cause qui produit directement le caractère sacramentel, mais il est imprimé par l'élément matériel appliqué extérieurement; car l'intention ne fait que diriger l'élément matériel vers son effet propre. Or, le lien conjugal a pour cause directe le consentement. Il n'y a donc pas parité.

4° Comme l'observe le Maître des Sentences, le mariage de Lia et de Rachel ne dut pas sa validité à l'acte charnel, qui n'eut lieu que par erreur, mais au consentement qu'ils y ajoutèrent ensuite. Ils furent cependant l'un et l'autre exempts de péché, ainsi que le prouve le même auteur.

ARTICLE II.

Toute erreur empêche-t-elle le mariage?

Il paroît que, comme le dit le Maître des Sentences, ce n'est pas seulement l'erreur de condition ou de personne qui empêche le mariage, mais toute erreur. 1° Ce qui convient en soi à une chose, lui convient dans toute son étendue. Or, on vient de le voir, de sa nature l'erreur a la vertu d'empêcher le mariage. Toute erreur l'empêche donc.

2° Si l'erreur, comme telle, empêche le mariage, une erreur plus considérable devra constituer un empêchement plus fort. Or, l'erreur touchant la foi, dans laquelle sont les hérétiques, qui ne croient pas ce sacrement, est plus considérable que l'erreur touchant la personne. La première doit donc empêcher le mariage plus encore que la seconde.

---

si est ibi ignorantia, oportet ibi esse errorem. Et ideo etiam ponitur error quasi causa proxima.

Ad secundum dicendum, quòd, quamvis error non contrarietur secundùm se matrimonio, contrariatur ei tamen quantùm ad causam suam.

Ad tertium dicendum, quòd character baptismi non causatur ex intentione baptizantis directè, sed ex elemento materiali exteriùs adhibito; intentio autem operatur solùm ut dirigens elementum materiale ad effectum proprium. Sed vinculum conjugale ex ipso consensu causatur directè. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quòd, sicut Magister, dist. 30, IV. *Sentent.* dicit, matrimonium quod fuit inter Liam et Jacob., non fuit perfectum ex ipso concubitu, qui ex errore contigit, sed ex consensu qui postmodum accessit; tamen uterque à peccato excusatur, ut patet in eadem distinctione.

ARTICULUS II.

Utrùm omnis error matrimonium impediat.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd omnis error matrimonium impediat, et non solùm « error conditionis aut personæ, » ut in littera dicitur (IV. *Sent.*, ubi suprà). Quia quod convenit alicui secundùm se, convenit ei secundùm totum suum ambitum. Sed error de sui natura habet quòd matrimonium impediat, ut dictum est. Ergo omnis error matrimonium impedit.

2. Præterea, si error, in quantum hujusmodi, matrimonium impedit, major error magis debet impedire. Sed major est *error fidei*, qui est in hæreticis non credentibus hoc sacramentum, quàm *error personæ*. Ergo magis debet impedire quàm error personæ.

3° L'erreur n'annule le mariage que parce qu'elle empêche le volontaire. Or, le Philosophe enseigne, *Ethic.*, III, 1, que l'ignorance de toute circonstance produit cet effet. L'erreur de condition et l'erreur de personne ne sont donc pas les seules qui empêchent le mariage.

4° Il en est de la qualité du corps ou de l'esprit tout comme de la condition servile, qui est un accident annexé à la personne. Or, l'erreur de condition empêche le mariage. Pour la même raison donc, l'erreur sur la qualité ou la fortune l'empêche aussi.

5° La noblesse ou la basse extraction, la dignité ou la vulgarité de l'état rentrent dans la condition de la personne, aussi bien que la servitude et la liberté. Or, l'erreur de la condition servile empêche le mariage. Il en est donc de même des autres qui viennent d'être indiquées.

6° On verra plus loin que la différence de culte et l'impuissance constituent des empêchements, comme la condition servile. Or, puisqu'on met l'erreur de la condition au nombre des empêchements de mariage, on y devroit mettre également l'erreur qui porte sur les autres circonstances mentionnées ci-dessus.

7° Il paroît, d'un autre côté, que l'erreur même de la personne n'empêche pas le mariage. Le mariage est un contrat, aussi bien que l'achat. Or, quand on achète et que l'on vend, si l'on donne une pièce d'or d'égale valeur au lieu d'une autre, cette substitution n'annule pas la vente. Le mariage est donc valide, lors même que l'on épouse une femme pour une autre.

8° Il peut arriver que les epoux restent nombre d'années dans cette erreur, et qu'ils donnent le jour à des enfants. Or, il seroit trop dur de dire que, dans ce cas, ils doivent se séparer. La première erreur n'a donc pas invalidé le mariage.

9° Il se peut encore que l'on présente à la femme le frère de l'homme

---

3. Præterea, error non evacuat matrimonium, nisi in quantum tollit *voluntarium*. Sed ignorantia cujuslibet circumstantiæ *voluntarium* tollit, ut patet in III. *Ethic.* (cap. 1). Ergo non solùm error conditionis et personæ matrimonium impediunt.

4. Præterea, sicut conditio servitutis aliquid accidens est annexum personæ, ita qualitas corporis aut animi. Sed error conditionis impedit matrimonium. Ergo, eadem ratione, error qualitatis aut fortunæ.

5. Præterea, sicut ad conditionem personæ pertinet servitus et libertas, ita nobilitas vel ignobilitas, aut dignitas statûs et privatio ejus. Sed error conditionis servitutis impedit matrimonium. Ergo et error aliorum dictorum.

6. Præterea, sicut conditio servitutis impedit, ita etiam disparitas cultûs et impotentia coeundi, ut infrà dicetur (qu. 59, art. 2, et qu. 58, art. 1). Ergo, sicut *error conditionis* ponitur matrimonii impedimentum, ita error circa alia hujusmodi deberet impedimentum matrimonii poni.

7. Sed contra, videtur quòd nec error personæ matrimonium impediat. Quia, sicut emptio est quidam contractus, ita etiam matrimonium. Sed in emptione et venditione, si detur aurum æquivalens pro alio auro, non impeditur venditio. Ergo nec matrimonium impeditur, si pro una muliere alia accipiatur.

8. Præterea, potest contingere quòd per multos annos isto errore detineantur, et filios et filias generent simul. Sed grave esset dicere quòd tunc essent dividendi. Ergo primus error non frustravit matrimonium.

9. Præterea, potest contingere quòd frater

auquel elle croit donner son consentement, et que des rapports charnels existent ensuite entre eux. Alors, semble-t-il, elle ne peut pas retourner à celui auquel elle présumoit donner son consentement, mais elle doit rester avec son frère. L'erreur de la personne n'empêche donc pas le mariage.

(Conclusion. — Comme le mariage se contracte entre deux personnes déterminées, qui se donnent mutuellement pouvoir l'une sur l'autre, il est nécessairement empêché par l'erreur qui tombe sur les personnes ou sur leur condition.)

L'erreur, qui excuse le péché parce qu'elle produit l'involontaire, a aussi, en vertu du même principe, la propriété d'empêcher le mariage. Or, l'erreur n'excuse du péché qu'autant qu'elle porte sur une circonstance dont la présence ou l'éloignement introduit dans l'acte la différence du licite et de l'illicite. En effet, si vous frappez votre père avec une barre de fer que vous prenez pour un bâton de bois, vous n'êtes pas pour cela entièrement excusé du péché, bien que peut-être cette circonstance l'atténue; mais si, en croyant frapper votre fils, dans l'intention de le corriger, vos coups tombent sur votre père, vous êtes entièrement excusé, supposé d'ailleurs que vous ayez pris les précautions requises. Pour constituer un empêchement de mariage, l'erreur doit donc nécessairement porter sur une des choses qui sont essentielles au contrat. Le mariage comprend deux choses; savoir : les deux personnes qu'il unit, et le pouvoir qu'elles se donnent réciproquement l'une sur l'autre, et en quoi consiste le mariage. Or, l'erreur sur la personne supprime la première chose, et l'erreur sur la condition rend la seconde impossible; car un esclave ne peut donner à un autre pouvoir sur son corps sans le consentement de son maître. Pour cette raison donc ces deux erreurs empêchent le mariage, bien que les autres ne le fassent pas.

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est pas en vertu de la nature même

---

viri in quem se credit consentire mulier, offeratur ei et cum eo commisceatur carnaliter; et tunc videtur quòd non possit redire ad alium in quem consentire se credidit, sed debeat stare cum fratre ejus. Et sic error personæ non impedit matrimonium.

(Conclusio. — Matrimonium, cùm inter duas certas personas fiat mutuam in invicem potestatem recipientes, ex personæ et personarum conditionis errore impediri necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut error ex hoc quòd *involuntarium* causat, habet excusare peccatum, ita habet quòd matrimonium impediat ex eodem. Error autem non excusat à peccato, nisi sit illius circumstantiæ cujus appositio vel remotio faciat differentiam *liciti* et *illiciti* in actu. Si enim aliquis percutiat patrem baculo ferreo quem credit ligneum esse, non excusatur à toto, quamvis fortè à tanto; sed si credat quis percutere filium causâ disciplinæ, et percutiat patrem, excusatur à toto, adhibitâ debitâ diligentiâ. Unde oportet quòd error qui matrimonium impedit, sit alicujus eorum quæ sunt de essentia matrimonii. Duo autem includit ipsum matrimonium, scilicet personas duas quæ conjunguntur, et mutuam potestatem in invicem, in qua matrimonium consistit. Primum autem tollitur per errorem personæ; secundum per errorem conditionis, quia servus non potest potestatem sui corporis alteri tradere sine consensu sui domini. Et propter hoc hi duo errores matrimonium impediunt, et non alii.

Ad primum ergo dicendum, quòd error non

de son genre que l'erreur empêche le mariage, mais à cause de la nature de la différence qui s'y ajoute, c'est-à-dire en tant que l'erreur tombe sur quelqu'une des choses qui sont essentielles au mariage.

2° L'erreur sur la foi touchant le mariage ne porte que sur des points qui en sont les conséquences; comme de savoir si le mariage est un sacrement, ou bien s'il est licite. Cette erreur n'empêche donc pas plus le mariage que l'erreur qui regarde le baptême n'empêche d'en recevoir le caractère, pourvu que le ministre ait l'intention de faire et le sujet l'intention de recevoir ce que donne l'Eglise, tout en croyant que ce n'est rien.

3° Nous venons de le dire, l'involontaire qui excuse le péché ne résulte pas de l'ignorance de toute espèce de circonstance. L'argument n'est donc pas concluant.

4° La différence de fortune ni la différence de qualité n'amènent aucun changement dans les choses qui sont de l'essence du mariage, comme le fait la condition servile. La conclusion n'est donc pas fondée.

5° Considérée comme telle, l'erreur qui tombe sur la noblesse de la personne n'annule pas plus le mariage que l'erreur qui porte sur la qualité, et pour la même raison. Mais si l'erreur touchant la noblesse ou la dignité se transforme en erreur sur la personne, alors elle empêche le mariage. Si donc le consentement de la femme porte directement sur telle personne, l'erreur sur la noblesse de cette personne ne fait pas un empêchement; mais si, dans son intention, son consentement porte directement sur le fils du roi, quel qu'il soit d'ailleurs individuellement, et qu'on lui en présente un autre, il y a alors une erreur de personne, qui invalide le mariage.

6° L'erreur touchant les autres empêchements dirimants qui rendent certaines personnes incapables de contracter, annule également le ma-

---

habet ex natura generis quòd impediat matrimonium, sed ex natura differentiæ adjunctæ, prout scilicet est error alicujus eorum quæ sunt de essentia matrimonii.

Ad secundum dicendum, quòd error fidei de matrimonio est circa ea quæ sunt matrimonium consequentia, sicut an sit sacramentum, vel an sit licitum. Et ideo error talis matrimonium non impedit, sicut nec error circa baptismum impedit acceptionem characteris, dummodo intendat facere vel recipere quod Ecclesia dat, quamvis credat nihil esse.

Ad tertium dicendum, quòd non quælibet circumstantiæ ignorantia causat *involuntarium* quod excusat peccatum, ut dictum est. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quòd diversitas fortunæ non variat aliquid eorum quæ sunt de essentia matrimonii, nec diversitas qualitatis, sicut facit conditio servitutis. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quòd error nobilitatis, in quantum hujusmodi, non evacuat matrimonium, eadem ratione qua nec error qualitatis. Sed si error nobilitatis vel dignitatis redundat in errorem personæ, tunc impedit matrimonium. Unde, si consensus mulieris feratur in istam personam directè, error nobilitatis ipsius non impedit matrimonium; si autem directè intendit consentire in filium regis, quicumque sit ille, tunc si alius præsentetur ei quàm filius regis, est error personæ, et impedietur matrimonium.

Ad sextum dicendum, quòd error etiam aliorum impedimentorum matrimonii, quantùm ad ea quæ faciunt personas illegitimas, impedit

riage. Mais le droit ne fait pas mention de cette erreur, parce que, qu'elle existe ou non, ces empêchements produisent la nullité : ainsi, dans le cas où une femme contracteroit avec un sous-diacre, ce mariage seroit nul, soit qu'elle connût, soit qu'elle ignorât cette circonstance. Quant à la condition servile, elle n'est pas un empêchement, lorsqu'on la connoît. Il n'y a donc pas parité.

7° Dans les contrats, ainsi que l'observe Aristote, *Ethic.*, V, 3, on considère l'argent comme la mesure des autres choses, et on ne le recherche pas pour lui-même. Si donc l'acheteur ne donne pas les pièces de monnoie que le vendeur croyoit recevoir, mais d'autres d'une égale valeur, ce n'est pas un obstacle pour le contrat. Mais quand l'erreur porte sur une chose que l'on recherche pour elle-même, elle s'oppose à la validité du contrat; et cela auroit lieu, si, par exemple, on vendoit un âne pour un cheval. Il en est de même dans le cas présent.

8° Quel que soit le temps pendant lequel l'homme a vécu avec la femme dans ces conditions, si elle ne veut pas renouveler son consentement, il n'y a pas de mariage.

9° Si la femme n'avoit pas déjà donné auparavant son consentement au frère de celui qu'elle a épousé par erreur, elle peut demeurer avec celui-ci, et elle n'est plus libre de retourner à l'autre, si des rapports charnels ont suivi. Si elle a donné son consentement au premier par des paroles dites au présent, il ne lui est pas permis, du vivant du premier, d'avoir le second pour mari, et elle peut quitter celui-ci, ou retourner à l'autre (1). Dans ce cas, l'ignorance de fait excuse la femme de péché, de

(1) Saint Thomas veut-il dire que, dans ce cas, la femme peut agir comme bon lui semble, et qu'elle est libre de quitter celui qu'elle a épousé par erreur ou de demeurer avec lui? Tel n'est pas le sens de ce passage. Abstraction faite de l'empêchement de clandestinité, qui n'existoit pas du temps de notre saint docteur, et qui n'existe pas partout, cette femme a validement contracté mariage avec celui auquel elle a donné son consentement par des paroles dites au présent. Le second consentement donné par erreur au frère de cet homme est donc nul de plein droit, et la femme ne peut cohabiter légitimement avec lui, puisqu'il n'y a pas entre eux de lien conjugal. La séparation est nécessaire; mais en se retirant, la femme reste libre d'entrer en religion, puisque l'on suppose que le premier mariage, quoique valide, n'a pas été

---

matrimonium. Sed ideo de errore illorum non fecit mentionem, quia illa impediunt matrimonium, sive cum errore sint, sive sine errore, ut si aliqua contrahat cum subdiacono, sive sciat, sive nesciat, non est matrimonium. Sed conditio servitutis non impedit, si servitus sciatur (ut patebit seq. quæst.). Et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quòd pecunia in contractibus accipitur quasi mensura aliarum rerum, ut patet in V. *Ethic.* (cap. 8), et non quasi propter se quæsita. Et ideo, si non detur illa pecunia quæ creditur, sed alia æquivalens, nihil obest contractui. Sed si in re quæsita propter se esset error, impediretur contractus, sicut si alicui venderetur asinus pro equo. Et similiter est in proposito.

Ad octavum dicendum, quòd quantumcumque fuerit cum ea, nisi de novo consentire velit, non est matrimonium.

Ad nonum dicendum, quòd si ante non consenserat in fratrem ejus, potest eum quem per errorem accepit retinere, nec potest ad fratrem ejus redire, præcipuè si sit cognita carnaliter ab eo quem accepit. Si autem consenserat in primum per verba de præsenti, non potest secundum habere primo vivente, sed potest vel secundum relinquere, vel ad primum redire. Et ignorantia facti excusat peccatum, sicut et

même qu'elle en seroit excusée, si, après un mariage consommé, un parent de son mari parvenoit frauduleusement à avoir avec elle des rapports illicites; car la fraude d'autrui ne devroit lui causer aucun préjudice.

QUESTION LII.

De l'empêchement de la condition.

Passons à l'empêchement de la condition.

Quatre questions sont à examiner : 1° La condition servile est-elle un empêchement de mariage? 2° Un esclave peut-il contracter mariage sans le consentement de son maître? 3° Un homme marié peut-il se faire esclave sans le consentement de son épouse? 4° Les enfants doivent-ils suivre la condition du père ou celle de la mère?

ARTICLE I.

La condition servile est-elle un empêchement de mariage?

Il paroît que la condition servile n'empêche pas le mariage. 1° Une chose ne constitue un empêchement de mariage, qu'autant qu'elle lui est contraire sous quelque rapport. Or, par-elle même la servitude ne lui est

consommé, ou bien d'habiter avec son époux légitime. Dans les lieux où le décret de clandestinité est en vigueur, il n'en seroit pas de même, si le premier mariage n'avoit pas été contracté dans la forme prescrite par le concile de Trente; car il seroit nul à cause de l'empêchement dirimant, et le second le seroit également, à cause de l'erreur sur la personne, lors même que les formalités nécessaires auroient été observées. La femme pourroit donc ou renoncer au mariage, sans entrer en religion, ou bien choisir pour époux celui des deux frères qui lui conviendroit le mieux.

---

excusaretur post consummatum matrimonium, si à consanguineo viri sui fraudulenter cognosceretur, quia fraus alterius non debet sibi præjudicare.

QUÆSTIO LII.

De impedimento conditionis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimento conditionis.

Circa quod quæruntur quatuor (1): 1° Utrùm conditio servitutis matrimonium impediat. 2° Utrùm servus sine consensu domini possit matrimonium contrahere. 3° Utrùm aliquis, postquam uxoratus est, possit se servum facere sine consensu uxoris. 4° Utrùm filii debeant sequi conditionem patris vel matris.

ARTICULUS I

Utrùm conditio servitutis impediat matrimonium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd conditio servitutis non impediat matrimonium. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod habet aliquam contrarietatem ad ipsum. Sed servitus non habet aliquam contrarietatem ad matri-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 36, qu. 1, art. 1 et seqq.

contraire sous aucun rapport; car, autrement, l'union conjugale ne pourroit exister entre esclaves. Elle n'empêche donc pas le mariage.

2° Ce qui est contraire à la nature ne peut empêcher ce qui est conforme à la nature. Or, la servitude est contraire à la nature; car, comme le dit saint Grégoire, *De cura past.*, part. II, cap. 6, « il est contre nature qu'un homme veuille être le maître d'un homme; » et ce qui le prouve encore, c'est que Dieu a établi l'homme « au-dessus des poissons de la mer, » et des autres animaux, *Gen.*, I, 28, et non au-dessus de l'homme. La servitude ne peut donc pas empêcher le mariage, qui est une chose naturelle.

3° Si la condition servile empêchoit le mariage, ce seroit en vertu du droit naturel ou du droit positif. Or, ce n'est pas en vertu du droit naturel; car, dans l'endroit cité, saint Grégoire dit que, de droit naturel, tous les hommes sont égaux, et le Digeste, leg. *Manumissionis*, ff. *De justit. et jure*, pose en principe que l'esclavage n'est pas de droit naturel. Cicéron observe aussi, *De rhetor. invent.*, lib. II, num. 65, que le droit positif découle du droit naturel. La servitude ne peut donc empêcher le mariage en vertu d'aucun droit.

4° Un empêchement de mariage produit son effet soit qu'on le connoisse, soit qu'on l'ignore; la consanguinité en est une preuve. Or, quand l'une des parties connoît la condition servile de l'autre, il n'y a pas d'empêchement. De sa nature, la servitude n'est donc pas capable d'empêcher le mariage; et, par conséquent, on ne devroit pas la considérer comme étant par elle-même un empêchement distinct des autres.

5° De même que l'on peut tomber dans l'erreur touchant la servitude, en croyant libre une personne qui est esclave, l'erreur peut porter aussi sur la liberté, si l'on regarde comme esclave une personne libre. Or, on ne fait pas de la liberté un empêchement de mariage. On n'en devroit donc pas faire un non plus de la servitude.

---

monium; aliàs inter servos non possent esse conjugia. Ergo servitus non impedit matrimonium.

2. Præterea, illud quod est contra naturam, non potest impedire illud quod est secundùm naturam. Sed servitus est contra naturam, quia, sicut dicit Gregorius (lib. *De cura pastorali*, part. II, cap. 6, ex lib. XXI. *Moral.*, cap. 10), « contra naturam est, hominem homini velle dominari; » quod etiam patet ex hoc quòd homini dictum est, « ut præsit piscibus maris, » etc., non autem ut præsit homini. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est naturale.

3. Præterea, si impediat, aut hoc est de jure naturali, aut de jure positivo. Non de jure naturali, quia secundùm jus naturale omnes homines sunt æquales, ut Gregorius dicit (ubi suprà); et in principio *Digestorum* (lege IV), dicitur quòd servitus non est de jure naturali. Positivum etiam jus descendit à naturali, ut Tullius dicit. Ergo secundùm nullum jus servitus impedire potest matrimonium.

4. Præterea, illud quod impedit matrimonium æqualiter impedit sive sciatur, sive ignoretur, ut patet de consanguinitate. Sed servitus unius cognita ab altero, non impedit matrimonium. Ergo servitus, quantùm in se est, non habet quòd impediat matrimonium, et ita non deberet poni per se matrimonii impedimentum ab aliis distinctum.

5. Præterea, sicut contingit esse errorem circa servitutem, ut putetur liber qui servus est, ita potest esse error de libertate, ut putetur servus qui est liber. Sed libertas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec servitus deberet poni.

6° La maladie de la lèpre rend bien plus difficile à supporter la société du mariage, et elle est aussi un plus grand obstacle au bien des enfants que la servitude. Or, la lèpre ne figure pas parmi les empêchements du mariage. On n'y doit donc pas non plus placer la servitude.

Mais, au contraire, il est dit dans le droit, au sujet du mariage des esclaves, que l'erreur de la condition empêche de contracter le mariage et l'annule quand il est contracté (1).

Dès-lors que le mariage est honnête, il est au nombre des biens qui, de leur nature, doivent être recherchés. Or, la servitude est une des choses que l'on doit fuir à cause d'elles-mêmes. Le mariage et la servitude sont donc contraires, et, par conséquent, la servitude empêche le mariage.

(Conclusion. — Comme, en contractant mariage, chacun des époux s'oblige envers l'autre à lui rendre librement le devoir, la condition servile, qui ôte la liberté de remplir cette obligation, annule nécessairement le mariage; pourvu toutefois qu'elle ait été ignorée.)

Par le contrat de mariage, chacun des époux s'oblige à rendre à l'autre le devoir conjugal. Si donc l'une des parties est impuissante à remplir l'obligation qu'elle s'impose, et que l'autre l'ignore, cette ignorance annule le contrat. Or, si l'impuissance met la personne qui en est affectée dans l'impossibilité absolue de s'acquitter de l'obligation du devoir, la servitude la met dans l'impossibilité de le rendre librement. De même donc que l'impuissance empêche le mariage lorsqu'elle est ignorée, bien qu'elle ne le fasse pas quand elle est connue, la condition servile est aussi

(1) Tel est le sens de deux décisions d'Alexandre III. La première est ainsi conçue, cap. *Proposuit* : « S'il est constant qu'un homme a eu des rapports charnels avec une femme, sachant bien qu'elle étoit esclave, après l'avoir averti, forcez-le à la traiter comme son épouse, avec l'affection d'un mari. S'il en est autrement et qu'une sentence de divorce soit rendue, faites restituer à la femme l'argent qu'elle a donné à l'homme pour sa dot. » Voici la seconde, cap. *Ad nostram* : « S'il est constant qu'un soldat a contracté par ignorance avec une esclave, en sorte qu'après avoir connu sa condition, il n'a consenti ni par des actes ni par des paroles à la recevoir, accordez-lui, en vertu de l'autorité apostolique, la liberté de contracter avec une autre. » Le droit contient un grand nombre de décisions semblables.

---

6. Præterea, magis facit gravem societatem matrimonii, et plus impedit prolis bonum, morbus lepræ quàm servitus. Sed lepra non ponitur impedimentum matrimonii. Ergo nec servitus debet poni.

Sed contra est, quod Decretalis dicit de conjugio servorum, quòd « error conditionis impedit contrahendum matrimonium, et dirimit contractum. »

Præterea, matrimonium est de bonis per se expetendis, in quantum habet honestatem. Sed servitus est de per se fugiendis. Ergo matrimonium et servitus sunt contraria, et sic servitus matrimonium impedit.

(Conclusio. — Cùm per matrimonium alter conjugum alteri obligetur ad liberè reddendum debitum, servitutis conditionem, quæ liberam reddendi debiti facultatem tollit, necesse est dirimere matrimonium, dummodo sit ignorata.)

Respondeo dicendum, quòd in matrimonii contractu obligatur unus conjugum alteri ad debitum reddendum. Et ideo, si ille qui se obligat est impotens ad solvendum, ignorantia hujus impotentiæ in eo cui fit obligatio, tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum, ut omnino non possit solvere; ita per servitutem, ut liberè debitum reddere non possit. Et ideo, sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur, ita con-

un empêchement, si l'autre partie l'ignore, et elle n'en est pas un, si elle lui est révélée.

Je réponds aux arguments : 1° La servitude est contraire au mariage, en tant qu'elle s'oppose à l'acte auquel chaque partie s'oblige envers l'autre, en contractant mariage, et qui ne peut pas être librement accompli, et aussi en tant qu'elle nuit au bien des enfants, qui se trouvent placés dans une condition pire à cause de la servitude de leurs parents. Mais parce que chacun peut consentir à supporter un dommage dans ce qui lui est personnellement dû, si l'un des époux sait en contractant que l'autre est dans l'esclavage, le mariage est néanmoins valide. Comme aussi le mariage impose à chaque partie une égale obligation de rendre le devoir, l'une des deux ne peut pas exiger de l'autre une obligation plus grande que celle qu'elle peut remplir elle-même. D'où il suit que si un homme esclave contracte avec une femme qui est dans la même condition, et qu'il croit libre, son ignorance n'empêche pas la validité du mariage. On voit donc par là que l'état de servitude n'invalide le mariage qu'en tant que l'autre partie n'en a pas connoissance, et qu'elle est elle-même dans une condition libre. Rien ne s'oppose donc à ce que l'union conjugale puisse exister entre esclaves, et même entre un homme libre et une femme qui ne l'est pas.

2° Rien n'empêche qu'une chose soit contraire à la nature, en ce sens qu'elle s'oppose à son intention première, bien qu'elle ne lui soit pas contraire quant à son intention seconde. Ainsi Aristote, *De cœlo*, II, text. 36, considère comme contraires à la nature toute corruption, tout défaut, et même la vieillesse. En voici la raison. La nature tend à produire l'être et à le conduire à la perfection. Or, ces choses ne sont pas opposées à son intention seconde; car dès-lors que la nature ne peut pas conserver dans une chose l'être qu'elle lui a donné, elle le conserve en le faisant passer dans une autre chose, qui est produite par la corruption

---

ditio servitutis ignorata matrimonium impedit, non autem servitus scita.

Ad primum ergo dicendum, quòd servitus contrariatur matrimonio quantùm ad actum ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non potest liberè exequi ; et quantùm ad bonum prolis, quæ pejoris conditionis efficitur ex servitute parentis. Sed quia quilibet potest in eo quod sibi debetur sponte detrimentum aliquod subire, ideo, si alter conjugum scit alterius servitutem, nihilominus tenet matrimonium. Similiter etiam, quia in matrimonio est æqualis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum, non potest aliquis requirere majorem obligationem ex parte alterius, quàm ipse possit facere. Et propter hoc etiam servus, si contrahit cum ancilla quam credit liberam, non propter hoc impeditur matrimonium. Et sic patet quòd servitus non impedit matrimonium, nisi quando est ignorata ab alio conjuge, et si ille sit liberæ conditionis. Et ideo nihil prohibet inter servos esse conjugia, vel etiam inter liberum et ancillam.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse contra naturam quantùm ad primam intentionem ipsius, quod non est contra naturam quantùm ad secundam ejus intentionem ; sicut omnis corruptio et defectus et senium est contra naturam, ut dicitur in II. *De cœlo* (text. 37), quia natura intendit esse et perfectionem ; non tamen est contra secundam intentionem naturæ, quia ex quo natura non potest conservare esse in uno, conservat in altero quod generatur ex corruptione alterius;

de la première (dont elle s'approprie les éléments). Quand la nature ne peut pas faire parvenir un être à sa plus grande perfection, elle le conduit à une perfection inférieure : par exemple, quand elle ne peut pas produire un mâle, elle produit une femelle, qui suivant l'expression d'Aristote, *De Animalib.*, XVI, est un mâle occasionné ou défectueux. Nous disons donc pareillement que la servitude, quoique contraire à l'intention première de la nature, n'est pas opposée à son intention seconde. Il est, en effet, conforme à l'inclination de la raison et à la tendance de la nature que chacun soit bon. Or, dès qu'un homme pèche, la nature elle-même demande qu'il soit puni pour son péché. Ainsi donc la servitude s'est introduite dans le monde comme punition du péché. Il ne répugne point qu'une chose qui est naturelle soit empêchée, de cette manière, par une autre qui est contraire à la nature; car l'impuissance, qui est contraire à la nature dans le sens que nous venons de dire, empêche le mariage.

3° Le droit naturel nous enseigne qu'une peine doit être infligée pour une faute, et que personne ne doit être puni sans avoir péché. Or, c'est au droit positif qu'il appartient de déterminer la peine, en la proportionnant à la condition de la personne et à la qualité de la faute. La servitude, qui est une peine déterminée, est donc, comme telle, de droit positif, et elle découle du droit naturel comme le déterminé de l'indéterminé. C'est également en vertu d'une détermination du droit positif que la servitude annule le mariage, quand elle est ignorée, afin que personne ne soit puni sans l'avoir mérité par une faute; car c'est une peine pour une épouse d'avoir un mari esclave, et réciproquement.

4° Il y a des empêchements qui rendent le mariage illicite. Puis donc que ce n'est pas notre volonté qui fait qu'une chose est licite ou illicite, mais la loi, à laquelle la volonté doit se soumettre, la validité ou la nullité du mariage ne vient ni de l'ignorance de cet empêchement, bien qu'elle

---

et quando natura non potest perducere ad majorem perfectionem, inducit ad minorem, sicut quando non potest facere masculum, facit fœminam, quæ est mas occasionatus, ut dicitur in XVI. *De animal.* (vel II. *De generat. animal.*, cap. 3). Similiter etiam dico quòd servitus est contra primam intentionem naturæ, sed non est contra secundam, quia naturalis ratio ad hoc inclinat, et hoc appetit natura, ut quilibet sit bonus; sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinat ut ex peccato pœnam reportet, et sic servitus in pœnam peccati introducta est. Nec est inconveniens aliquid naturale per hoc quod est contra naturam hoc modo impediri; sic enim matrimonium impeditur per impotentiam coeundi, quæ est contra naturam modo prædicto.

Ad tertium dicendum, quòd jus naturale dictat quòd pœna sit pro culpa infligenda, et quòd nullus sine culpa puniri debeat. Sed determinare pœnam secundùm conditionem personæ et culpæ, est juris positivi. Et ideo servitus, quæ est quædam pœna determinata, est de jure positivo, et à naturali proficiscitur, sicut determinatum ab indeterminato. Et eodem jure positivo determinante est factum, quòd servitus ignorata matrimonium impediat, ne aliquis sine culpa puniatur; est enim quædam pœna uxoris quòd habeat virum servum, et è converso.

Ad quartum dicendum, quòd aliqua impedimenta sunt quæ faciunt matrimonium illicitum. Et quia voluntas nostra non facit licitum aliquid esse vel illicitum, sed lex cui voluntas subdi debet, ideo ignorantia talis impedimenti, quæ *voluntarium* tollit, vel scientia nihil facit ad hoc quòd

détruise le volontaire, ni de la connoissance qu'on en peut avoir. Les empêchements de cette nature sont : l'affinité, le vœu et les autres analogues. Il existe encore des empêchements qui rendent le mariage inefficace quant à la reddition du devoir conjugal. Comme il dépend de notre volonté de relâcher l'obligation contractée par un autre envers nous, lorsque ces empêchements sont connus, ils n'annulent pas le mariage, mais ils ne produisent cet effet que quand l'ignorance supprime le volontaire. Tels sont les empêchements de la servitude et de l'impuissance. Ils ne sont pas compris dans l'erreur, mais on les désigne comme des empêchements spéciaux, parce qu'ils ont déjà en eux-mêmes la raison constitutive de l'empêchement, et l'on n'indique pas le changement de personne comme un empêchement spécial distinct de l'erreur, parce que la personne substituée ne constitue un empêchement qu'en vertu de l'intention de l'autre partie contractante.

5° La liberté ne s'oppose pas à l'acte du mariage. Lors même qu'elle est ignorée, elle n'invalide donc pas le contrat.

6° La lèpre, quoique ayant certaines conséquences graves pour les effets seconds du mariage, n'en empêche cependant pas l'acte premier, puisque les lépreux peuvent rendre librement le devoir. Elle n'est donc pas, comme la servitude, un empêchement.

ARTICLE II.

Un esclave peut-il contracter mariage sans le consentement de son maître?

Il paroît qu'un esclave ne peut pas contracter mariage sans le consentement de son maître. 1° Personne ne peut donner le bien d'un autre, sans que celui-ci y consente. Or, un esclave est la propriété de son maître, il ne peut donc pas, sans le consentement de son maître, donner pouvoir sur son corps à une épouse, en contractant mariage.

---

matrimonium teneat vel non teneat, et tale impedimentum est affinitas vel votum, et cætera hujusmodi. Quædam autem impedimenta sunt quæ faciunt matrimonium inefficax ad solutionem debiti. Et quia in voluntate nostra consistit debitum nobis relaxare, ideo talia impedimenta si sint cognita, matrimonium non tollunt, sed solùm quando ignorantia *voluntarium* excludit; et tale impedimentum est servitus et impotentia coeundi. Et quia etiam de se habent aliquam rationem impedimenti, ideo ponuntur specialia impedimenta præter errorem, non autem personæ variatio ponitur speciale impedimentum præter errorem, quia persona alia subintroducta non habet rationem impedimenti, nisi ex intentione contrahentis.

Ad quintum dicendum, quòd libertas non impedit matrimonii actum. Unde libertas ignorata non impedit matrimonium.

Ad sextum dicendum, quòd lepra non impedit matrimonium quantùm ad primum actum suum, quia leprosi debitum reddere possunt liberè, quamvis aliqua gravamina matrimoniis inferat quantùm ad secundos effectus. Et ideo non impedit matrimonium sicut, servitus.

ARTICULUS II.

Utrùm servus matrimonium contrahere possit sine consensu domini.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd servus matrimonium contrahere non possit sine consensu domini. Nullus enim potest alicui dare quod est alterius, sine consensu ipsius. Sed servus est res domini. Ergo non potest, contrahendo matrimonium, dare potestatem corporis sui uxori, sine consensu domini.

2° Saint Paul enseigne, *Coloss.*, III, 22, que l'esclave est tenu d'obéir à son maître. Or, le maître peut lui défendre de donner son consentement pour le mariage. Il ne peut donc pas contracter sans autorisation.

3° Le contrat du mariage oblige l'esclave à rendre le devoir à son épouse, et c'est même un précepte de droit divin, comme l'Apôtre le rappelle, I. *Cor.*, VII, 3. Or, il peut se faire que le maître impose à l'esclave un service quelconque dans le temps même où l'épouse exige la reddition du devoir, et il ne pourra pas exécuter cet ordre, s'il veut satisfaire son épouse. Si donc un esclave pouvoit contracter mariage sans le consentement de son maître, celui-ci se trouveroit privé, sans avoir commis aucune faute, du service auquel il a droit; et cela ne doit pas être.

4° Un maître peut vendre son esclave dans des contrées éloignées, où son épouse ne pourra pas le suivre, soit à cause de sa foiblesse physique, soit parce que sa foi seroit exposée à un péril imminent, si, par exemple, son mari étoit vendu à des infidèles, ou bien encore parce que son maître ne le lui permettra pas, si elle est elle-même esclave. Il résultera donc de là que le mariage sera dissous; et cela répugne. Un esclave ne peut donc contracter mariage sans le consentement de son maître.

5° L'obligation par laquelle un homme s'engage au service de Dieu lui est plus favorable que celle qu'il s'impose en s'assujettissant à une épouse. Or, un esclave ne peut ni entrer en religion, ni être promu aux ordres sans le consentement de son maître. Il peut donc beaucoup moins encore s'engager dans l'alliance du mariage sans cette condition.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Galat.*, III, 28 : « En Jésus-Christ, il n'y a ni esclave ni homme libre. » Les esclaves jouissent donc de la même liberté que les hommes libres pour contracter mariage dans la foi de Jésus-Christ.

La servitude est de droit positif. Or, le mariage est à la fois de droit

---

2. Præterea, servus tenetur domino suo obedire, ut dicitur *ad Coloss.*, III. Sed dominus potest ei præcipere quòd in matrimonium non consentiat. Ergo sine consensu ejus non potest matrimonium contrahere.

3. Præterea, post contractum matrimonium, servus tenetur reddere debitum uxori, etiam ex præcepto juris divini, sicut I. *ad Cor.*, VII, patet. Sed eo tempore quo uxor debitum petit, potest dominus aliquod servitium servo imponere, quod facere non poterit, si carnali copulæ vacare velit. Ergo si sine consensu domini posset servus contrahere matrimonium, privaretur dominus servitio sibi debito sine culpa; quod esse non debet.

4. Præterea, dominus potest vendere servum suum in extraneas regiones, quò uxor sua non poterit eum sequi, vel propter infirmitatem corporis, vel propter periculum fidei imminens, putà si vendatur infidelibus, vel etiam domino uxoris non permittente, si sit ancilla; et sic matrimonium dissolvetur; quod est inconveniens. Ergo non potest servus sine consensu domini matrimonium contrahere.

5. Præterea, favorabilior est obligatio qua homo divinis obsequiis se mancipat, quàm illa qua homo se uxori subjicit. Sed servus sine consensu domini non potest religionem intrare, vel ad ordines promoveri. Ergo multò minùs potest sine ejus consensu matrimonio jungi.

Sed contra, *Galat.*, III : « In Christo Jesu non est servus neque liber. » Ergo ad matrimonium contrahendum in fide Christi Jesu eadem est libertas liberis et servis.

Præterea, servitus est de jure positivo. Sed matrimonium est de jure naturali et divino.

naturel et de droit divin. Puis donc que le droit positif ne déroge ni au droit naturel ni au droit divin, il paroît qu'un esclave peut contracter mariage sans le consentement de son maître.

(Conclusion. — Dès-lors que le mariage est de droit naturel et la servitude de droit positif, l'esclave est libre de contracter mariage sans le consentement de son maître.)

Nous l'avons déjà dit, le droit positif découle du droit naturel (dont il est l'interprétation et l'application). La servitude, qui est de droit positif, ne peut donc pas déroger à ce qui est de droit naturel. Or, la nature, qui tend à conserver l'individu, tend aussi à conserver l'espèce par la génération. Par conséquent, comme l'esclave n'est pas assujetti à son maître jusqu'au point de ne pouvoir librement manger, dormir et faire les autres choses qu'exigent les besoins du corps, et sans lesquelles la nature ne sauroit se conserver, il ne lui est pas non plus assujetti de telle sorte qu'il ne puisse librement contracter mariage, même à l'insu et contre le gré de son maître (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'esclave est la propriété de son maître pour ce qui s'ajoute à la nature; mais quant à ce qui vient de la nature, tous les hommes sont égaux. En ce qui touche aux actes naturels, l'esclave peut donc, malgré son maître, donner pouvoir à un autre sur son corps, par le contrat de mariage.

2° L'esclave est tenu d'obéir à son maître dans les choses que celui-ci peut licitement lui commander. Or, si un maître n'a pas le droit de défendre à son esclave de manger et de dormir, il ne peut pas non plus lui

(1) Cette décision est conforme au droit, où nous lisons, Extra, *De conjugio servorum*, cap. *Dignum* : « Comme, selon la parole de l'Apôtre, on ne doit éloigner des sacrements ni l'homme libre ni l'esclave considérés en Jésus-Christ, on ne doit nullement prohiber les mariages entre esclaves, et s'ils sont contractés malgré l'opposition et contre la volonté des maîtres, aucune raison ne doit pour cela porter à les rompre. Toutefois le service ordinaire et obligé ne doit pas moins être rendu aux maîtres. »

Cùm ergo jus positivum non præjudicet juri naturali aut divino, videtur quòd servus absque domini consensu matrimonium contrahere possit.

(Conclusio. — Cùm matrimonium ad jus naturæ referatur, servitus autem ad jus positivum, potest servus sine domini sui consensu liberè matrimonium contrahere.)

Respondeo dicendum, quòd jus positivum, ut dictum est (art. præced., ad 3) progreditur à jure naturali. Et ideo servitus, quæ est de jure positivo, non potest præjudicare his quæ sunt de jure naturali. Sicut autem appetitus naturæ est ad conservationem individui, ita est ad conservationem speciei per generationem. Unde, sicut servus non subditur domino quin liberè possit comedere et dormire, et alia hujusmodi facere quæ ad necessitatem corporis pertinent, sine quibus natura conservari non potest; ita non subditur ei quantùm ad hoc quòd non possit liberè matrimonium contrahere, etiam domino nesciente aut contradicente.

Ad primum ergo dicendum, quòd servus est res domini quantum ad ea quæ naturalibus superadduntur, sed quantùm ad naturalia omnes sunt pares. Unde in his quæ ad actus naturales pertinent, servus potest alteri, invito domino, sui corporis potestatem per matrimonium præbere.

Ad secundum dicendum, quòd servus domino suo tenetur obedire in his quæ dominus licitè potest præcipere. Sicut autem licitè non potest dominus præcipere servo quòd non comedat vel dormiat, ita etiam nec quòd à matrimonio contrahendo abstineat. Interest enim ad legislatorem qualiter quilibet re suâ utatur; et ideo, si dominus præcipiat servo quòd non contrahat

prescrire de s'abstenir du mariage. La manière dont chacun use de sa propriété importe, en effet, au législateur. Si donc un maître défend à son esclave de contracter mariage, celui-ci n'est nullement obligé d'obéir.

3° Quand l'esclave a contracté mariage du consentement de son maître, il doit, dans le cas posé, laisser de côté le service que ce dernier lui impose, et rendre le devoir à son épouse, parce que, en donnant cette permission, le maître est censé avoir consenti à tout ce qu'exige le mariage. S'il a contracté à l'insu ou contre le gré du maître, il n'est pas tenu alors de rendre le devoir, mais il doit plutôt obéir à son maître, supposé que les deux choses ne puissent se faire en même temps. Il y a toutefois à considérer, dans ce cas, comme dans tous les actes humains, nombre de circonstances particulières, telles que le degré d'imminence du péril auquel est exposée la chasteté de l'épouse, l'empêchement apporté par la reddition du devoir à l'exécution des ordres donnés, et d'autres analogues, et après avoir mûrement examiné tout cela, on pourra décider à qui l'esclave est plutôt tenu d'obéir, si c'est à son maître ou à son épouse.

4° Dans ce cas, on doit contraindre le maître à ne pas vendre son esclave dans des conditions telles que les devoirs du mariage en deviennent plus onéreux, surtout s'il a la faculté de le vendre en tout lieu à un juste prix.

5° Celui qui entre en religion ou reçoit les ordres, s'oblige à s'occuper du service divin durant tout le temps de sa vie, au lieu que le mari n'est pas continuellement tenu à rendre le devoir à son épouse, mais aux moments convenables. Il n'y a donc pas parité. En outre, l'entrée en religion ou la réception des ordres oblige à des œuvres qui sont ajoutées aux actes naturels sur lesquels le maître a un droit. Mais le droit du maître ne s'étend pas aux actes naturels auxquels le mariage oblige. L'esclave ne pourroit donc pas faire le vœu de continence sans le consentement de son maître.

---

matrimonium, servus non tenetur domino obedire.

Ad tertium dicendum, quòd, si servus volente domino matrimonium contraxerit, tunc debet prætermittere servitium domini imperantis, et reddere debitum uxori, quia per hoc quòd dominus concessit ut matrimonium servus contraheret, intelligitur ei concessisse omnia quæ matrimonium requirit. Si autem matrimonium ignorante vel contradicente domino est contractum, non tenetur reddere debitum, sed potiùs domino obedire, si utrumque simul esse non possit. Sed tamen in his multa particularia considerari debent, sicut etiam in omnibus humanis actibus, scilicet periculum castitatis imminens uxori, et impedimentum quod ex redditione debiti servitio imperato generatur, et alia hujusmodi, quibus omnibus ritè pensatis, judicari poterit cui magis servus obedire teneatur, domino vel uxori.

Ad quartum dicendum, quòd in tali casu dicitur quòd dominus cogendus est ne servum vendat taliter quòd faciat onera matrimonii graviora, præcipuè cùm non desit facultas ubicumque servum suum vendendi justo pretio.

Ad quintum dicendum, quòd per religionem vel ordinis susceptionem aliquis obligatur divinis obequiis quantùm ad totum tempus, sed vir tenetur debitum reddere uxori, non semper, sed congruis temporibus; et ideo non est simile. Et præterea, ille qui intrat religionem vel suscipit ordinem, obligat se ad aliqua opera quæ sunt naturalibus superaddita, in quibus dominus potestatem ejus habet, et non in naturalibus ad quæ obligat se per matrimonium. Unde non posset (1) continentiam vovere sine consensu domini.

(1) Omnia exemplaria sic habent : *Unde posset continentiam vovere.* Attamen, quia in

ARTICLE III.

La servitude peut-elle naître après le mariage?

Il paroît que la servitude ne peut pas naître après le mariage, par la vente que feroit de lui-même le mari comme esclave. 1° Ce qui se fait en fraude et au préjudice d'un tiers ne doit pas être valable. Or, un mari qui se vend comme esclave, le fait quelquefois par fraude, pour se décharger des obligations du mariage, ou au moins au détriment de son épouse. Cette vente, qui a pour but de le mettre en état de servitude, ne doit donc pas être valide.

2° Deux choses favorables ont l'avantage sur une troisième qui ne l'est pas. Or, le mariage et la liberté sont des choses favorables, et ils sont opposés à la servitude, que le droit ne considère pas comme telle. La servitude qui naît ainsi durant le mariage doit donc être absolument abolie.

3° On considère comme égaux le mari et l'épouse, en ce qui concerne le mariage. Or, l'épouse ne peut pas se donner comme esclave contre la volonté de son mari. Le mari ne le peut donc pas non plus contre la volonté de son épouse.

4° Ce qui, dans l'ordre naturel, empêche la production d'une chose, a pareillement la vertu de la détruire lorsqu'elle est produite. Or, quand l'homme est dans la condition de servitude à l'insu de la femme avec laquelle il contracte, cette circonstance empêche l'acte du mariage avant qu'il ne soit effectué. Si donc elle pouvoit naître après le mariage, elle le détruiroit; ce qui répugne.

Mais, au contraire, chacun peut donner à autrui ce qui est à soi. Or, l'homme s'appartient à lui-même, puisque nous le supposons libre. Il peut donc céder son droit à un autre.

ARTICULUS III.

Utrùm servitus matrimonio possit supervenire.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd servitus matrimonio non possit supervenire, ut vir se alteri in servum vendat. Quia quod in fraudem et præjudicium alterius factum est, ratum esse non debet. Sed vir qui se in servum vendit, facit hoc quandoque in fraudem matrimonii, et ad minus in detrimentum uxoris. Ergo non debet valere talis venditio ad servitutem inducendam.

2. Præterea, duo favorabilia præjudicant uni non favorabili. Sed matrimonium et libertas sunt favorabilia, et repugnant servituti, quæ non est favorabilis in jure. Ergo servitus talis in matrimonio debet penitus annullari.

3. Præterea, in matrimonio vir et uxor ad paria judicantur. Sed uxor non potest se in ancillam dare nolente marito. Ergo nec vir nolente uxore.

4. Præterea, illud quod impedit rei generationem in naturalibus, destruit etiam rem generatam. Sed servitus viri, nesciente uxore, impedit matrimonii actum antequam fiat. Ergo, si posset matrimonio supervenire, destrueret matrimonium; quod est inconveniens.

Sed contra, quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed vir est sui juris, cùm sit liber. Ergo potest dare jus suum alteri.

argumento de professione religiosa agitur, quæ servis sine consensu dominorum non permittitur, ut patet ex *Decretis*, dist. 54, cap. *Nullus*, ex Leone Papa; cap. *Nulli*, ex concilio Triburiensi, etc., negationem addendam esse videtur. Quòd si antiquam lectionem retinere

Un esclave peut prendre une épouse contre le gré de son maître; nous venons de le voir. Pour la même raison donc, le mari peut s'assujettir à un maître contre la volonté de son épouse.

(CONCLUSION. — Puisque le mari n'est assujetti à son épouse que pour les choses qui tiennent à l'acte naturel du mariage, il peut se donner comme esclave sans le consentement de son épouse.)

Le mari n'est assujetti à son épouse que pour les choses qui tiennent à l'acte naturel du mariage. Sous ce rapport, ils sont égaux, et l'assujettissement résultant de la servitude ne s'étend pas à cela. Le mari peut, par conséquent, se donner comme esclave sans le consentement de son épouse. Le mariage n'est cependant pas dissous pour cela, puisque aucun empêchement surgissant après le contrat, ne peut le rompre.

Je réponds aux arguments : 1° La fraude peut bien nuire à celui qui la commet, mais elle ne sauroit porter préjudice à un autre. Si donc un mari se donne comme esclave par fraude, afin de se soustraire aux obligations qu'il a contractées envers son épouse, il en supporte lui-même le dommage, en perdant l'inestimable bien de la liberté; mais il ne peut résulter de là pour l'épouse aucun préjudice, comme s'il n'étoit plus tenu de lui rendre le devoir lorsqu'elle l'exigera, et de faire tout ce que demande le mariage; car les ordres de son maître ne suffisent pas pour le détourner de remplir ces obligations.

2° L'opposition qui existe entre la servitude et le mariage est de telle nature, que c'est le mariage qui porte préjudice à la servitude, puisque l'esclave est tenu de rendre le devoir à son épouse, même contre la volonté de son maître.

3° Quoique le mari et l'épouse soient considérés comme égaux dans l'acte conjugal, ainsi que dans les choses qui tiennent à la nature, et aux-

---

Præterea, servus potest nolente domino uxorem ducere, ut dictum est (art. præced.). Ergo, eadem ratione, vir potest domino se subjicere nolente uxore.

(CONCLUSIO. — Vir cùm subjiciatur uxori in his tantùm quæ ad actum naturæ spectant, potest alteri se dare in servum absque suæ uxoris consensu.)

Respondeo dicendum, quòd vir subditur uxori solùm in his quæ ad actum naturæ pertinent, in quibus sunt æquales, ad quæ servitutis subjectio se non extendit; et ideo vir nolente uxore, potest se alteri in servum dare. Non tamen ex hoc matrimonium dissolvetur, quia nullum impedimentum matrimonii superveniens potest dissolvere ipsum, ut dictum est (qu. 50, art. 1, ad 7).

Ad primum ergo dicendum, quòd fraus benè potest nocere ei qui fraudem facit, sed non potest alteri præjudicium generare. Et ideo, si vir in fraudem uxoris se alteri det in servum, ipse damnum reportat, inæstimabile bonum libertatis amittens. Sed uxori nullum potest ex hoc præjudicium generari, quin teneatur reddere debitum petenti, et ad omnia quæ matrimonium requirit; non enim potest ab his retrahi domini sui præcepto.

Ad secundum dicendum, quòd quantùm ad hoc quòd servitus matrimonio repugnat, matrimonium servituti præjudicat, quia tunc servus tenetur uxori debitum reddere, etiam nolente domino.

Ad tertium dicendum, quòd, quamvis in actu matrimoniali, et in his quæ ad naturam spec-

placeat, tunc de simplici continentia intelligenda est, quæ domini obsequio non præjudicat. Sed minùs congruit, saltem judicio nostro, rerum quæ tractantur ordini et naturæ.

quelles ne s'étend pas la condition de la servitude, cependant, pour ce qui est du gouvernement domestique et pour tout ce qui s'ajoute à la nature, le mari est le chef de l'épouse, et il doit la corriger ; mais la réciproque n'est pas vraie. L'épouse ne peut donc s'engager dans l'esclavage malgré son mari.

4° Cette raison est prise dans l'ordre des êtres corruptibles, et toutefois, même dans cet ordre, beaucoup de choses empêchent la production d'un être, qui ne suffisent plus pour le détruire, lorqu'il est une fois produit. Mais quand il s'agit des êtres perpétuels, il peut bien se rencontrer un empêchement qui s'oppose à ce qu'un être commence d'exister, mais il n'a pas la vertu de lui retirer l'existence : nous en avons une preuve dans l'ame raisonnable (1). Il en est de même pour le mariage, qui est un lien perpétuel, tant que dure la vie présente.

ARTICLE IV.

Les enfants doivent-ils suivre la condition du père?

Il paroît que les enfants doivent suivre la condition du père. 1° La dénomination d'un produit se tire du plus noble de ses principes. Or, dans la génération, le père est supérieur à la mère. Donc, etc.

2° L'être d'une chose dépend plus de sa forme que de sa matière. Or, Aristote observe, *De Animalib.*, XVI, que c'est le père qui donne la forme dans la génération, et que la mère donne la matière. L'enfant doit donc suivre le père plutôt que la mère.

3° Un être doit suivre de préférence celui auquel il ressemble le plus. Or,

(1) L'ame raisonnable étant produite par voie de création, les causes secondaires ne peuvent en empêcher la production qu'indirectement, c'est-à-dire, en s'opposant à la génération du corps pour lequel Dieu l'auroit tirée du néant. Mais dès qu'elle a l'existence, aucun être créé ne peut l'en priver, parce que, de sa nature, elle est immortelle ou perpétuelle. Tout ce que peuvent sur elles les causes secondaires, c'est de modifier les conditions de son existence, en la séparant du corps auquel elle doit être naturellement unie; encore cet effet n'est-il qu'indirect et amené par contre-coup.

---

tant, ad paria vir et uxor judicentur, ad quæ conditio servitutis se non extendit, tamen quantùm ad dispensationem domûs, et ad alia hujusmodi superaddita, vir est caput uxoris, et debet corrigere eam, non autem è converso. Et ideo uxor non potest se dare in ancillam nolente viro.

Ad quartum dicendum, quòd ratio illa procedit de rebus corruptibilibus, in quibus etiam multa impediunt generationem, quæ non sufficiunt ad destruendum rem generatam. Sed in rebus perpetuis potest impedimentum præstari, ne res talis esse incipiat, non autem ut esse desistat, sicut patet de anima rationali. Et similiter etiam est de matrimonio, quod est perpetuum vinculum, præsenti vitâ manente.

ARTICULUS IV.

Utrùm filii debeant sequi conditionem patris.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd filii debeant sequi conditionem patris. Quia denominatio fit à digniori. Sed pater in generatione est dignior quàm mater. Ergo, etc.

2. Præterea, esse rei magis dependet à forma quàm à materia. Sed, in generatione, pater dat formam, et mater materiam, ut dicitur XVI. *De animalibus* (vel *De generat. animalium*, lib. II, cap. 4). Ergo debet magis sequi proles patrem quàm matrem.

3. Præterea, illud præcipuè debet aliquid

le fils ressemble plus au père, et la fille plus à la mère. Le fils au moins doit donc suivre le père, et la fille suivra la mère.

4° La sainte Ecriture n'établit pas les généalogies par les femmes, mais par les hommes. L'enfant doit donc suivre le père plutôt que la mère.

Mais, au contraire, si l'on sème dans le terrain d'autrui, les fruits appartiennent au propriétaire du fonds. Or, voilà ce qui arrive dans la génération. Donc, etc.

Nous voyons que les animaux produits par le croisement d'espèces diverses suivent plutôt la mère que le père. Ainsi, un mulet né d'une jument et d'un âne, ressemble beaucoup plus à la jument que celui qui naît d'une ânesse et d'un cheval. Il doit donc en être de même pour les hommes.

(Conclusion. — Puisque la condition de la servitude affecte la substance corporelle, qui vient de la mère, il est raisonnable que l'enfant suive sa mère plutôt que son père dans la condition de la servitude et de la liberté; bien que, dans certains pays qui ne sont pas sous l'empire du droit civil, l'enfant suive la condition la moins favorable.)

C'est un axiôme du droit civil, que le fruit suit le ventre. Cela est raisonnable; car l'enfant reçoit du père son complément formel, mais c'est la mère qui lui donne la substance de son corps. Or, la condition de la servitude affecte le corps, puisque, dans ses actes, l'esclave est comme l'instrument du maître. L'enfant suit donc la mère dans la liberté et l'état de servitude, mais en ce qui touche à la dignité, qui a pour principe la forme de l'être, il suit le père : par exemple, dans les honneurs, les charges, les héritages et tous les avantages analogues. Le droit canon et la loi mosaïque sont d'accord sur ce point avec le droit civil (1). Cependant, dans quelques contrées qui ne sont pas régies par le

(1) On trouve ceci dans le droit canon, *Decret.*, causa XXXII, qu. 4, cap. *Liberi*, ex Isidoro, *Etymol.*, IX, 5 : « Les enfants libres sont issus du mariage de personnes libres. Quant

---

sequi, cui magis assimilatur. Sed filius plus assimilatur patri quàm matri, sicut et filia plus matri. Ergo ad minus filius plus debet sequi patrem, et filia matrem.

4. Præterea, in sacra Scriptura non computatur genealogia per mulieres, sed per viros. Ergo proles magis sequitur patrem quàm matrem.

Sed contra ; si quis seminat in terra aliena, fructus sunt ejus cujus est terra. Sed venter mulieris respectu seminis viri, est sicut terra respectu sementis. Ergo, etc.

Præterea, in aliis animalibus quæ ex diversis speciebus nascuntur, hoc videmus, quòd partus magis sequitur matrem quàm patrem. Unde muli qui nascuntur ex equa et asino, magis assimilantur equabus, quàm illi qui nascuntur ex asina et equo. Ergo similiter debet esse in hominibus.

(Conclusio. — Cùm ex parte substantiæ corporalis, quæ à matre trahitur, servitutis conditio attendatur, rationabiliter proles matrem potiùs sequitur in libertatis et servitutis conditione quàm patrem; quanquam in quibusdam terris, quæ jure civili non reguntur, partus deteriorem sequatur conditionem.)

Respondeo dicendum, quòd, secundùm leges civiles, partus sequitur ventrem; et hoc rationabiliter, quia proles habet à patre complementum formale, sed à matre substantiam corporis. Servitus autem corporalis conditio est, cùm servus sit quasi instrumentum domini in operando. Et ideo proles in libertate et servitute sequitur matrem; sed in his quæ pertinent ad dignitatem, quæ est ex forma rei, sequitur patrem, sicut in honoribus et municipiis, et hæreditate, et aliis hujusmodi. Et huic etiam concordant canones et lex Moysi, ut patet *Exod.*, XXI. In quibusdam tamen terris quæ jure civili

droit civil, l'enfant suit la condition la moins favorable, en sorte que, si le père est esclave, les enfants le sont aussi, bien que la mère soit libre : il n'en est pas ainsi, toutefois, quand, après le mariage, le père se livre comme esclave contre le gré de son épouse, ou que la mère fait de même malgré son mari. S'ils sont l'un et l'autre de condition servile, et qu'ils appartiennent à divers maîtres, ceux-ci partagent les enfants, lorsqu'il y en a plusieurs, ou bien, s'il n'y en a qu'un seul, un des maîtres paie à l'autre une indemnité, et prend l'enfant à son service exclusif. Il n'est pourtant pas croyable que cette coutume puisse être aussi raisonnable que celle qui repose sur le sentiment et les longues réflexions d'un grand nombre de sages. Nous voyons, du reste, que, même dans l'ordre naturel, la chose reçue est dans le sujet qui la reçoit suivant le mode d'existence de celui-ci, et non suivant le mode d'existence de celui qui la donne. Il est donc raisonnable que ce que la femme reçoit dans la génération, soit réduit à sa condition.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique le père soit un principe plus noble que la mère ; c'est cependant la mère qui donne la substance corporelle, sur laquelle tombe directement la condition de la servitude.

2° En ce qui touche à la nature de l'espèce, le fils ressemble plus au père qu'à la mère. Mais en ce qui tient aux conditions matérielles, il doit ressembler plus à la mère qu'au père ; car chaque être tire de sa forme son être spécifique, mais ses conditions matérielles lui viennent de sa matière.

à ceux qui sont nés d'un homme libre et d'une esclave, ils sont de condition servile ; car l'enfant suit toujours la condition la moins favorable, de même que ceux qui sont nés d'un mariage illégitime suivent plutôt leur mère que leur père. » Il est encore dit, *Decretalib.* tit. *de natis ex libero ventre*, cap. *Indecens* : « Nous croyons qu'il ne convient pas que les enfants nés d'une femme affranchie ou libre soient réduits en servitude. » Voici le texte de l'*Exode* indiqué par saint Thomas, XXI, 2 : « Si vous avez acheté un esclave hébreu, il vous servira pendant six années, et la septième il sortira libre sans rien donner..... S'il a une épouse, elle sortira avec lui. Si c'est son maître qui lui a donné une épouse, et que celle-ci ait mis au monde des fils et des filles, la femme et ses enfants appartiendront à son maître ; pour lui il sortira avec ses vêtements. »

---

non reguntur, partus sequitur deteriorem conditionem, ut si pater sit servus, quamvis mater sit libera, erunt filii servi ; non tamen si post peractum matrimonium pater se in servum dedit nolente uxore, et similiter si sit è converso. Si autem uterque sit servilis conditionis, et pertineant ad diversos dominos, tunc dividunt filios, si plures sint, vel si unus tantùm, unus alteri recompensabit de pretio, et accipiet prolem natam in sui servitium. Tamen non est credibile quòd talis consuetudo possit esse ita rationabilis, sicut illud quod multorum sapientum diuturno consilio determinatum est. Hoc etiam in naturalibus invenitur, quòd « receptum est in recipiente per modum recipientis, et non per modum dantis. » Et ideo rationabile est quòd semen receptum in muliere ad conditionem ipsius trahatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis pater sit dignius principium matre, tamen mater dat substantiam corporalem, ex parte cujus attenditur conditio servitutis.

Ad secundum dicendum, quòd, in his quæ ad rationem speciei pertinent, magis assimilatur filius patri quàm matri. Sed in materialibus conditionibus, magis debet assimilari matri quàm patri, quia res habet à forma *esse* specificum, sed conditiones materiales habet à materia.

3° Le fils ressemble à son père par sa forme, et cette forme est pour lui, aussi bien que pour son père, le complément de son être. L'argument est donc en dehors de la question.

4° Dans les généalogies de la sainte Ecriture, et suivant la coutume générale, les enfants tirent leur nom du père plutôt que de la mère, parce que le fils reçoit plus d'honneur de son père que de sa mère ; mais pour ce qui est de la servitude, les enfants suivent de préférence leur mère.

QUESTION LIII.

De l'empêchement du vœu et de l'ordre.

Passons aux deux empêchements du vœu et de l'ordre.

Nous avons à répondre à quatre questions : 1° Le vœu simple annule-t-il le mariage? 2° Le vœu solennel a-t-il cette vertu? 3° L'ordre est-il un empêchement de mariage? 4° Peut-on recevoir les ordres sacrés après le mariage?

ARTICLE I.

L'obligation attachée au vœu simple doit-elle annuler le mariage contracté?

Il paroît que l'obligation attachée au vœu simple doit annuler le mariage contracté. 1° Un lien plus fort préjudicie à un lien plus foible. Or, le lien du vœu est plus fort que celui du mariage; car le mariage n'en-

---

Ad tertium dicendum, quòd filius assimilatur patri ratione formæ, quam habet in sui complemento, sicut et pater. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quòd, quia honor filii magis est ex patre quàm ex matre, ideo in genealogiis, in Scripturis, et secundùm communem consuetudinem, magis nominantur filii à patre quàm à matre; tamen in his quæ ad servitutem spectant, magis matrem sequuntur.

QUÆSTIO LIII.

De impedimento voti et ordinis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimento voti et ordinis.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm votum simplex matrimonium dirimat. 2° Utrùm votum solemne. 3° Utrùm ordo matrimonium impediat. 4° Utrùm aliquis post matrimonium sacrum ordinem suscipere possit.

ARTICULUS I.

Utrùm per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat. Fortius enim vinculum debiliori præjudicat. Sed vinculum voti est fortius quàm vinculum matrimonii, quia

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2.

gage qu'envers l'homme, au lieu que le vœu oblige envers Dieu. Le lien du vœu préjudicie donc au lien du mariage.

2° Les préceptes divins ne sont pas inférieurs aux préceptes ecclésiastiques. Or, certains préceptes ecclésiatiques imposent une obligation tellement grave, que le mariage est annulé, quand on le contracte contrairement à ces lois ; et c'est ce qui arrive pour ceux qui se marient dans un degré de consanguinité prohibé par l'Eglise. Puis donc que la loi divine commande d'observer les vœux, il paroît que si quelqu'un contracte au mépris du vœu qu'il a fait, ce mariage doit être rompu.

3° Tout homme engagé dans le mariage peut en user sans pécher. Or, quiconque a fait le vœu simple de chasteté, ne peut jamais user du mariage sans pécher. Le vœu simple dirime donc le mariage. La mineure se prouve ainsi. Il est certain qu'une personne qui se marie après avoir fait le vœu simple de chasteté pèche mortellement ; car saint Augustin dit, *De bono viduit.*, cap. 8 : « Les personnes qui ont fait vœu de virginité encourent la damnation, non-seulement quand elles se marient, mais même quand elles le veulent faire. » Or, l'usage du mariage est la seule chose qui fait que le contrat est opposé au vœu de chasteté. Si ce vœu existe, le premier acte de cette nature est donc un péché mortel, et, pour la même raison, il en est ainsi de tous les autres, puisque un premier péché ne peut excuser les péchés subséquents.

4° L'homme et la femme doivent être égaux dans le mariage, surtout en ce qui en concerne l'usage. Or, celui des deux qui fait vœu de chasteté, ne peut jamais sans pécher demander le devoir ; car cela est manifestement contraire au vœu par lequel il s'est obligé à garder la chasteté. Il ne peut donc pas non plus le rendre sans pécher.

Mais Alexandre III dit, au contraire, Extra, *De his qui vovent*, cap.

---

hoc fit homini, illud autem Deo. Ergo vinculum voti præjudicat vinculo matrimonii.

2. Præterea, præceptum Dei non est minus quàm præceptum Ecclesiæ. Sed præceptum Ecclesiæ adeo obligat, quòd si contra ipsum matrimonium contrahatur, dirimitur, sicut patet de illis qui contrahunt in aliquo gradu consanguinitatis ab Ecclesia prohibito. Ergo, cùm servare votum sit præceptum divinum, videtur quòd si quis contra votum matrimonium contrahit, ex hoc matrimonium sit dirimendum.

3. Præterea, in matrimonio potest homo uti carnali copulâ sine peccato. Sed ille qui facit votum simplex castitatis, nunquam potest carnaliter uxori commisceri sine peccato. Ergo votum simplex matrimonium dirimit. Probatio mediæ. Constat quòd ille qui post votum simplex continentiæ, matrimonium contrahit, peccat mortaliter, quia, secundùm Hieronymum (2), « virginitatem voventibus non solùm nubere, sed velle nubere damnabile est. » Sed contractus matrimonii non est contra votum continentiæ, nisi ratione carnalis copulæ. Ergo quando primò carnaliter commiscetur uxori, mortaliter peccat, et, eadem ratione, omnibus aliis vicibus, quia peccatum primò commissum non potest excusare peccata sequentia.

4. Præterea, vir et mulier in matrimonio debent esse pares, præcipuè quantùm ad carnalem copulam. Sed ille qui votum simplex continentiæ facit, nunquam potest petere debitum sine peccato, quia hoc est manifestè contra votum continentiæ, ad quam ex voto tenetur. Ergo nec reddere potest sine peccato.

Sed contra est, quod Alexander Papa dicit,

(2) Ex Augustino sumitur, lib. *De bono viduitatis*, cap. 8.

Consuluit : « Le vœu simple empêche de contracter mariage, mais il n'annule pas le mariage contracté. »

(CONCLUSION. — Le vœu simple n'est qu'un empêchement prohibitif du mariage, et il ne le détruit pas une fois qu'il est contracté.)

Une chose cesse d'être la propriété de quelqu'un par là même qu'elle passe sous le domaine d'un autre. Or, une simple promesse ne fait pas encore passer la chose sous le domaine de celui à qui on la promet, et, par conséquent, le fait seul de la promesse ne dépouille pas le possesseur de son droit de propriété. Puis donc que le vœu simple n'est qu'une simple promesse que l'homme fait à Dieu de son propre corps, pour garder la chasteté, il continue, même après ce vœu, d'être le maître de son corps. Il peut donc le donner à un autre, c'est-à-dire à une épouse, et c'est en ce don que consiste le sacrement du mariage, qui est indissoluble. Dès-lors, quoique le vœu simple empêche de contracter mariage, parce que celui qui s'engage par ce contrat après le vœu simple de chasteté, commet un péché, cependant, comme c'est un vrai contrat, cet empêchement n'a pas la vertu de l'annuler.

Je réponds aux arguments : 1° Si l'on considère à qui le vœu est fait et à quoi il oblige, il est vrai que, sous ce rapport, le lien du vœu est plus fort que celui du mariage; car, par le mariage, l'homme s'oblige envers son épouse à la reddition du devoir, mais, par le vœu, il s'oblige envers Dieu à vivre dans la continence. Toutefois, en s'arrêtant à la manière dont se forme l'obligation, on voit que le lien du mariage est plus fort que celui du vœu simple, parce que le mariage fait actuellement passer le mari au pouvoir de l'épouse, au lieu que le vœu simple, nous l'avons dit, n'est pas la tradition actuelle de son corps. Or, la condition du possesseur est toujours la meilleure. Pour ce qui est de l'obligation, le vœu simple la produit de la même manière que les fiançailles, et c'est pour

---

quòd « votum simplex impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum. »

(CONCLUSIO. — Simplex votum, etsi dirimat matrimonium contrahendum, contractum tamen nullatenus tollit.)

Respondeo dicendum, quòd per hoc res aliqua desinit esse in potestate alicujus, per quod transit in dominium alterius. Promissio autem alicujus rei non transfert eam in dominium ejus cui promittitur; et ideo non ex hoc ipso quòd aliquis rem promittit aliquam, desinit res illa esse in potestate suà. Cùm ergo in voto simplici non sit nisi simplex promissio proprii corporis, ad continentiam Deo servandam, facta, post votum simplex adhuc remanet homo dominus sui corporis. Et ideo potest ipsum alteri dare, scilicet uxori; in qua datione sacramentum matrimonii consistit, quod indissolubile est. Et propter hoc votum simplex, quamvis impediat matrimonium contrahendum, quia peccat contrahens matrimonium post votum simplex continentiæ, tamen, quia verus contractus est, non potest matrimonium per hoc dirimi.

Ad primum ergo dicendum, quòd votum est fortius vinculum quàm matrimonium, quantùm ad id cui fit et ad quod obligat, quia per matrimonium obligatur homo uxori ad redditionem debiti, sed per votum, Deo, ad continentiam. Tamen, quantùm ad modum ligandi, matrimonium est fortius vinculum quàm votum simplex, quia per matrimonium traditur actualiter vir in potestatem uxoris, non autem per votum simplex, ut dictum est. Potior autem est semper conditio possidentis. Sed quantùm ad hoc, simili modo obligat votum simplex sicut sponsalia;

cela qu'on doit annuler ce dernier contrat, quand le vœu simple existe.

2° Le précepte qui prohibe le mariage entre parents n'a pas la vertu d'empêcher la validité du contrat parce qu'il est un précepte divin ou ecclésiastique, mais bien parce qu'il rend le corps de la parente inapte à passer au pouvoir de son parent. Or, le précepte qui prohibe le mariage après le vœu simple de chasteté, ne produit pas le même effet, comme nous l'avons prouvé. L'argument n'est donc pas concluant, puisqu'il donne pour une cause ce qui n'en est pas une.

3° Toute personne qui, après avoir fait le vœu simple de chasteté, contracte par des paroles dites au présent, ne peut user du mariage sans pécher mortellement, parce que, tant que le mariage n'est pas consommé, elle conserve la faculté d'accomplir son vœu. Mais une fois que le mariage est consommé, il lui est illicite de ne pas rendre le devoir lorsque l'autre partie l'exige, bien que ce soit par sa faute. On voit donc, et cela résulte de ce que nous avons dit, que l'obligation du vœu ne s'étend pas jusque-là. Cette personne, toutefois, doit réparer par la pénitence l'inobservation de son vœu.

4° Celui qui a fait le vœu de chasteté est obligé, même après avoir contracté mariage, de l'observer en tout ce qui ne lui est pas impossible, et, par conséquent, si son épouse vient à mourir, il est tenu de vivre dans une continence parfaite. Comme le lien du mariage ne lui impose pas l'obligation de demander le devoir, il ne peut le faire sans pécher, quoi qu'il puisse sans pécher le rendre à son épouse qui le demande, après qu'il s'y est obligé en consommant précédemment le mariage. Cela s'entend soit que l'épouse demande expressément, soit qu'elle le fasse interprétativement; ce qui a lieu quand la pudeur la retient, et que le mari entrevoit sa volonté; car alors il peut sans pécher se rendre à son désir, surtout s'il

---

unde propter votum simplex sunt sponsalia dirimenda.

Ad secundum dicendum, quòd præceptum prohibens matrimonium inter consanguineos, non habet, in quantum est præceptum Dei vel Ecclesiæ, quòd dirimat matrimonium contrahendum, sed in quantum facit quòd consanguineæ corpus non possit transire in potestatem consanguinei. Hoc autem non facit præceptum prohibens matrimonium post votum simplex, ut ex dictis patet. Et ideo ratio non sequitur; ponitur enim pro causa quod non est causa.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui contrahit matrimonium per verba de præsenti post votum simplex, non potest cognoscere uxorem suam sine peccato mortali, quia adhuc restat ipsi facultas implendi votum continentiæ, ante matrimonium consummatum. Sed postquam matrimonium consummatum est, est ei jam factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, tamen ex culpa sua; et ideo ad hoc obligatio voti non se extendit, ut ex prædictis patet, tamen debet per lamentum pœnitentiæ recompensare pro continentia non servata.

Ad quartum dicendum, quòd quantùm ad ea in quibus non est factus impotens votum continentiæ servare, adhuc post contractum matrimonium obligatur ad servandum, propter quod, mortuâ uxore, tenetur totaliter continere. Et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideo non potest petere debitum sine peccato; quamvis possit sine peccato reddere debitum exigenti, postquam obligatus est ad hoc per carnalem copulam præcedentem. Hoc autem intelligendum est, sive mulier expressè petat, sive interpretativè, ut quando mulier verecunda est, et vir [illegible] voluntatem de redditione debiti; tunc enim [illegible]

craint pour sa chasteté. Il ne faut pas objecter que les époux sont égaux en ce qui regarde l'acte du mariage; car chacun peut renoncer à ce qui lui appartient. Quelques auteurs cependant prétendent qu'il peut aussi bien demander que rendre, pour que le mariage ne devienne pas trop onéreux à l'épouse, qui seroit forcée de toujours exiger. Mais, si l'on y fait bien attention, cela n'est autre chose qu'exiger interprétativement.

ARTICLE II.

Le vœu solennel annule-t-il le mariage contracté?

Il paroît que le vœu solennel n'annule pas non plus le mariage contracté. 1° Il est dit dans le Droit : « Devant Dieu, le vœu simple n'oblige pas moins que le vœu solennel. » Or, la validité et la nullité du mariage dépendent de l'acceptation de Dieu. Puis donc que le vœu simple n'annule pas le mariage, le vœu solennel ne peut pas non plus l'annuler.

2° La solennité n'ajoute pas au vœu autant de force que le serment. Or, le vœu simple, même lorsqu'il est confirmé par un serment, n'annule pas le mariage contracté. Le vœu solennel ne l'annule donc pas non plus.

3° Le vœu simple n'a rien que le vœu solennel ne puisse avoir; car le vœu simple pourroit occasionner un scandale, puisqu'il peut être public aussi bien que le vœu solennel; de plus, l'Eglise pourroit et devroit statuer, pour prévenir un grand nombre de péchés, que le vœu simple annule le mariage contracté. Si donc le vœu simple n'annule pas le mariage, le vœu solennel ne doit pas non plus l'annuler, et pour la même raison.

Mais, au contraire, celui qui fait le vœu solennel, contracte avec Dieu un mariage spirituel qui est beaucoup plus noble que le mariage corporel.

---

peccato reddere potest, et præcipuè si ei timet de periculo castitatis. Nec obstat quòd sunt pares in matrimonii actu, quia quilibet potest hoc quod suum est abrenuntiare. Quidam tamen dicunt quòd potest et petere et reddere, ne nimis onerosum reddatur matrimonium uxori semper exigenti. Sed, si rectè inspiciatur, hoc est exigere interpretativè.

ARTICULUS II.

Utrùm votum solemne dirimat matrimonium jam contractum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd nec votum solemne dirimat matrimonium jam contractum. Quia, sicut Decretalis dicit (Cœlestini III, cap. *Rursus*, Extra, *Qui voventes matrimonium contrahere possint*), « apud Deum non minùs obligat votum simplex quàm solemne. » Sed matrimonium acceptatione divinâ stat et dirimitur. Ergo, cùm votum simplex non dirimat matrimonium, nec votum solemne dirimere poterit.

2. Præterea, votum solemne non addit ita validum robur supra votum simplex, sicut juramentum. Sed votum simplex, etiam juramento superveniente, non dirimit matrimonium contractum. Ergo nec votum solemne.

3. Præterea, votum solemne nihil habet quod non possit votum simplex habere, quia votum simplex posset habere scandalum, cùm possit esse in publico, sicut et solemne; similiter et Ecclesia posset et deberet statuere quòd votum simplex dirimat matrimonium contractum, ut multa peccata vitarentur. Ergo qua ratione votum simplex non dirimit matrimonium, nec votum solemne dirimere debet.

Sed contra est, quòd ille qui facit votum solemne, contrahit matrimonium spirituale cum

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2.

Or, un premier mariage corporel annule celui qui est ensuite contracté. Le vœu solennel produit donc le même effet.

On peut encore prouver la même chose par de nombreuses autorités, qui sont citées dans le livre des *Sentences* (1).

(CONCLUSION. — Dès-lors qu'en faisant le vœu solennel, l'homme a perdu le pouvoir qu'il avoit sur son propre corps, puisqu'il l'a donné à

(1) Nous donnons en entier ce passage de Pierre Lombard, IV, *Sent.*, dist. 38, § 2 : « Ceux qui ont fait le vœu solennel, ne peuvent aucunement contracter mariage, et ils sont coupables, non-seulement s'ils se marient, mais même s'ils le veulent faire. Aussi saint Augustin dit: *De bono viduit.*, cap. 8 : « Ceux qui gardent la chasteté dans le lien du mariage n'ont pas à craindre la damnation ; mais la continence de la viduité et de la virginité lui est bien supérieure en excellence, et quiconque l'a désirée, choisie et offerte à Dieu par un vœu, mérite la damnation s'il a la volonté de se marier, lors même qu'il ne le fait pas; car ceux qui ont fait vœu de virginité ou de viduité encourent la damnation, non-seulement quand ils se marient, mais même quand ils le veulent faire. L'Apôtre nous le fait voir, quand il écrit à Timothée, I, *Tim.*, V, 11 : « Evitez les trop jeunes veuves; car ayant vécu dans la mollesse, elles veulent se marier en Jésus-Christ, » c'est-à-dire, ayant passé leur vie dans les délices après avoir fait vœu de continence, elles veulent se marier en Jésus-Christ, comme si ce n'étoit pas alors un péché. Il montre quel est ce péché, en ajoutant : « Elles s'engagent dans la damnation. » Pourquoi ? « Parce que, dit-il, elles ont violé la foi qu'elles lui avoient auparavant jurée, » bien qu'elles ne se soient pas mariées, mais par cela seul qu'elles ont voulu le faire, en sorte que leur volonté, qui s'est écartée de leur première résolution, paroît condamnée, qu'elles se soient engagées ou non dans le mariage. La fraude de leur dessein est en effet condamnée, elles-mêmes sont condamnées, parce qu'elles ont violé la foi qu'elles ont auparavant juré en promettant la continence, c'est-à-dire leur vœu, ou bien parce que, en violant leur vœu, elles ont manqué à la fidélité qu'elles avoient jurée dans leur baptême. Si elles encourent la damnation pour avoir la volonté de se marier, il est certain que si elles en viennent à l'exécution de leur dessein, on doit considérer cet acte comme nul, et les forcer de revenir à leur premier dessein. » — Saint Grégoire dit aussi, *Ad Bonif.* : « Quant aux veuves au sujet desquelles vous nous avez consulté, et qui renoncent à leur résolution de vivre dans la viduité, nous croyons que vous avez appris de saint Paul que, si elles ne se convertissent pas, elles ont été autrefois condamnées. Nous aussi, en vertu de notre autorité apostolique, nous pensons qu'elles doivent être condamnées et retranchées de la communion des fidèles, et qu'il faut leur interdire l'entrée de l'église jusqu'à ce qu'elles se soumettent à leurs évêques, et qu'elles reviennent de force ou de gré au bien qu'elles avoient commencé de pratiquer. Pour les vierges non voilées, nous avons le décret suivant de notre prédécesseur le pape Innocent : « Si celles qui n'ont pas encore reçu le voile sacré, et qui ont cependant toujours feint de persévérer dans leur dessein de garder la virginité, se marient néanmoins à quelque âge que ce soit, bien qu'elles n'aient pas été voilées, elles doivent faire pénitence, parce que le Seigneur avoit reçu leur promesse. Car si un contrat passé de bonne foi entre les hommes n'est jamais rompu, combien plus cet engagement contracté envers Dieu ne pourra-t-il pas être violé sans attirer sa vengeance? » Il est dit encore : « Si l'on punit ainsi, en leur imposant une pénitence publique, et en les excluant de l'assemblée des fidèles, jusqu'à ce qu'elles aient donné satisfaction, les vierges non voilées, combien plus les veuves, qui sont d'un âge plus avancé et plus capables de réflexion, et qui, après avoir pris l'habit religieux, ont apostasié et sont revenues à leur vomissement, ne doivent-elles pas être éloignées de l'église et exclues des saintes assemblées par nous et tous les fidèles, et même mises en prison jusqu'à ce qu'elles aient satisfait? » Cela prouve que les vierges ou les veuves engagées par le vœu de continence, ne peuvent aucunement entrer dans le mariage, qu'elles soient voilées ou non ; ce qui doit s'entendre de toutes celles qui ont fait le vœu de continence; car ce qui étoit licite avant le vœu est illicite

---

Deo, quod est multò dignius quàm materiale matrimonium. Sed materiale matrimonium priùs contractum, dirimit matrimonium post contractum. Ergo et votum solemne.

Præterea, hoc idem etiam probari potest per multas auctoritates, quæ ponuntur in littera.

(CONCLUSIO.—Cùm per votum solemne homo sui corporis potestatem amiserit, Deo se ad per-

Dieu, avec la volonté de garder perpétuellement la continence, de sa natreu le vœu solennel n'empêche pas seulement de contracter mariage, mais il annule le mariage contracté.)

Tous les théologiens admettent que le vœu solennel, qui empêche de contracter mariage, annule aussi le mariage contracté. Quelques-uns donnent pour cause le scandale qui résulte d'un tel mariage. Mais cette raison n'a aucune valeur, parce que le scandale peut venir aussi du vœu simple, qui est quelquefois public d'une manière ou d'une autre. De plus, l'indissolubilité du mariage est ce qui rend vrai cet état de vie, et le scandale ne suffit pas pour y faire renoncer. D'autres disent donc que cet empêchement tient sa vertu de la loi ecclésiastique. Mais cela ne suffit pas, parce que, dans cette hypothèse, l'Eglise pourroit tout aussi bien statuer le contraire; ce qui ne nous semble pas vrai. Il faut donc adopter le troisième sentiment, suivant lequel le vœu solennel tire de sa nature même la propriété d'annuler le mariage contracté. La raison en est que, en faisant ce vœu, l'homme perd le pouvoir qu'il avoit sur son corps, puisqu'il le donne à Dieu avec la volonté de garder perpétuellement la continence. Il ne peut donc plus le mettre au pouvoir d'une épouse, en contractant mariage. Et comme le mariage qui suit ce vœu est

après. Nous ne devons donc pas omettre de rapporter que le pape Innocent a décrété que si les veuves et les jeunes filles qui ont contracté avec Jésus-Christ le mariage spirituel, se marient ensuite publiquement, on ne doit pas les admettre à la pénitence, à moins que ceux à qui elles se sont unies ne sortent du monde. Si, en effet, c'est une règle générale que toute femme qui se marie à un autre homme du vivant de son époux, est tenue pour adultère, et qu'on ne l'admet à la pénitence qu'après la mort de l'un des deux, à combien plus forte raison doit-on l'appliquer à celle qui, s'étant unie d'abord à l'époux immortel, a convolé ensuite à des noces humaines. Remarquez que le Pontife semble ne pas se contenter de leur interdire le mariage, mais qu'il leur refuse encore la pénitence. Il ne faut cependant pas entendre ce décret en ce sens, qu'il faut exclure de la pénitence celles qui quelquefois veulent la faire dignement, mais seulement que l'on n'y doit pas admettre celles qui refusent de rompre leur union incestueuse, parce que toute personne qui, après avoir résolu d'entrer en religion, néglige de revenir à l'état dont elle a fait profession, ne peut se réconcilier avec Dieu par la pénitence. Celui à qui elle s'est unie sera mort pour elle, lorsqu'elle renoncera complétement au commerce illicite qui existe entre eux. Comme il dit aussi qu'on ne doit pas admettre ces personnes à la pénitence, à moins que ceux à qui elles se sont unies ne sortent du monde, il faut sous-entendre ces mots : *pour elles;* car ces hommes quittent le monde et meurent pour elles, quand ils se dégagent de la passion qu'ils ressentoient pour elles. »

---

petuam continentiam tradens, votum solemne, ex sua natura, non modò contrahendum, sed etiam contractum dirimit.)

Respondeo dicendum, quòd omnes dicunt quòd, sicut votum solemne impedit contrahendum, ita dirimit jam contractum. Quidam autem assignant pro causa scandalum. Sed hoc nihil est, quia etiam simplex votum quandoque habet scandalum, cùm sit quandoque quodammodo publicum. Et præterea indissolubilitas matrimonii est de veritate vitæ, quæ non est propter scandalum dimittenda. Et ideo alii dicunt quòd hoc est propter statutum Ecclesiæ. Sed hoc etiam non sufficit, quia secundùm hoc Ecclesia posset etiam contrarium statuere; quod non videtur verum. Et ideo dicendum est cum aliis, quòd votum solemne ex sui natura habet quòd dirimat matrimonium contractum, in quantum scilicet per ipsum homo sui corporis amisit potestatem, Deo illud ad perpetuam continentiam tradens, ut ex dictis patet; et ideo non potest ipsum tradere in potestatem uxoris, matrimonium contrahendo. Et quia matrimonium quod sequitur tale votum, nullum est, ideo tale vo-

nul, on range le vœu solennel parmi les empêchements dirimants (1).

Je réponds aux arguments : 1° Relativement à Dieu, en ce qui le regarde, comme est la séparation d'avec lui par le péché mortel, le vœu simple n'oblige pas moins que le vœu solennel, puisque la violation du vœu simple est un péché mortel, aussi bien que celle du vœu solennel. Ce n'est pas à dire pour cela que la violation du vœu solennel ne soit pas un péché plus grave; car la comparaison porte seulement sur le genre et non sur l'étendue déterminée de la culpabilité. Mais en ce qui concerne le mariage, dont l'obligation se termine à un homme, il n'est nullement nécessaire que les deux vœux imposent une égale obligation, même quant au genre, parce que le vœu solennel astreint à des choses que n'exige pas le vœu simple.

(1) « Si quelqu'un dit que les clercs engagés dans les ordres sacrés, ou les religieux qui ont fait profession solennelle de chasteté, peuvent contracter mariage, et qu'une fois contracté, leur mariage est valide, nonobstant la loi ecclésiastique ou le vœu ; que dire le contraire, n'est autre chose que condamner le mariage, et que tous ceux qui ne sentent pas avoir reçu le don de la chasteté, même après en avoir fait le vœu, peuvent contracter mariage ; qu'il soit anathème; car Dieu ne refuse pas ce don à ceux qui le lui demandent comme il faut, et il ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces. » Conc. Trid., *sess.* XXIV, *De matrim.*, can. 9.

Un certain nombre de théologiens, parmi lesquels nous remarquons Gerson, Sanchez et Cajetan, enseignent que le vœu solennel n'est un empêchement dirimant qu'en vertu du droit ecclésiasitque. Comme cette opinion est assez probable, nous voulons résumer ici les principales raisons sur lesquelles s'appuient ceux qui la défendent. 1° La solennité du vœu ne découle pas de sa nature, mais elle est d'institution purement ecclésiastique ; car, substantiellement, le vœu solennel ne diffère pas du vœu simple, puisqu'en faisant ce dernier on s'oblige aussi étroitement et aussi rigoureusement à vivre dans une chasteté perpétuelle que quand on entre en religion. Or, c'est de la solennité que vient l'empêchement. Du reste, il n'y a pas incompatibilité absolue entre la tradition de la personne qui se fait par le mariage, et celle qui résulte du vœu, puisque la première tient à la vertu de justice, et la seconde à la vertu de religion ; et il est reçu, en effet, que, même après le mariage, l'un des époux peut validement entrer en religion, du consentement de l'autre, et sans que le lien qui les unit soit pour cela brisé. 2° Les vœux que font les novices de la compagnie de Jésus après deux années de noviciat, sont certainement des vœux simples. Cependant, par exception, ils sont assimilés aux vœux solennels en ce qui regarde le mariage. Ainsi l'a décrété Grégoire XIII, par la bulle *Ascendente Domino*. Or, ces vœux constituent une tradition réelle et actuelle de la personne, tout comme les vœux solennels, et cependant ils n'avoient pas la valeur d'un empêchement dirimant, avant que la loi ecclésiastique ne la leur conférât. Ce n'est donc pas uniquement à cause de la tradition actuelle de la personne que le vœu solennel annule le mariage. — Nous passons sous silence d'autres arguments plus subtils, et tout en conservant pour notre saint docteur le respect qui lui est dû, nous avouons que cette seconde opinion ne nous paroît pas méprisable, et nous inclinons à penser que la profession religieuse est, comme l'ordre, un empêchement dirimant de droit ecclésiastique. Cette conclusion nous semble tout à fait conforme à la pratique des premiers siècles. On demandoit à saint Cyprien comment il falloit

---

tum dirimere dicitur matrimonium contractum.

Ad primum ergo dicendum, quòd votum simplex quoad Deum dicitur non minùs obligare quàm solemne, in his quæ ad Deum spectant, sicut est separatio à Deo per peccatum mortale, quia mortaliter peccat frangens votum simplex, sicut solemne, quamvis gravius sit peccatum frangere votum solemne ; ut sic comparatio in genere accipiatur, non in determinata quantitate reatûs. Sed quantùm ad matrimonium, per quod homo homini obligatur, non oportet quòd sit æqualis obligationis, etiam in genere, quia ad quædam obligat votum solemne, et non simplex.

2° Si l'on considère l'obligation dans sa source, le serment oblige plus strictement que le vœu; mais, pour la manière d'obliger, l'obligation du vœu solennel est la plus grave, parce qu'il consiste dans la tradition actuelle de la chose promise, et le serment ne va pas jusque là. L'argument n'est donc pas concluant.

3° En faisant le vœu solennel, l'homme livre actuellement son propre corps, et nous avons vu que cette tradition n'est pas attachée au vœu simple. L'argument n'est donc basé que sur une raison insuffisante.

ARTICLE III.

L'ordre est-il un empêchement de mariage

Il paroît que l'ordre n'empêche pas le mariage. 1° Rien ne peut être empêché que par son contraire. Or, l'ordre n'est pas le contraire du mariage, puisque ce sont deux sacrements. L'ordre n'empêche donc pas le mariage.

2° Parmi nous, l'ordre est de même que dans l'Eglise orientale. Or, dans l'Eglise orientale, il n'empêche pas le mariage. Donc, etc

3° Le mariage est le signe de l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise. Or, c'est surtout aux ministres de Jésus-Christ, c'est-à-dire à ceux qui sont dans les ordres, qu'il convient de représenter cette union. L'ordre n'empêche donc pas le mariage.

4° Tous les ordres ont pour fin des choses spirituelles. Or, un ordre ne peut empêcher le mariage que pour une raison de spiritualité. Si donc

traiter les vierges qui s'étoient mariées après avoir fait le vœu de chasteté. Il répondit, *Epist.* XI, *ad Pompon.*, qu'on ne devoit pas exiger de séparation, mais leur imposer une pénitence publique. Saint Augustin, *De bono viduit.*, IX, 9, 10 et 11, réfute ceux qui prétendoient que ces mariages étoient nuls. Le concile d'Ancyre, cap. 19, et celui d'Elvire, can. 13, ont décrété des peines contre les vierges qui contractoient mariage au mépris de leur vœu, mais ils n'ont pas prononcé la nullité du contrat. Comment expliquer cela? Tout simplement, en disant que l'Eglise n'avoit pas encore invalidé ces mariages.

Ad secundum dicendum, quòd juramentum plus obligat ex parte ejus ex quo fit obligatio, quàm votum; sed votum solemne plus obligat quantùm ad modum obligandi, in quantum actualiter tradit hoc quod promittitur; quod non fit per juramentum. Et ideo non sequitur ratio.

Ad tertium dicendum, quòd votum solemne habet actualiter exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum simplex, ut ex dictis patet. Et ideo ratio ex insufficienti procedit.

ARTICULUS III.

Utrùm ordo impediat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ordo non impediat matrimonium. Quia nihil impeditur nisi à suo contrario. Sed ordo non est contrarius matrimonio, cùm utrumque sit sacramentum. Ergo non impedit ipsum.

2. Præterea, idem ordo est apud nos et apud Ecclesiam orientalem. Sed apud Ecclesiam orientalem non impedit matrimonium. Ergo, etc.

3. Præterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Sed hoc præcipuè congruit significari in his qui sunt ministri Christi, scilicet in ordinatis. Ergo ordo matrimonium non impedit.

4. Præterea, omnes ordines ad spiritualia ordinantur. Sed ordo non potest impedire matrimonium, nisi ratione spiritualitatis. Ergo, si

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 1.

un ordre empêche le mariage, tous les ordres l'empêcheront; ce qui est faux.

5° Tous ceux qui sont ordonnés peuvent posséder les bénéfices ecclésiastiques et jouir également du privilége clérical. Si donc un ordre empêche le mariage par la raison que les hommes mariés ne peuvent posséder les bénéfices ecclésiastiques ni jouir du privilège clérical, comme l'enseignent les juristes, tous les ordres auront la même propriété. Or, cela est faux, ainsi qu'on en trouve la preuve dans le droit, Decret. Alexand. III, *De cleric. conjug.* Il paroît donc qu'aucun ordre n'empêche le mariage.

Mais, au contraire, le droit porte ceci, *ibid.* : « Vous devez contraindre à renvoyer leurs épouses, ceux qui sont connus pour s'être mariés dans le sous-diaconat et les autres ordres supérieurs. » Or, il n'en seroit pas ainsi, si leur mariage étoit valide.

Quiconque fait vœu de continence, ne peut plus ensuite contracter mariage. Or, le Maître des Sentences enumère plusieurs ordres auxquels est attaché le vœu de continence (1). Ces ordres empêchent donc le mariage.

(1) Il y a certains ordres dans lesquels on ne peut aucunement contracter mariage, et si des rapports charnels ont existé, la séparation a lieu. Ce sont : la prêtrise, le diaconat et le sous-diaconat. Le mariage est permis dans les autres, à moins que ceux qui les ont reçus n'aient pris l'habit religieux ou fait le vœu de continence. Aussi le pape saint Léon dit, Dist. 32, cap. *Servum* : « Si les clercs qui sont lecteurs, portiers, exorcistes ou acolytes n'ont pas fait le vœu de chasteté, ni pris l'habit religieux, l'Eglise romaine leur permet d'épouser une vierge, mais non une veuve ni une femme répudiée, parce qu'ils ne pourroient plus ensuite être élevés au sous-diaconat, de même qu'un laïque qui auroit épousé une autre femme qu'une vierge, ou bien qui seroit bigame, ne pourroit être admis dans la cléricature.» On lit dans un concile de Carthage : « Il nous a plu que les évêques, les prêtres, les diacres et les sous-diacres s'abstiennent même de leurs épouses, et s'ils ne le font pas, qu'ils soient éloignés de leurs fonctions ecclésiastiques. » Le Concile n'astreint pas à cela les autres clercs. Saint Léon, pape, dit aussi : « La loi de la continence est la même pour les ministres de l'autel que pour les évêques et les prêtres. Quand ils étoient laïques ou lecteurs, ils pouvoient licitement prendre des épouses, mais lorsqu'ils parvinrent à ces degrés, ce qui leur étoit permis commença à ne plus l'être. » Le sixième Concile a décrété ce qui suit : « Si quelqu'un de ceux qui entrent dans le clergé veut s'unir à une femme par la loi du mariage, qu'il le fasse avant de recevoir l'ordre du sous-diaconat. » Le pape Calixte dit : « Nous défendons absolument aux prêtres, aux diacres, aux sous-diacres et aux moines, d'avoir des concubines ou de contracter mariage. Nous jugeons, suivant les règles des saints canons, qu'il faut rompre les mariages contractés par ces

---

ordo impediat matrimonium, quilibet ordo impediet; quod falsum est.

5. Præterea, omnes ordinati possunt ecclesiastica beneficia habere, et privilegio clericali gaudere æqualiter. Si ergo propter hoc ordo matrimonium impediat, quia uxorati non possunt habere beneficium ecclesiasticum, nec gaudere privilegio clericali, ut juristæ dicunt, tunc quilibet ordo impedire deberet; quod falsum est, ut patet per Decretalem Alexandri, *De clericis conjugatis*. Et sic nullus ordo, ut videtur, matrimonium impediet.

Sed contra est, quod Decretalis dicit (Alexandri III, cap. *Si qui*, Extra, *De clericis conjugatis*), quod « qui in subdiaconatu et aliis superioribus ordinibus uxores accepisse noscuntur, eos uxores dimittere compellatis. » Quod non esset, si esset verum matrimonium.

Præterea, nullus vovens continentiam, potest matrimonium contrahere. Sed quidam ordines sunt qui habent votum continentiæ annexum ut ex littera patet. Ergo talis ordo matrimonium impedit.

(CONCLUSION. — Chez les Grecs et les autres orientaux, le sacerdoce empêche de contracter mariage, mais l'usage du mariage antérieurement contracté n'est pas interdit pour cela. Chez les occidentaux, il empêche de contracter et il annule le contrat qui seroit fait postérieurement.)

On voit que, de sa nature, et à raison d'une certaine convenance, un ordre sacré doit empêcher le mariage, parce que ceux qui sont dans les ordres sacrés touchent les vases sacrés et administrent les sacrements, et il convient, dès-lors, qu'ils conservent la pureté du corps par la continence. Il n'est cependant un empêchement positif du mariage qu'en vertu d'une loi de l'Eglise; et encore cette loi n'est pas la même chez les Latins et chez les Grecs. Chez ces derniers, l'ordre seul empêche de contracter mariage après qu'il est reçu; au lieu que chez les Latins, l'empêchement vient d'abord de l'ordre, et de plus du vœu de chasteté, qui est attaché aux ordres sacrés, et que l'ordinand est censé faire par là même qu'il reçoit son ordre suivant le rite de l'Eglise occidentale, bien qu'il ne le prononce pas verbalement. C'est pour cela que, chez les Grecs et les autres orientaux, les ordres sacrés ne font qu'empêcher de contracter mariage, et n'interdisent pas l'usage du mariage contracté avant l'ordination; car ceux qui étoient auparavant engagés dans le mariage, peuvent en user, bien qu'ils ne puissent plus contracter de nouveau (1). Dans l'Eglise d'Oc-

personnes, qui doivent être soumises à la pénitence. » Et saint Grégoire : « Que les évêques n'aient pas la présomption de donner le sous-diaconat à quelqu'un, à moins qu'il ne promette de vivre dans la chasteté; car nul ne doit s'approcher pour remplir le ministère de l'autel, qu'autant qu'il est prouvé qu'avant d'être chargé de ce ministère, il a gardé la chasteté, » IV, *Sent.*, dist. 37, § 1. — Nous avons cité, dans la note précédente, le canon du concile de Trente, qui renouvelle et sanctionne cette loi.

(1) Joseph de Maistre fait l'observation suivante au sujet des églises photiennes, *Du pape*, liv. III, ch. 3, § 2 : « *Les* Eglises si malheureusement séparées du centre, n'ont pas manqué de conscience, mais de force, en permettant le mariage des prêtres. Elles s'accusent elles-mêmes, en exceptant les évêques et en refusant de consacrer les prêtres avant qu'ils soient mariés. Elles conviennent ainsi de la règle, *que nul prêtre ne peut se marier;* mais elles admettent que, par tolérance et faute de sujets, un laïque marié peut être ordonné. Par un sophisme qui ne choque plus l'habitude, au lieu d'ordonner un candidat, *quoique marié*, elles le marient *pour l'ordonner*, de manière qu'en violant la règle antique, elles la confessent expressément. Pour connoître les suites de cette fatale discipline, il faut avoir été appelé à les examiner de près. L'abjection du sacerdoce dans les contrées qu'elle régit, ne

---

(CONCLUSIO. — Sacerdotium, apud Græcos et alios Orientales, impedit matrimonium contrahendum, non autem jam contracti matrimonii usum; apud Occidentales verò et contrahendum impedit, et dirimit contractum.)

Respondeo dicendum, quòd ordo sacer de sui ratione habet, ex quadam congruentia, quòd matrimonium impedire debeat, quia in sacris ordinibus constituti, sacra vasa et sacramenta tractant; et ideo decens est ut munditiam corporalem per continentiam servent. Sed quòd impediat matrimonium, ex constitutione Ecclesiæ habet. Tamen aliter apud Latinos quàm apud Græcos, quia apud Græcos, impedit matrimonium contrahendum solùm ex vi ordinis; sed apud Latinos, impedit ex vi ordinis, et ulteriùs ex voto continentiæ, quod est ordinibus sacris annexum, quod etiamsi quis verbo tenus non emittat, ex hoc ipso tamen quòd ordinem suscipit secundùm ritum occidentalis Ecclesiæ, intelligitur emisisse. Et ideo, apud Græcos et alios Orientales, sacer ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii priùs contracti usum; possunt enim matrimonio priùs contracto uti, quamvis non possint matrimonium de novo contrahere. Sed apud occi-

cident, tout ordre sacré empêche de contracter mariage et d'user du mariage antérieurement contracté, à moins que le mari n'ait été ordonné à l'insu ou malgré l'opposition de son épouse, parce qu'il ne peut en résulter pour elle aucun préjudice. Nous avons vu plus haut comment on distingue maintenant, et comment on distinguoit dans la primitive Eglise les ordres sacrés des ordres non-sacrés.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique les ordres sacrés ne soient pas contraires au mariage considéré comme sacrement, ils lui sont cependant opposés sous un certain rapport, c'est-à-dire à raison de son acte, qui empêche les actes spirituels.

2° L'objection est basée sur une fausse supposition; car, quoique le vœu ne soit pas partout annexé à l'ordre, celui-ci cependant empêche partout de contracter mariage.

3° Ce que nous avons vu dans le traité de l'ordre prouve que les clercs engagés dans les ordres sacrés représentent plus noblement Jésus-Christ, par leurs actes, que les hommes engagés dans le mariage. L'argument n'est donc pas concluant.

4° Les ordres mineurs n'empêchent pas par eux-mêmes ceux qui les ont reçus de contracter mariage, parce que, bien que ces ordres aient pour fin des fonctions spirituelles, ils ne donnent cependant pas aux clercs un

peut être comprise par celui qui n'en a pas été témoin... Qui pourroit croire que dans un pays où l'on vous soutient gravement l'excellence du mariage des prêtres, l'épithète de *fils de prêtre* est une injure formelle? Des détails sur cet article piqueroient la curiosité, et seroient même utiles, sous un certain rapport; mais il en coûte d'amuser la malice et d'affliger un ordre malheureux, qui renferme, quoique tout soit contre lui, des hommes très-estimables, autant qu'il est possible d'en juger, à la distance où l'inexorable opinion les tient de toute société distinguée. » — Il est certain que les Eglises grecques unies ne sont pas réduites à ce degré d'humiliation; cependant, bien que l'esprit catholique et l'esprit oriental atténuent considérablement les inconvénients du mariage des prêtres, on ne peut contester que les ministres des autels gagneroient beaucoup en dignité, en considération, et, par conséquent, en influence, s'ils étoient soumis à la loi du célibat, qui a été si sagement établie et énergiquement maintenue dans notre occident. « L'anathème est inévitable, dit encore notre philosophe, en parlant du clergé russe. Tout prêtre marié tombera toujours au-dessous de son caractère. La supériorité incontestable du clergé catholique tient uniquement à la loi du célibat. »

---

dentalem Ecclesiam, impedit matrimonium et matrimonii usum, nisi fortè ignorante aut contradicente uxore, vir ordinem sacrum susceperit, quia ex hoc non potest ei aliquod præjudicium generari. Quomodo autem ordines sacri distinguantur à non sacris nunc et in primitiva Ecclesia, dictum est suprà (qu. 37, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis ordo sacer non habeat contrarietatem ad matrimonium in quantum est sacramentum, habet tamen repugnantiam quamdam ad ipsum ratione actûs sui, qui spirituales actus impedit.

Ad secundum dicendum, quòd objectio procedit ex falsis. Ordo enim ubique impedit matrimonium contrahendum, quamvis non habeat ubique votum annexum.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui sunt in sacris ordinibus constituti, significant Christum nobilioribus actibus (prout ex dictis in tractatu de ordine patet), quàm illi qui sunt matrimonio conjuncti. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quòd illi qui sunt in minoribus ordinibus constituti, ex vi ordinis non prohibentur matrimonium contrahere, quia, quamvis ordines illi deputentur ad aliqua spiritualia, non tamen immediatè habent accessum

accès immédiat pour traiter les choses sacrées, comme le font ceux qui sont dans les ordres sacrés. Cependant, d'après les lois de l'Eglise d'Occident, le mariage empêche d'exercer les fonctions des ordres non-sacrés, afin que les ministères de l'Eglise soient remplis avec plus de décence. Et comme quiconque possède un bénéfice ecclésiastique est tenu, en vertu de son titre, d'exercer les fonctions de son ordre, et jouit par là-même du privilége clérical, c'est pour cela que cette faculté est retirée, chez les Latins, aux clercs mariés.

5° On voit d'après cela ce qu'il faut répondre au dernier argument.

ARTICLE IV.

Peut-on recevoir un ordre sacré après le mariage?

Il paroît que l'on ne peut pas recevoir un ordre sacré après le mariage. 1° Le plus fort l'emporte sur le moins fort. Or, le lien spirituel est plus fort que le lien corporel. Si donc un homme engagé dans le mariage reçoit un ordre sacré, il en résultera pour l'épouse un préjudice consistant en ce qu'elle ne pourra plus exiger le devoir, puisque l'ordre est un lien spirituel, au lieu que le mariage n'est qu'un lien corporel. Il paroît, dès-lors, que l'on ne peut pas recevoir un ordre sacré lorsque le mariage est consommé.

2° Après la consommation du mariage, l'un des époux ne peut pas faire le vœu de continence sans le consentement de l'autre. Or, ce vœu est annexé à tous les ordres sacrés. Si donc un homme marié reçoit un ordre sacré malgré son épouse, celle-ci sera forcée, contre sa volonté, de garder la continence, puisqu'elle ne pourra pas épouser un autre homme du vivant de son mari.

3° Saint Paul enseigne, I. *Cor.*, VII, 5, que le mari ne peut pas s'abs-

---

ad tractandum sacra, sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed secundùm statutum occidentalis Ecclesiæ, matrimonii usus executionem ordinis non sacri impedit, propter servandam majorem honestatem in officiis Ecclesiæ. Et quia aliquis ex beneficio ecclesiastico tenetur ad executionem ordinis, et ex hoc ipso privilegio clericali gaudet, ideo hoc apud Latinos clericis uxoratis aufertur.

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

ARTICULUS IV.

Utrùm ordo sacer matrimonio possit supervenire.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd matrimonio ordo sacer supervenire non possit. Quia fortius præjudicat minùs forti. Sed fortius est vinculum spirituale quàm corporale. Ergo, si matrimonio junctus ordinem suscipiat, præjudicium generabitur uxori, ut non possit debitum exigere, cùm ordo sit vinculum spirituale, et matrimonium vinculum corporale. Et sic videtur quòd non possit aliquis ordinem sacrum suscipere post matrimonium consummatum.

2. Præterea, post matrimonium consummatum, unus conjugum sine alterius consensu non potest continentiam vovere. Sed ordo sacer habet annexum votum continentiæ. Ergo, si vir ordinem sacrum invitâ uxore acciperit, cogetur uxor invita continentiam servare, quia non posset alteri nubere vivente viro.

3. Præterea, etiam ad tempus non potest

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 1.

tenir pour vaquer à la prière, même pendant quelque temps, sans le consentement de son épouse. Or, chez les orientaux, ceux qui sont dans les ordres sacrés sont tenus de garder la continence quand ils remplissent leurs fonctions. Ils ne peuvent donc pas être ordonnés sans le consentement de leurs épouses, et les Latins le peuvent bien moins encore.

4° Saint Jérôme dit, *Ad Oceanum, De morte Fabiolæ* : « Le mari et l'épouse sont considérés comme égaux. » Or, après la mort de son épouse, un prêtre grec ne peut pas en prendre une autre. L'épouse ne peut donc pas non plus se remarier après la mort de son mari. Or, l'acte de son mari ne peut pas lui ôter la faculté de se marier quand il est mort. Le mari ne peut donc pas recevoir les ordres après le mariage.

5° Le mariage est tout aussi opposé à l'ordre que l'ordre l'est au mariage. Or, lorsque l'ordre est déjà reçu, il empêche de contracter mariage. Donc, etc.

Mais, au contraire, les religieux sont tenus de garder la continence, tout comme ceux qui sont dans les ordres sacrés. Or, un homme peut entrer en religion après son mariage, si son épouse est morte, ou si elle y consent. Il peut donc aussi recevoir un ordre sacré.

Un homme peut devenir l'esclave d'un autre homme après son mariage. Il peut donc aussi devenir l'esclave de Dieu, en recevant un ordre sacré.

(Conclusion. — Celui qui s'engage dans les ordres sacrés sans le consentement de son épouse, est validement ordonné; mais il lui est interdit d'en remplir les fonctions. Ce droit lui est cependant conféré, si son épouse y consent ou vient à mourir.)

Le mariage n'empêche pas de recevoir les ordres sacrés, parce que, si un homme marié se fait ordonner, lors même que son épouse y met opposition, il ne reçoit pas moins le caractère de l'ordre, mais il lui est

---

vir vacare orationi sine consensu uxoris, ut habetur I. *ad Cor.*, VII. Sed, apud Orientales, illi qui sunt in sacris constituti, tenentur ad continentiam tempore quo exequuntur officium. Ergo nec ipsi possunt ordinari sine consensu uxorum, et multò minùs Latini.

4. Præterea, « vir et uxor ad paria judicantur. » Sed sacerdos græcus, defunctâ uxore suâ, non potest alteram ducere. Ergo nec uxor, defuncto viro. Sed non potest sibi auferri facultas nubendi, post mortem viri, per viri actum. Ergo vir non potest suscipere ordines post matrimonium.

5. Præterea, matrimonium quantùm opponitur ordini, tantùm è converso. Sed ordo præcedens impedit matrimonium sequens. Ergo, etc.

Sed contra, religiosi tenentur ad continentiam, sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed post matrimonium potest aliquis religionem intrare, defunctâ vel consentiente uxore. Ergo et ordinem suscipere.

Præterea, aliquis potest fieri servus hominum post matrimonium. Ergo et servus Dei per susceptionem ordinis.

(Conclusio. — Vir absque uxoris consensu ad sacros ordines accedens, illos suscipit, quamquam ordinis executione careat, quam tamen suscipit uxoris consensu vel morte accedente.)

Respondeo dicendum, quòd matrimonium non impedit ordinis sacri susceptionem, quia si matrimonio junctus ad sacros ordines accedat, etiam reclamante uxore, nihilominus characterem ordinis suscipit, sed executione ordinis

interdit d'en remplir les fonctions. Si son épouse consent ou vient à mourir, il reçoit avec l'ordre le droit de l'exercer.

Je réponds aux arguments : 1° Comme l'opposition qui existe entre l'ordre et le mariage est fondée sur le devoir conjugal, le lien de l'ordre rompt celui du mariage sous ce rapport particulier, et du côté du mari ordonné ; car il ne peut plus demander le devoir, et son épouse n'est plus tenue de le lui rendre. Le lien n'est pas pour cela rompu du côté de l'épouse, puisque le mari continue d'être obligé de lui rendre le devoir, s'il ne peut lui persuader de garder la continence.

2° Quand le mari reçoit les ordres sacrés au su et avec le consentement de son épouse, celle-ci est tenue de faire le vœu de continence perpétuelle. Toutefois, elle n'est pas obligée, parce que son mari a fait un vœu solennel, d'entrer en religion, si elle n'a pas à craindre que sa chasteté soit exposée, dans le monde, à un trop grand péril. Il en seroit autrement, s'il avoit fait un vœu simple. Si le mari s'est engagé dans les ordres sans le consentement de l'épouse, elle n'est point tenue de faire le vœu de continence, parce que aucun préjudice ne peut résulter pour elle de cet engagement.

3° Quoique plusieurs auteurs disent le contraire, le sentiment le plus probable est que les grecs eux-mêmes ne doivent pas se présenter aux ordres sans le consentement de leurs épouses, parce que celles-ci seroient privées de la reddition du devoir au moins pendant le temps où leurs maris rempliroient leur ministère, et, suivant le droit, on ne peut pas les soumettre à cette privation, si leurs maris ont reçu les ordres malgré elles ou à leur insu.

4° Comme on le dit dans l'objection, par là même que l'épouse d'un grec consent à ce que son mari reçoive un ordre sacré, elle s'oblige pour toujours à ne pas se remarier, parce que, s'il en étoit autrement, la signification du mariage (qui représente l'unique et perpétuelle union de Jésus-Christ et de l'Eglise), ne seroit pas conservée; et c'est surtout dans le

---

caret. Si autem volente uxore, vel ipsâ defunctâ, recipit ordinem et executionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd vinculum ordinis solvit vinculum matrimonii ratione redditionis debiti, ex qua parte habet repugnantiam ad matrimonium, ex parte ejus qui suscipit ordinem, quia non potest petere debitum, nec uxor ei tenetur reddere. Non tamen solvit ex parte alterius, quia ipse tenetur uxori debitum reddere, si non possit eam inducere ad continentiam.

Ad secundum dicendum, quòd si uxor sciat, et de ejus consensu vir ordinem sacrum susceperit, tenetur perpetuam continentiam vovere. Non tamen tenetur religionem intrare, si sibi non timeat de periculo castitatis, propter hoc quòd vir ejus solemne votum emisit; secus autem, si emisisset votum simplex. Si autem sine ejus consensu susceperit, non tenetur, quia ex hoc nullum sibi præjudicium generatur.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut probabilius videtur, quamvis quidam contrarium dixerint, etiam Græci non debent accedere ad sacros ordines sine consensu uxorum, quia ad minus tempore ministerii sui fraudarentur debiti redditione; quo fraudari non possunt, secundùm ordinem juris, si eis contradicentibus aut ignorantibus viri ordines susceperint.

Ad quartum dicendum, quòd, sicut dicitur, eo ipso quòd mulier consentit, apud Græcos, quòd vir suus ordinem suscipiat, obligat se ad hoc quòd ipsa in perpetuum alteri non nubat, quia significatio matrimonii non servaretur, quæ in

mariage des prêtres qu'elle doit se retrouver. Si le mari a été ordonné sans le consentement de l'épouse, elle ne paroît pas soumise à cette obligation.

5° La cause efficiente du mariage est le consentement des parties contractantes. Il n'en est pas de même de l'ordre, dont la cause sacramentelle déterminée vient de Dieu. Lorsque l'ordre précède le mariage, il peut donc en empêcher la validité, mais le mariage qui précède l'ordre ne sauroit l'empêcher d'être valide; car la vertu des sacrements est immuable, et les actes humains peuvent rencontrer des empêchements (1).

QUESTION LIV.

De l'empêchement de consanguinité.

Nous avons à nous occuper ici de l'empêchement de consanguinité.

On pose à ce sujet quatre questions : 1° La définition de la consanguinité donnée par quelques auteurs est-elle convenable? 2° Convient-il de diviser la consanguinité par degrés et par lignes? 3° Certains degrés sont-ils de droit naturel des empêchements de mariage? 4° L'Eglise peut-elle déterminer par une loi les degrés qui sont des empêchements?

1) L'ordre n'est un empêchement dirimant que de droit ecclésiastique. Nous avons déjà observé que ces empêchements ne tombent pas directement sur le sacrement de mariage, mais sur le contrat, parce qu'ils rendent telles personnes inhabiles à contracter, soit absolument, soit dans des cas déterminés. Il n'en peut être ainsi de l'ordre; car le consentement du sujet n'est pas la cause efficiente du sacrement, mais simplement une disposition nécessaire. Le consentement de l'épouse ne sauroit donc, à plus forte raison, influer sur la validité de ce sacrement; mais dès lors que la forme prescrite se trouve appliquée à la matière requise, l'effet est infailliblement produit. L'injustice commise envers l'épouse lorsqu'elle n'est point avertie ou qu'elle proteste contre l'ordination, ne peut que la rendre illicite du côté du sujet, et aussi

---

matrimonio sacerdotis præcipuè exigitur. Si autem sine consensu ejus ordinatur, non videtur ad hoc teneri.

Ad quintum dicendum, quòd matrimonium habet pro causa nostrum consensum; non autem ordo, sed habet causam sacramentalem determinatam à Deo. Et ideo matrimonium potest impediri ex ordine præcedente quòd non sit verum matrimonium; non autem ordo ex matrimonio quòd non sit verus ordo, quia sacramentorum virtus est immutabilis, sed actus humani possunt impediri.

QUÆSTIO LIV.

De impedimento consanguinitatis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimento consanguinitatis (1).

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm consanguinitas convenienter à quibusdam definiatur. 2° Utrùm convenienter distinguatur per gradus et lineas. 3° Utrùm de jure naturali matrimonium impediatur secundùm aliquos gradus. 4° Utrùm gradus impedientes matrimonium possint per statutum Ecclesiæ determinari.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 40, qu. 1, art. 1 et seqq.

ARTICLE I.

Définit-on convenablement la consanguinité?

Quelques auteurs ont ainsi défini la consanguinité : « C'est un lien provenant de la génération charnelle, et existant entre les personnes qui descendent d'une même souche. » Or, cette définition ne paroît pas convenable. 1° Tous les hommes descendent, par la génération charnelle, d'une même souche, qui est Adam. Si donc cette définition de la consanguinité est exacte, tous les hommes sont réciproquement parents consanguins; ce qui est faux.

2° Un lien ne peut exister qu'entre des choses qui ont réciproquement le même rapport, puisque tout lien unit. Or, ceux qui descendent d'une même souche n'ont pas plus de rapport entre eux qu'avec les autres hommes, puisque, comme les autres, ils ont en commun la même espèce, et se distinguent par le nombre. La consanguinité n'est donc pas un lien.

3° Selon le Philosophe, *De generat. animal.*, I, 19, la génération charnelle se fait de l'excédant de la substance nutritive. Or, cet excédant est dans un plus grand rapport d'affinité avec les aliments dont on se nourrit, et qui lui ressemblent substantiellement, qu'avec la personne qui les prend. Puis donc que la génération n'établit aucun lien de consanguinité entre l'enfant né du sperme et les aliments dont son père s'est nourri, elle n'en établit pas non plus entre l'enfant et son père.

4° Laban dit à Jacob, *Gen.*, XXIX, 14 : « Vous êtes mes os et ma chair; » et il parloit ainsi à cause de leur parenté. On devroit donc appeler ce lien proximité charnelle, plutôt que consanguinité.

du côté du ministre, s'il connoît cette circonstance; et c'est en partie en punition de ce péché que l'Eglise défend aux prêtres, diacres et sous-diacres ainsi ordonnés, de remplir les fonctions attachées à l'ordre qu'ils ont reçu.

ARTICULUS I.

Utrùm definitio consanguinitatis sit competens.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd definitio consanguinitatis quam quidam ponunt, sit incompetens; scilicet : « Consanguinitas est vinculum ab eodem stipite descendentium, carnali propagatione contractum. » Omnes enim homines ab eodem stipite, carnali propagatione, descendunt, scilicet ab Adam. Si ergo recta esset prædicta definitio consanguinitatis, omnes homines essent ad invicem consanguinei; quod falsum est.

2. Præterea, vinculum non potest esse nisi aliquorum ad invicem convenientium, quia vinculum unit. Sed eorum qui descendunt ab uno stipite, non est major convenientia ad invicem quàm aliorum hominum, cùm conveniant specie et differant numero, sicut et alii homines. Ergo consanguinitas non est aliquod vinculum.

3. Præterea, carnalis propagatio, secundùm Philosophum (lib. I. *De generat. animalium*, cap. 19), fit de superfluo alimenti. Sed tale superfluum magis habet convenientiam cum rebus comestis, cum quibus in substantia convenit, quàm cum eo qui comedit. Cùm ergo non nascatur aliquod vinculum consanguinitatis ejus qui ex semine nascitur ad res comestas, nec ad generantem ex carnali propagatione nascetur aliquod propinquitatis vinculum.

4. Præterea, *Genes.*, XXIX, Laban dixit ad Jacob : « Os meum es et caro mea, » ratione cognationis quæ erat inter eos. Ergo talis propinquitas magis debet dici carnalitas quàm consanguinitas.

5° La génération charnelle est commune aux hommes et aux animaux. Or, elle n'établit pas entre les animaux le lien de la consanguinité. Elle ne le forme donc pas non plus entre les hommes.

(CONCLUSION. — Puisque la définition suivante : « La consanguinité est un lien provenant de la génération charnelle, et existant entre les personnes qui descendent d'une même souche, » renferme et explique le genre, le sujet et le principe de la consanguinité, on doit juger qu'elle convient.)

Le Philosophe dit, *Ethic.*, VIII, 11 : « Toute amitié consiste dans une certaine communication. » Comme l'amitié lie ou unit, la communication qui est la cause de l'amitié s'appelle un lien. Quand donc il existe une communication quelconque, on en tire la dénomination qui désigne ceux qu'elle lie pour ainsi dire réciproquement : ainsi, on appelle *concitoyens*, ceux qui communiquent ensemble pour les affaires politiques, et *compagnons d'armes*, ceux qui sont réunis pour le métier de la guerre. On donne de même la qualification de consanguins à ceux qu'unit une communication naturelle. Dans la définition qu'on vient de voir, le *lien* est donc mis pour le genre de la consanguinité; *les personnes qui descendent d'une même souche* sont le sujet du lien, puisque c'est entre elles qu'il existe; enfin, la *génération charnelle* en est le principe.

Je réponds aux arguments : 1° L'instrument ne reçoit pas la puissance active avec toute la perfection qu'elle a dans l'agent principal. Comme donc tout mobile qui meut est un instrument, quand la puissance du premier moteur, à quelque genre qu'il appartienne, passe par plusieurs intermédiaires, elle s'épuise enfin et aboutit à un sujet qui n'est plus un moteur, mais simplement un mobile. Or, la puissance génératrice, agissant comme moteur, pousse l'être qu'elle produit, non-seulement par rapport à ce qui est de l'espèce, mais aussi relativement à ce qui constitue

---

5. Præterea, carnalis propagatio est communis hominibus et animalibus. Sed in animalibus non contrahitur ex carnali propagatione consanguinitatis vinculum. Ergo nec in hominibus.

(CONCLUSIO. — Cùm hæc definitio : « Consanguinitas est vinculum ab eodem stipite descendentium, carnali propagatione contractum, » genus, subjectum et ipsum consanguinitatis principium contineat et explicet, conveniens iudicanda est.)

Respondeo dicendum, quòd, secundùm Philosophum in VIII. *Ethic.*, « omnis amicitia in aliqua communicatione consistit; » et quia amicitia ligatio sive unio quædam est, ideo communicatio quæ est amicitiæ causa, *vinculum* dicitur. Et ideo secundùm quamlibet communicationem denominantur aliqui quasi colligati ad invicem; sicut dicuntur *concives*, qui habent politicam communicationem ad invicem, et *commilitones*, qui conveniunt in militari negotio. Et eodem modo illi qui conveniunt in naturali communicatione, dicuntur *consanguinei;* et ideo in prædicta definitione ponitur, quasi consanguinitatis genus, *vinculum;* quasi subjectum, *personæ descendentes ab uno stipite*, quarum est hujusmodi vinculum; quasi principium, *carnalis propagatio.*

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus activa non recipitur secundùm eamdem perfectionem in instrumento, secundùm quam est in principali agente. Et quia omne motum movens est instrumentum, inde est quòd virtus primi motoris in aliquo genere, per multa media deducta, tandem deficit, et pervenit ad aliquid quod est motum et non movens. Virtus autem generantis movet non solùm quantùm ad id quod est speciei, sed etiam quantùm ad id quod est individui, ratione cujus filius assimilatur

l'individu, et qui fait que le fils ressemble à son père même dans les choses accidentelles, et non pas seulement par la nature de l'espèce. Cette puissance individuelle du père n'est cependant pas aussi parfaite dans le fils qu'elle l'étoit dans son père. Elle l'est moins encore dans le petit-fils; elle va s'affoiblissant ainsi graduellement, et il en résulte qu'arrivée à un certain point, elle se trouve complètement épuisée, et ne peut plus se prolonger au-delà. Dès-lors donc que la consanguinité consiste dans la participation d'un certain nombre de personnes à une puissance de cette nature, qui passe d'un homme dans plusieurs par la génération, elle s'annule peu-à-peu, comme le dit saint Isidore, *Etym.*, IX, 6. Il ne faut pas, par conséquent, mettre dans la définition de la consanguinité la souche la plus éloignée, mais une souche assez proche pour que sa puissance active persévère encore dans ceux qui en sont issus.

2° Nous venons déjà de prouver, dans la précédente réponse, que la consanguinité fait communiquer les parents, non-seulement à la nature de l'espèce, mais aussi à la propre puissance de l'individu, qui passe d'un homme dans plusieurs, et qui a la vertu de rendre le fils semblable, non-seulement à son père, mais encore à son aïeul ou à ses parents éloignés.

3° Le rapport de convenance est plutôt fondé sur la forme, qui donne l'existence actuelle, que sur la matière, qui ne donne que l'être en puissance. En voici la preuve : le charbon a plus d'affinité avec le feu qu'avec l'arbre d'où l'on a tiré le bois. De même, l'aliment que la puissance nutritive a déjà changé, par l'assimilation, en la substance de l'être qui s'en est nourri, ressemble plus à cet être qu'à la substance qui a servi à la nutrition. L'argument seroit concluant, si l'on admettoit l'opinion de ceux qui enseignoient que toute la nature d'un être consiste dans sa matière, et que toutes les formes sont des accidents; ce qui est faux.

---

patri, etiam in accidentalibus, et non solùm in natura speciei. Nec tamen ista individualis virtus patris ita perfectè in filio est, sicut erat in patre, et adhuc in nepote minùs; et sic deinceps debilitatur. Et inde est quòd virtus illa quandoque deficit, ut ultrà procedere non possit. Et quia *consanguinitas* est in quantum multi communicant in tali virtute ex uno in multos per propagationem deductâ, paulatim se consanguinitas dirimit, ut Isidorus dicit. Et ideo non oportet accipere stipitem remotum in definitione consanguinitatis, sed propinquum, cujus virtus adhuc maneat in illis qui ex eo propagantur.

Ad secundum dicendum, quòd jam patet ex dictis quòd non solùm conveniunt consanguinei in natura speciei, sed etiam in virtute propria ipsius individui ex uno in multos traducta, ex qua contingit quandoque quòd filius assimilatur non solùm patri, sed avo, vel remotis parentibus, ut dicitur lib. XVIII. *De animalibus*.

Ad tertium dicendum, quòd convenientia magis attenditur secundùm formam, secundùm quam aliquid est actu, quàm secundùm materiam, secundùm quam est in potentia; quod patet in hoc quòd carbo magis convenit cum igne quàm cum arbore unde abscissum est lignum. Et similiter alimentum jam conversum in substantiam aliti per virtutem nutritivam, magis convenit cum ipso nutrito, quàm cum illa re unde sumptum est nutrimentum. Ratio autem procederet secundùm opinionem illorum qui dicebant quòd tota natura rei est materia, et quòd formæ omnes sunt accidentia; quod falsum est.

4° Aristote prouve, *De Animal.*, XV ; *De Generat. Animal.*, I, 18, que c'est le sang qui se transforme prochainement en sperme. Il convient donc mieux d'appeler consanguinité que proximité charnelle le lien qu'établit entre les personnes la génération charnelle. On dit quelquefois, il est vrai, qu'un parent consanguin est la chair de son parent, mais on s'exprime ainsi parce que le sang devenant la substance qui, chez l'homme et la femme, sert à la génération, il est en puissance de la chair et des os.

5° Quelques auteurs disent que la génération charnelle ne forme pas entre les brutes le lien de consanguinité qu'elle établit entre les hommes, parce que tout ce qui fait la vérité de la nature humaine dans tous les hommes, se trouvoit dans notre premier père ; ce qui, prétendent-ils, n'est pas vrai des autres animaux. Mais, d'après cette opinion, la consanguinité ne pourroit jamais s'éteindre en ce qui regarde le mariage. Nous avons déjà réfuté cette hypothèse. Il faut donc dire, comme nous l'avons observé, que cette différence tient à ce que les brutes ne s'unissent pas, comme le font les hommes, pour former entre elles une union d'amitié, dans le but de faire sortir par voie de propagation plusieurs individus d'un même père, qui sera leur souche prochaine.

ARTICLE II.

Convient-il de diviser la consanguinité par degrés et par lignes?

Il paroît qu'il ne convient pas de diviser la consanguinité par degrés et par lignes. 1° On définit la ligne de consanguinité : « Une série ordonnée de personnes unies par la consanguinité et descendant d'une même souche, série qui renferme divers degrés. » Or, la consanguinité n'est autre chose que la série de ces personnes. La ligne de consanguinité est donc la même

---

Ad quartum dicendum, quòd illud quod proximè convertitur in semen, est sanguis, ut probatur in XV. *De animalibus*. Et propter hoc, vinculum quod ex propagatione carnali contrahitur, convenientiùs dicitur *consanguinitas* quàm *carnalitas*, et quòd aliquando unus consanguineus dicitur esse *caro alterius*, hoc est in quantum sanguis, qui in semen viri aut in menstruum convertitur, est potentiâ caro et os.

Ad quintum dicendum, quòd quidam dicunt quòd ideo consanguinitatis vinculum contrahitur inter homines ex carnali propagatione, et tamen non inter alia animalia, quia quidquid est de veritate humanæ naturæ in omnibus hominibus, fuit in primo parente ; quod non est de aliis animalibus. Sed secundùm hoc, consanguinitas matrimonii nunquam dirimi posset. Prædicta autem propositio in II. lib. *Sentent.*, dist. 30, et I. part., qu. 119, art. 1, improbata est. Unde dicendum quòd hoc ideo contingit, quia animalia non conjunguntur ad amicitiæ unitatem, propter propagationem multorum ex uno parente proximo, sicut est de hominibus, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm consanguinitas convenienter distinguatur per gradus et lineas.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd consanguinitas inconvenienter distinguatur per lineas et gradus. Dicitur enim linea consanguinitatis esse « ordinata collectio personarum consanguinitate conjunctarum, ab eodem stipite descendentium, diversos continens gradus. » Sed nihil est aliud consanguinitas quàm collectio talium personarum. Ergo linea consanguinitatis est idem quod consanguinitas. Nihil

chose que la consanguinité. Or, rien ne doit se distinguer par soi-même. Il ne convient donc pas de diviser en lignes la consanguinité.

2° On ne peut pas mettre dans la définition d'une chose commune ce qui sert à la diviser. Or, la descendance figure dans la définition de la consanguinité qui a été donnée dans l'article précédent. On ne peut donc pas diviser la consanguinité en ligne ascendante, descendante et transverse.

3° On définit la ligne : « Ce qui est entre deux points. » Or, deux points ne font qu'un degré. La ligne n'a donc elle-même qu'un degré ; et dès-lors il paroît, pour la même raison, que l'on ne doit pas diviser la consanguinité par lignes et par degrés.

4° Le degré se définit : « Le rapport de personnes éloignées, qui fait connoître à quelle distance elles se distinguent entre elles. » Or, puisque la consanguinité est une sorte de proximité, il est plus exact de dire que la distance des personnes est le contraire de la consanguinité, que d'affirmer qu'elle en fait partie. On ne peut donc pas diviser la consanguinité par degrés.

5° Si l'on divise la consanguinité par des degrés qui la font connoître, ceux qui sont au même degré doivent être également parents. Or, cela est faux ; car le grand-oncle paternel d'une personne et son petit-neveu sont au même degré, et cependant le droit ne les considère pas comme étant également parents.

6° Quand des choses sont ordonnées, tout ce que l'on ajoute à l'une d'elles la place dans un autre degré : ainsi l'addition d'une unité produit une autre espèce de nombre. Or, une personne ajoutée à une autre personne ne change pas toujours le degré de consanguinité, puisque le père et l'oncle qui s'y ajoute sont dans le même degré. La division de la consanguinité par degrés n'est donc pas exacte.

---

autem debet distingui per seipsum. Ergo consanguinitas non convenienter per lineas distinguitur.

2. Præterea, illud secundùm quod dividitur aliquid commune, non potest poni in definitione communis. Sed *descensus* ponitur in definitione prædicta consanguinitatis. Consanguinitas ergo non potest dividi per lineam *ascendentium*, *descendentium* et *transversalium*.

3. Præterea, definitio lineæ est quòd « sit inter duo puncta. » Sed duo puncta non faciunt nisi unum gradum. Ergo linea habet tantùm unum gradum ; et ita eadem ratione videtur quòd non debeat fieri divisio consanguinitatis per lineas et gradus.

4. Præterea, gradus definitur esse « habitudo distantium personarum, qua cognoscitur quantâ distantiâ personæ inter se differant. » Sed cùm consanguinitas sit propinquitas quædam, distantia personarum consanguinitati opponitur magis quàm sit ejus pars. Ergo per gradus consanguinitas distingui non potest.

5. Præterea, si consanguinitas per gradus distinguitur et cognoscitur, oportet quòd illi qui sunt in eodem gradu, sint æqualiter consanguinei. Sed hoc falsum est, quia propatruus alicujus, et ejusdem pronepos sunt in eodem gradu, non tamen sunt æqualiter consanguinei, ut Decretalis dicit. Ergo consanguinitas non rectè distinguitur per gradus.

6. Præterea, in rebus ordinatis, quodlibet additum alteri facit alium gradum, sicut quælibet unitas addita facit aliam speciem numeri. Sed persona addita personæ non semper facit gradum alium consanguinitatis, quia in eodem gradu consanguinitatis est pater et patruus qui adjungitur. Ergo non rectè per gradus consanguinitas distinguitur.

7° Il y a toujours la même proximité de consanguinité entre deux parents, puisque les deux extrêmes sont toujours réciproquement à une égale distance. Or, le degré de consanguinité n'est pas toujours le même des deux côtés, puisque, quelquefois, l'un des parents est au troisième degré, et l'autre au quatrième. Les degrés ne suffisent donc pas pour faire connoître la proximité de la consanguinité.

(Conclusion. — On divise convenablement la consanguinité par degrés et par lignes composés des descendants qui viennent d'un principe commun, ou des ascendants, qui remontent à ce principe, et des collatéraux, qui en descendent ou y remontent, et qui sont compris dans la ligne transverse.)

La consanguinité, avons-nous dit, est une proximité fondée sur une communication naturelle, qui s'établit par l'acte générateur, en vertu duquel la nature se transmet par voie de propagation. Aristote, *Ethic.*, VIII, 11, distingue trois communications de ce genre. « La première consiste dans le rapport du principe avec son produit. » C'est la consanguinité qui existe entre le père et son fils. Aussi le Stagyrite dit que « les parents aiment leurs enfants comme étant quelque chose d'eux-mêmes. » « La seconde consiste dans le rapport du produit avec son principe. » Elle rattache le fils au père, et notre Philosophe dit à ce sujet que « les enfants aiment leurs parents parce que c'est d'eux qu'ils ont reçu l'existence. » « La troisième consiste dans le rapport réciproque des produits du même principe. » Tel est, comme l'observe le même auteur, le rapport des frères, qui naissent des mêmes parents. Comme le mouvement du point produit la ligne, comme aussi le père descend en quelque sorte dans son fils par la génération, on établit trois lignes de consanguinité, qui correspondent à ces trois rapports : la ligne des descendants, pour le premier; la ligne des ascendants, pour le second; la ligne transverse ou collatérale,

---

7. Præterea, inter duos propinquos semper est eadem consanguinitatis propinquitas, quia æqualiter distat unum extremorum ab alio, et è contra. Sed gradus consanguinitatis non invenitur semper idem ex utraque parte, cùm quandoque unus propinquus sit in tertio, et alius in quarto gradu. Ergo consanguinitatis propinquitas non potest sufficienter per gradus cognosci.

(Conclusio. — Per quosdam gradus seu lineas descendentium ab uno communi principio, vel ascendentium ad idem, et transversalium, consanguinitas congruè designatur.)

Respondeo dicendum, quòd consanguinitas, ut dictum fuit, est quædam propinquitas in naturali communicatione fundata secundùm actum generationis, qua natura propagatur. Unde, secundùm Philosophum in VIII. *Ethic.* (ut suprà), ista communicatio est triplex : « una secundùm habitudinem principii ad principiatum. » Et hæc est consanguinitas patris ad filium; unde dicit quòd « parentes diligunt filios ut sui ipsorum aliquid existentes. » Alia est « secundùm habitudinem principiati ad principium. » Et hæc est filii ad patrem; unde dicit quòd « filii diligunt parentes ut ab illis existentes. » Tertia est « secundùm habitudinem eorum quæ sunt ab uno principio ad invicem; » sicut fratres dicuntur ex eisdem nasci, ut ipse ibidem dicit. Et quia punctus motus lineam facit, et per propagationem quodammodo pater descendit in filium, ideo secundùm tres dictas habitudines, tres lineæ consanguinitatis sumuntur : scilicet *linea descendentium*, secundùm primam habitudinem; *linea ascendentium*, secundùm secundam; *linea transversalis*, secundùm ter-

pour le troisième. Dès-lors que le mouvement de propagation ne s'arrête pas à un terme unique, mais se prolonge au delà, il faut voir quel est le père du père, et le fils du fils, et ainsi de suite. A chaque pas en avant, on trouve un degré différent dans la même ligne, et comme le degré d'une chose est une partie de cette chose, il ne peut y avoir un degré de proximité, là où la proximité n'existe pas. Par conséquent, l'identité empêche, et la trop grande distance supprime tout degré de consanguinité; car nul n'est proche à soi-même, tout comme nul ne se ressemble. Aucune personne ne fait donc seule et par elle-même un degré, mais comparée à une autre personne, elle fait un degré relativement à cette autre. — La manière de compter les degrés varie pour les diverses lignes. Dans la ligne ascendante et descendante, il s'établit un degré, quand une personne naît de l'une de celles qui sont liées par les degrés de consanguinité. En comptant donc comme le font le droit canonique et le droit civil, la personne qui se présente la première au point de départ des générations que l'on met en ligne, soit en remontant, soit en descendant, est éloignée de celle qui suit immédiatement, de Pierre, par exemple, d'un degré, qui est le premier : telle est la distance du père au fils; la personne qui vient en second lieu, de chaque côté, est au second degré : c'est, dans la ligne ascendante, l'aïeul, et dans la ligne descendante, le petit-fils, et ainsi de suite. La consanguinité des personnes comprises dans la ligne transverse ou collatérale, ne vient pas de ce que l'une est née de l'autre, mais de ce qu'elles tirent leur origine d'une même personne. Il faut donc, pour compter les degrés de cette ligne, considérer le principe unique d'où sont issues les personnes. Le droit canonique et le droit civil comptent différemment dans cette ligne. Le droit civil prend des deux côtés la descendance, à partir de la souche commune, mais le droit canonique ne la prend que d'un côté, qui est celui où il se trouve un plus grand nombre

---

tiam. Sed quia propagationis motus non quiescit in uno termino, sed ultra progreditur, ideo contingit quòd patris est accipere patrem, et filii filium, et sic deinceps. Et secundùm hos diversos progressus, diversi gradus in una linea inveniuntur; et quia gradus cujuslibet rei est pars aliqua illius rei, gradus propinquitatis non potest esse ubi non est propinquitas; et ideo identitas et nimia distantia gradum consanguinitatis tollunt, quia nullus est sibi ipsi propinquus, sicut nec sibi similis. Et propter hoc nulla persona per seipsam facit aliquem gradum, sed comparata alicui personæ, gradum facit ad ipsam. Sed tamen diversa est ratio computandi gradus in diversis lineis. Gradus enim consanguinitatis in linea ascendentium et descendentium, contrahitur ex hoc quòd una persona ex alia propagatur eorum inter quos gradus consideratur. Et ideo, secundùm computationem canonicam et legalem, persona quæ primò in progressu propagationis occurrit, vel ascendendo vel descendendo, distat ab aliquo, putà à Petro, in primo gradu, ut pater et filius; quæ autem secundò utrinque occurrit, distat in secundo gradu, ut avus et nepos, et sic deinceps. Sed consanguinitas eorum qui sunt in linea transversali, contrahitur non ex hoc quòd unus eorum ex alio propagatur, sed quia uterque propagatur ex uno; et ideo debet gradus consanguinitatis in hac linea computari per comparationem ad unum principium, ex quo propagatur. Sed secundùm hoc est diversa computatio canonica et legalis, quia legalis computatio attendit descensum à communi radice ex utraque parte, sed canonica tantùm ex altera, ex illa scilicet ex qua major numerus

de degrés. D'après la supputation civile, le frère et la sœur, ou les deux frères sont ensemble au second degré, parce que chacun d'eux est éloigné d'un degré de la souche commune; de même, les fils des deux frères sont distants au quatrième degré. Mais selon la supputation canonique, les deux frères sont au premier degré, parce qu'ils ne sont éloignés l'un et l'autre de la souche commune que d'un degré, et le fils de l'un des frères est avec l'autre frère, qui est son oncle, au second degré, puisqu'ils sont éloignés d'autant de la souche. En suivant cette manière de compter, autant il y a de degrés entre une personne et un de ses ancêtres, autant il s'en trouve entre elle et chacun des descendants collatéraux de ce même ancêtre, et jamais moins; car c'est un des axiômes d'Aristote, *Analyt. poster*, text. 5, que « ce qui donne à des êtres quelconques telle qualité, la possède éminemment. » Donc, quoique les autres descendants d'un même principe soient, à raison de ce principe, en rapport de consanguinité avec une personne qui en est également issue, ces collatéraux ne peuvent toucher cette personne de plus près que le premier principe ne la touche elle-même. Quelquefois, cependant, une personne est plus éloignée d'une autre qui descend du même principe qu'elle ne l'est elle-même de ce principe, parce qu'il peut arriver que la seconde soit à une plus grande distance que la première de leur principe commun; c'est alors d'après la plus grande distance qu'il faut compter les degrés de consanguinité (1).

(1) On peut connoître le degré de consanguinité dans la ligne directe au moyen de la règle suivante. Abstraction faite de la souche, il y a autant de degrés que de personnes, en suivant l'ordre des générations. Ainsi, le fils est au premier degré, le petit-fils au second, et ainsi de suite. Il faut retrancher la souche, parce que chaque personne ne fait pas un degré par elle-même, mais seulement en tant qu'elle est comparée à une autre, à raison de la génération, puisque la consanguinité est essentiellement un rapport. Il faut donc commencer à compter par celle qui se présente la première dans cet ordre. Ceci est pour la ligne descendante. Pour la ligne ascendante, il faut aussi retrancher la personne qui sert de point de départ; d'où il suit que le père est au premier degré, et l'aïeul au second; car on voit clairement que le fils seul ne peut faire un degré, dès-lors que le rapport aboutit nécessairement à un autre terme.

Dans la ligne collatérale, les parents sont au même degré ou à des degrés inégaux. De là ces deux règles : 1° Dans le premier cas, les degrés de parenté se comptent par les générations qui séparent les deux personnes de la souche commune. Le frère et la sœur, qui sont à

graduum invenitur. Unde, secundùm legalem computationem, frater et soror, vel duo fratres attinent sibi in secundo gradu, quia uterque à radice communi distat per unum gradum, et similiter filii duorum fratrum distant à se invicem in quarto. Sed secundùm computationem canonicam, duo fratres attinent sibi in primo gradu, quia neuter eorum distat à radice communi, nisi per unum gradum. Sed filius unius fratrum distat ab altero fratre in secundo gradu, quia tantùm distant à communi radice; et ideo, secundùm computationem canonicam, quoto gradu distat quis ab aliquo superiori, tanto distat à quolibet descendentium ab ipso, et nunquam minùs, quia « propter quod unumquodque tale, et illud magis » (ex lib. *Posteriorum*, text. 5). Unde, etsi alii descendentes à communi principio conveniunt cum aliquo ratione principii communis, non possunt propinquiores esse descendentes ex alia parte, quàm sit primum principium ei propinquum. Aliquando tamen plus distat aliquis ab aliquo descendente à communi principio, quàm ipse distet à principio, quia ille fortè plus distat à communi principio quàm ipse; et secundùm remotiorem distantiam, oportet consanguinitatem computari.

Je réponds aux arguments : 1° Cette objection s'appuie sur une fausse assertion. La consanguinité n'est pas une série de personnes, mais une relation réciproque existant entre plusieurs personnes, dont la série forme la ligne de consanguinité.

2° La descendance, prise en général, se retrouve dans toutes les lignes de consanguinité ; car la génération charnelle, d'où résulte le lien de la consanguinité, est une sorte de descendance ; mais la descendance telle qu'on la prend ici, c'est-à-dire en partant de la personne dont on cherche la consanguinité, constitue la ligne descendante.

la première génération, sont entre eux au premier degré. Les enfants de l'un et de l'autre sont entre eux au second degré, parce qu'ils sont à la seconde génération, etc. 2° Quand deux personnes ne sont pas à la même distance de la souche commune, on les met toutes les deux au degré où se trouve placée celle qui est la plus éloignée de la souche, en sorte que l'oncle et la nièce, qui sont parents du premier au second degré, sont censés ne l'être qu'au second. Tel est le sens de cet axiôme : *Gradus remotior trahit ad se propinquiorem.*

Il peut exister entre deux personnes une double parenté, et, par conséquent, un double empêchement. Ceci a lieu quand deux frères épousent les deux sœurs. Leurs enfants sont parents au second degré, du côté paternel et du côté maternel, et il faut alors une double dispense pour le mariage.

Quelques auteurs ont essayé de déterminer à quel degré cesse l'empêchement dans la ligne directe. Ils ont été forcés d'aller très-loin, et, en fait, le mariage ne peut jamais être contracté entre les ascendants et les descendants ; en sorte qu'il vaut mieux dire avec le commun des théologiens, que cet empêchement s'étend à l'infini. Dans la ligne collatérale, aucune dispense ne peut être accordée pour le premier degré ; parce que l'empêchement est de droit naturel. Comme l'Eglise n'a interdit le mariage jusqu'au quatrième degré inclusivement que pour de justes causes, il est bon de ne pas lever cette prohibition sans de sérieuses raisons. « On ne donnera absolument aucune dispense pour contracter mariage, ou bien on ne le fera que rarement, pour cause et gratuitement. On ne dispensera jamais dans le second degré, si ce n'est entre les princes puissants, et pour une cause publique. » Conc. Trid., *sess.* XXIV, *De reform. matrim.*, cap. 5.

La loi civile n'étend pas l'empêchement du consanguinité aussi loin que la loi ecclésiastique, excepté pour la ligne directe. En voici les dispositions : « Art. 161. En ligne directe, le mariage est prohibé entre tous les ascendants et descendants légitimes ou naturels, et les alliés dans la même ligne. Art. 162. En ligne collatérale, le mariage est prohibé entre le frère et la sœur, légitimes ou naturels, et les alliés au même degré. » La loi du 16 avril 1832 a modifié cet article sur le second point, en donnant au chef du gouvernement la faculté d'accorder des dispenses pour le mariage, entre beaux-frères et belles-sœurs. « Art. 163. Le mariage est encore prohibé entre l'oncle et la nièce, la tante et le neveu. » Suivant un avis du conseil d'Etat, approuvé le 7 mai 1808, cette prohibition s'étend au grand-oncle et à la petite-nièce. « Art. 164. Néanmoins il est loisible au roi de lever, pour des causes graves, les prohibitions portées au précédent article. » Il est à remarquer que l'art. 163 ne contient pas, comme les deux précédents, les mots *légitime ou naturel,* et qu'il n'y est pas fait mention des alliés. Les jurisconsultes en concluent que le mariage n'est défendu qu'entre l'oncle et la nièce, la tante et le neveu légitimes et consanguins et non entre les mêmes parents naturels ou simplement alliés. Le droit canon n'a pas tenu compte de la légitimité de la naissance, et en cela il s'est montré plus logique. — Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'empêchement d'affinité.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit ex falsis. Consanguinitas enim non est collectio, sed relatio quædam aliquarum personarum ad invicem, quarum collectio lineam consanguinitatis facit.

Ad secundum dicendum, quòd descensus communiter sumptus attenditur secundùm quamlibet consanguinitatis lineam, quia carnalis propagatio, ex qua vinculum consanguinitatis trahitur, descensus quidam est. Sed descensus talis, scilicet à persona cujus consanguinitas quæritur, lineam descendentium facit.

3° On peut considérer la ligne sous deux rapports. On la prend quelquefois, dans le sens propre du mot, pour la dimension même, qui est la première espèce de la quantité continue. La ligne droite ne contient alors en acte que deux points, qui la terminent, mais elle en comprend en puissance une infinité, et quand chacun d'eux est déterminé en acte, la ligne se trouve divisée, et cette division produit deux lignes. Quelquefois aussi le mot ligne désigne des choses qui sont disposées en ligne, c'est-à-dire les unes à la suite des autres. Dans ce cas, on met la ligne et la figure parmi les nombres, par la raison qu'un nombre se compose d'unités ajoutées à une unité, et dès-lors chaque unité ajoutée fait un degré dans la ligne ainsi comprise. Il en est de même de la ligne de consanguinité, et, par conséquent, une seule ligne contient plusieurs degrés.

4° De même que la ressemblance est impossible là où il n'existe aucune diversité, il ne peut pas non plus y avoir de proximité sans une distance quelconque. Toute distance n'est donc pas opposée à la consanguinité, mais celle-là seulement qui exclut la proximité de la consanguinité.

5° La blancheur est plus grande de deux manières : d'abord par l'intensité de la qualité; ensuite par l'étendue de la superficie qu'elle affecte. La consanguinité est pareillement plus ou moins grande en deux sens : premièrement, en intensité, c'est-à-dire par la nature même de la consanguinité; secondement, pour ainsi dire en étendue. Quand on considère la consanguinité sous ce second rapport, on en mesure l'étendue par le nombre des personnes auxquelles elle s'est communiquée par voie de propagation, et c'est par cela même que l'on en distingue les degrés. Il se rencontre donc que de deux personnes qui sont, par rapport à une troisième, au même degré de consanguinité, la parenté de l'une l'emporte sur celle de l'autre, si l'on considère la première quantité de la consanguinité : ainsi, le père et le frère d'un homme sont avec lui au premier

---

Ad tertium dicendum, quòd linea dupliciter accipi potest : aliquando propriè, pro ipsa dimensione, quæ est prima species quantitatis continuæ; et sic linea directa continet tantùm duo puncta in actu, quæ terminant ipsam, sed in potentia infinita, quorum quolibet signato in actu, linea dividitur, et fiunt duæ lineæ. Aliquando verò linea sumitur pro his quæ linealiter disponuntur, et secundùm hoc assignatur in numeris linea et figura, prout unitas post unitatem ponitur in aliquo numero; et sic quælibet unitas adjecta gradum facit in tali linea. Et similiter est de linea consanguinitatis, unde una linea continet plures gradus.

Ad quartum dicendum, quòd, sicut similitudo non potest esse ubi non est aliqua diversitas, ita propinquitas non est ubi non est aliqua distantia. Et ideo distantia quælibet non opponitur consanguinitati, sed talis distantia quæ consanguinitatis propinquitatem excludit.

Ad quintum dicendum, quòd, sicut albedo dicitur major dupliciter : uno modo, ex intensione ipsius qualitatis; alio modo, ex quantitate superficiei; ita consanguinitas dicitur major vel minor dupliciter : uno modo, intensivè, ex ipsa natura consanguinitatis; alio modo, quasi dimensivè. Et sic quantitas consanguinitatis mensuratur ex personis inter quas consanguinitatis propagatio procedit; et hoc secundo modo gradus consanguinitatis distinguuntur. Et ideo contingit quòd aliquorum duorum qui sunt in eodem gradu consanguinitatis respectu alicujus personæ, unus est ei magis consanguineus quàm alius, considerando primam quantitatem consanguinitatis; sicut pater et frater attinent alicui in primo gradu consanguinitatis, quia ex neutra

degré, parce qu'il n'y a ni d'un côté ni de l'autre aucune personne intermédiaire ; cependant, sous le rapport de l'intensité, son père le touche de plus près que son frère, parce que son frère ne le touche qu'en tant qu'il est issu du même père que lui. Plus donc une personne se rapproche du principe commun, d'où descend la consanguinité, et plus sa parenté est étroite, bien qu'elle ne soit pas au plus proche degré ; d'où il résulte que le grand-oncle d'un homme est avec lui dans un rapport plus étroit de consanguinité que son petit-neveu, quoique tous les deux soient au même degré.

6° Bien que le père et l'oncle soient avec la même personne au même degré, à cause de leur rapport avec la souche ou racine de la consanguinité, puisque l'un et l'autre sont distants de l'aïeul d'un degré, cependant ils ne sont plus au même degré relativement à la personne dont on cherche la consanguinité, parce que le père est au premier degré, et l'oncle ne peut pas être plus près qu'au second, qui est celui de l'aïeul.

7° Il résulte des explications que nous avons données, que la distance réciproque se compte toujours entre deux parents par un nombre égal de degrés, quoique, quelquefois, ils ne soient pas séparés de leur principe commun par le même nombre de degrés.

ARTICLE III.

La consanguinité est-elle de droit naturel un empêchement de mariage?

Il paroît que ce n'est pas en vertu du droit naturel que la consanguinité empêche le mariage. 1° Aucune femme ne peut être plus proche pour un homme que ne le fut pour Adam Eve, dont il dit lui-même, *Gen.*, II, 23 : « Voici maintenant l'os de mes os, et la chair de ma chair. » Or, Eve fut unie à Adam par le mariage. Aucune consanguinité n'empêche donc le mariage en vertu de la loi naturelle.

---

parte incidit aliqua persona media ; sed tamen, intensivè loquendo, magis attinet alicui personæ pater quàm frater, quia frater non attinet ei, nisi in quantum est ex eodem patre. Et ideo, quantò aliquis est propinquior communi principio, à quo consanguinitas descendit, tantò est magis consanguineus, quamvis non sit in propinquiori gradu ; et secundùm hoc, propatruus est magis consanguineus alicui quàm pronepos ejus, quamvis sint in eodem gradu.

Ad sextum dicendum, quòd, quamvis pater et patruus sint in eodem gradu respectu radicis consanguinitatis, quia uterque distat uno gradu ab avo, tamen respectu ejus cujus consanguinitas quæritur, non sunt in eodem gradu, quia pater est in primo gradu, patruus autem non potest esse propinquior quàm in secundo, in quo est avus.

Ad septimum dicendum, quòd semper duæ personæ in æquali numero graduum distant à se invicem, quamvis quandoque non æquali numero graduum distent à communi principio ut ex dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrùm consanguinitas de jure naturali impediat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur Videtur quòd consanguinitas de jure naturali non impediat matrimonium. Nulla enim mulier potest esse propinquior viro, quàm Eva fuit Adæ, de qua dixit *Genes.*, II : « Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. » Sed Eva fuit matrimonio conjuncta Adæ. Ergo consanguinitas nulla, quantùm est de lege naturæ, matrimonium impedit.

2° La loi naturelle est la même pour tous les hommes. Or, chez les nations barbares, le lien de la consanguinité n'exclut personne du mariage. Ce n'est donc pas en vertu de la loi naturelle que la consanguinité empêche le mariage.

3° On lit au commencement du Digeste, lib. I, ff. *De justit. et jure* : «Le droit naturel est ce que la nature a appris à tous les animaux.» Or, les brutes s'unissent à leur mère. Ce n'est donc pas en vertu du droit naturel que certaines personnes sont exclues du mariage à cause de la consanguinité.

4° Rien n'empêche le mariage, à moins d'être contraire à quelqu'un de ses biens. Or, la consanguinité n'est contraire à aucun des biens du mariage. Elle ne l'empêche donc pas.

5° L'union est d'autant meilleure et plus ferme que les choses unies se rapprochent et se ressemblent davantage. Or, le mariage est une union. Puis donc que la consanguinité est une proximité, loin d'empêcher le mariage, elle lui est plutôt favorable.

Mais, au contraire, tout ce qui s'oppose au bien des enfants, empêche aussi le mariage en vertu du droit naturel. Or, la consanguinité est opposée au bien des enfants; car le Maître, IV. *Sent.*, dist. 40, § 3, rapporte ce texte de saint Grégoire, *Regist.*, lib. XII, indict. 7, epist. 31 : «L'expérience nous a appris que les enfants issus d'un tel mariage ne peuvent réussir.» La consanguinité empêche donc le mariage en vertu de la loi naturelle.

Ce qui fut attribué à la nature humaine dès qu'elle fut constituée, fait partie de la loi naturelle. Or, une des choses qui furent attribuées à la nature humaine aussitôt qu'elle fut constituée, c'est que le père et la mère seroient incapables de se marier avec leurs enfants. Nous en avons la preuve dans le texte suivant, *Gen.*, II, 24 : «Pour cela l'homme quittera son père et sa mère;» paroles qui ne peuvent s'entendre de la coha-

---

2. Præterea, lex naturalis eadem est apud omnes. Sed apud barbaras nationes nulla persona conjuncta consanguinitate à matrimonio excluditur. Ergo consanguinitas, quantùm est de lege naturæ, matrimonium non impedit.

3. Præterea, «jus naturale est quod natura omnia animalia docuit,» ut dicitur in principio *Digestorum*. Sed animalia bruta etiam cum matre coeunt. Ergo non est de lege naturæ quòd aliqua persona à matrimonio propter consanguinitatem repellatur.

4. Præterea, nihil impedit matrimonium, quod non contrariatur alicui bono matrimonii. Sed consanguinitas non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit ipsum.

5. Præterea, eorum quæ sunt magis propinqua et similia, melior et firmior est conjunctio. Sed matrimonium quædam conjunctio est. Cùm ergo consanguinitas sit propinquitas quædam, matrimonium non impedit, sed magis juvat.

Sed contra, illud quod impedit bonum prolis, etiam matrimonium impedit secundùm legem naturæ. Sed consanguinitas impedit bonum prolis, quia, ut in littera ex verbis Gregorii habetur, «experimento didicimus, ex tali conjugio sobolem non posse succrescere.» Ergo consanguinitas secundùm legem naturæ matrimonium impedit.

Præterea, illud quod habet natura humana in prima sui conditione, est de lege naturæ. Sed à prima sui conditione hoc habuit humana natura, quòd pater et mater à matrimonio excluderentur; quod patet per hoc quod dicitur *Genes.*, II : «Propter hoc relinquet homo patrem et matrem;» quod non potest intelligi

bitation, et qui s'appliquent dès-lors nécessairement à l'union du mariage. C'est donc en vertu de la loi naturelle que la consanguinité empêche le mariage.

(Conclusion. — La consanguinité empêche le mariage, de droit naturel pour certaines personnes, de droit divin pour quelques autres, et de droit humain pour une troisième catégorie.)

Une chose est contraire à la loi naturelle, en ce qui regarde le mariage, quand elle le rend inapte à atteindre la fin pour laquelle il a été établi. Or, la fin du mariage est essentiellement et tout d'abord le bien des enfants. Eh bien, la consanguinité qui existe entre le père et sa fille, ou entre le fils et sa mère, empêche ce bien, non pas, il est vrai, en le supprimant totalement, puisque la fille peut concevoir de son père, et donner conjointement avec lui à son enfant la nourriture et l'éducation, deux choses qui constituent son bien, mais en s'opposant à ce que ce bien soit convenablement réalisé. C'est un désordre, en effet, qu'une fille soit unie à son père, en qualité de compagne, par le mariage, dans le but de lui donner des enfants et de les élever, elle qui doit, au contraire, lui être assujettie sous tous rapports, comme étant issue de lui. C'est donc la loi naturelle qui interdit au père et à la mère d'épouser leurs enfants, et plus encore à la mère qu'au père; car le mariage du fils avec sa mère déroge plus au respect qui est dû aux parents, que le mariage du père avec sa fille, parce que l'épouse doit être soumise dans une certaine mesure à son mari (et il répugne que la mère soit obligée d'obéir à son fils). — La fin secondaire du mariage est essentiellement la répression de la concupiscence, et elle seroit annulée si chaque homme pouvoit épouser n'importe quelle parente; car la porte ne seroit que plus largement ouverte à la concupiscence, si les rapports charnels n'étoient pas interdits entre les personnes que les liens de famille mettent dans la nécessité d'ha-

---

quantùm ad cohabitationem, et sic oportet quòd intelligatur quantùm ad matrimonii conjunctionem. Ergo consanguinitas impedit matrimonium secundùm legem naturæ.

(Conclusio. — Consanguinitas quantùm ad aliquas personas impedit matrimonium jure naturali, quantùm ad aliquas jure divino, et quantùm ad aliquas jure per homines instituto.)

Respondeo dicendum, quòd in matrimonio illud contra legem naturæ esse dicitur, per quod matrimonium redditur incompetens respectu finis ad quem est ordinatum. Finis autem matrimonii per se et primò est bonum prolis, quod quidem per aliquam consanguinitatem (scilicet inter patrem et filiam, vel filium et matrem), impeditur, non quidem ut totaliter tollatur, quia filia ex semine patris potest prolem suscipere, et simul cum patre nutrire et instruere, in quibus bonum prolis consistit, sed ut non convenienti modo fiat. Inordinatum enim est quòd filia patri per matrimonium jungatur in sociam causâ generandæ prolis et educandæ, quam oportet per omnia patri esse subjectam, velut ex eo procedentem. Et ideo de lege naturali est, ut pater et mater à matrimonio repellantur; et magis etiam mater quàm pater, quia magis reverentiæ quæ debetur parentibus derogatur, si filius matrem, quàm si pater filiam ducat in uxorem, cùm uxor viro aliqualiter debeat esse subjecta. Sed finis matrimonii secundarius per se est concupiscentiæ repressio, qui deperiret, si quælibet consanguinea posset in matrimonium duci, quia magnus concupiscentiæ aditus præberetur, nisi inter illas personas quas oportet in eadem domo conver-

biter ensemble dans la même maison. Pour cette raison donc, la loi divine n'a pas seulement défendu au père et à la mère d'épouser leurs enfants, mais elle a aussi interdit le mariage entre les personnes qui, étant étroitement liées par la parenté, sont forcées de demeurer ensemble, et obligées de protéger réciproquement leur pudeur; et c'est précisément cette cause qu'assigne la loi divine, dans le *Lévitique*, où nous lisons, XVIII : « Ne découvrez pas la honte de telle ou telle personne, parce que c'est votre propre honte (1). » — Le mariage a encore accidentellement pour fin de rapprocher les hommes et de multiplier leur amitié, puisque le mari entretient avec les parents de son épouse les mêmes rapports qu'avec les siens propres. Les mariages entre proches parents nuiroient à cette extension de l'amitié; car ces unions ne donneroient naissance à aucune liaison nouvelle. Voilà pourquoi les lois humaines et les canons ecclésiastiques ont exclu du mariage plusieurs degrés de consanguinité.— Il résulte donc de tout cela que la consanguinité empêche le mariage, de droit naturel pour certaines personnes; de droit divin pour quelques autres, et de droit humain pour une troisième catégorie.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique sortie d'Adam, Eve n'étoit cependant pas sa fille. En effet, elle n'en est pas issue de la manière dont l'homme doit naturellement engendrer un être qui lui soit spécifiquement semblable, mais par une opération divine; car de la côte d'Adam Dieu auroit pu faire un cheval, aussi bien qu'il fit Eve. Il n'y avoit donc pas entre Eve et Adam le rapport naturel qui rattache la fille à son père, et Adam ne fut pas le principe naturel d'Eve, comme le père l'est de sa fille.

2° Ce n'est pas la loi naturelle qui porte certains barbares à se permet-

(1) Dieu, dans le chapitre XVIII du *Lévitique*, défend de contracter mariage avec les personnes suivantes : 1° Le père ou la mère; 2° l'épouse du père ou la belle-mère; 3° la sœur, soit consanguine, soit utérine; 4° la petite-fille née du fils ou de la fille; 5° la fille de l'épouse

---

sari, esset carnalis copula interdicta. Et ideo lex divina non solùm patrem et matrem excludit à matrimonio, sed etiam alias conjunctas personas quas oportet simul conversari, et quæ debent invicem altera alterius pudicitiam custodire. Et hanc causam assignat divina lex (*Levit.*, XVIII) : « Ne reveles turpitudinem talis vel talis, quia turpitudo tua est. » Sed per accidens finis matrimonii est confœderatio hominum et amicitiæ multiplicatio, dum homo ad consanguineos uxoris sicut ad suos se habet. Et ideo huic multiplicationi amicitiæ præjudicium fieret, si aliquis sanguine conjunctam uxorem duceret, quia ex hoc nova amicitia per matrimonium nulli accresceret. Et ideo, secundùm leges humanas et statuta Ecclesiæ, plures consanguinitatis gradus sunt à matrimonio separati. Sic ergo ex dictis patet quòd consanguinitas quantùm ad aliquas personas impedit matrimonium de jure naturali, quantùm ad aliquas, de jure divino, et quantum ad aliquas, de jure per homines instituto.

Ad primum ergo dicendum, quòd Eva, quamvis ex Adam prodiit, non tamen fuit filia Adæ, quia non prodiit ex eo per modum illum quo vir natus est generare sibi similem in specie, sed operatione divina, quia ita potuisset ex costa Adæ fieri unus equus, sicut facta est Eva. Et ideo non est tanta naturalis convenientia Evæ ad Adam, sicut filiæ ad patrem; nec Adam est naturale principium Evæ, sicut pater filiæ.

Ad secundum dicendum, quòd non procedit ex lege naturali quòd aliqui barbari parentibus

tre le commerce charnel avec leurs parents, mais bien l'ardeur de la concupiscence, qui a obscurci en eux la loi naturelle.

3° On dit que l'union du mâle et de la femelle est de droit naturel, parce que la nature enseigne à tous les animaux à la rechercher; mais sur ce point elle instruit différemment les diverses espèces d'animaux, selon leurs différentes conditions. L'union charnelle consommée avec le père ou la mère déroge au respect qui leur est dû; car la nature, qui a donné aux pères et aux mères la sollicitude nécessaire pour qu'ils pourvoient aux besoins de leur progéniture, a mis aussi dans ceux qui en sont nés du respect pour leurs pères et leurs mères. Or, si l'on excepte l'homme, la nature n'a donné aux pères et aux mères d'aucun genre d'animaux une sollicitude perpétuelle pour leurs petits, ni à ceux-ci un respect perpétuel pour les auteurs de leur vie; mais, chez les brutes, cette sollicitude et ce respect durent plus ou moins, selon que le père et la mère sont plus ou moins longtemps nécessaires à la progéniture, ou réciproquement. De là vient que dans certaines espèces d'animaux, le mâle a en horreur tout rapport charnel avec sa mère, tant qu'il continue de la reconnoître et qu'il conserve pour elle cette sorte de respect; et le Philosophe, *De histor. animal.*, IX, 47, cite deux traits, l'un d'un chameau, l'autre d'un cheval, qui confirment cette observation. Comme tout ce qu'il y a d'honnête dans les mœurs des animaux se trouve réuni naturellement et plus parfaitement dans l'homme, celui-ci a naturellement en abomination tout commerce charnel, non-seulement avec sa mère, mais aussi avec sa fille,

du père; 6° la sœur du père, ou tante paternelle; 7° la sœur de la mère, ou tante maternelle; 8° la bru; 9° l'épouse du frère, ou la belle-sœur; 10° la fille de l'épouse, ou la belle-fille; 11° la petite-fille de l'épouse; 12° la sœur de l'épouse, ou belle-sœur, du vivant de l'épouse.

On remarquera que tous ces empêchements ne sont pas de droit divin positif; car tous les auteurs s'accordent à dire que le mariage est nul de droit naturel au moins au premier degré de la ligne directe. Comme Dieu vouloit donner à son peuple une législation complète, il falloit y mentionner les prescriptions de la loi naturelle.

---

carnaliter commisceantur, sed ex concupiscentiæ ardore, qui legem naturæ in eis offuscavit.

Ad tertium dicendum, quòd conjunctio maris et feminæ dicitur esse de jure naturali, quia natura hoc animalia docuit; sed hanc conjunctionem diversa animalia diversimodè docuit, secundùm diversas eorum conditiones. Commixtio autem carnalis ad parentes derogat reverentiæ quæ eis debetur; sicut enim parentibus indidit natura sollicitudinem filiis providendi, ita indidit filiis reverentiam ad parentes. Nulli autem generi animalium indidit sollicitudinem filiorum aut reverentiam parentum in omne tempus, nisi homini; aliis autem animalibus plus et minùs, secundùm quòd magis vel minùs necessarii sunt vel filii parentibus, vel parentes filiis. Unde etiam in quibusdam animalibus abhorret filius cognoscere matrem carnaliter, quamdiu manet apud ipsum cognitio matris et reverentia quædam ad ipsam, ut recitat Philosophus in IX. *De animalibus* (1) de camelo et equo. Et quia omnes honesti mores animalium in hominibus congregati sunt naturaliter et perfectiùs quàm in aliis, propter hoc homo naturaliter abhorret cognoscere carnaliter, non solùm matrem, sed etiam filiam; quod est ad-

(1) Habetur planè lib. IX, qui nunc *De historia animalium* inscribitur, cap. 47, ubi narratur quòd camelus, cùm junctus esset matri et eam supergressus, quam initio propter operimentum ei superductum non agnoverat, sed in ipso coitûs actu ac progressu detectam cœpit agnoscere, coitum quidem jam incœptum perfecit, ob fervorem quem cohibere non poterat,

bien que, dans ce dernier cas, il blesse moins la nature, ainsi que nous l'avons déjà observé. Nous avons vu, de plus, que la génération charnelle n'établit pas entre les brutes le lien de la consanguinité, qu'elle forme entre les hommes. Il n'y a donc pas lieu de raisonner *à pari*.

4° Il résulte de ce que nous avons dit, que la consanguinité des époux est contraire aux biens du mariage. L'objection est donc basée sur une fausse affirmation.

5° Il ne répugne point que de deux unions l'une empêche l'autre : ainsi, là où se trouve l'identité, il n'y a pas de ressemblance. De même, le lien de la consanguité peut empêcher l'union du mariage.

ARTICLE IV.

L'Eglise pouvoit-elle déterminer les degrés de consanguinité qui empêchent le mariage?

Il paroît que l'Eglise ne pouvoit pas déterminer que la consanguinité empêcheroit le mariage jusqu'au quatrième degré. 1° Notre-Seigneur a dit *Matth.*, XIX, 6 : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Or, Dieu unit ceux qui contractent mariage en-deçà du quatrième degré, puisque la loi divine ne prohibe pas leur union. La loi humaine ne doit donc pas les séparer.

2° Le mariage est aussi bien un sacrement que le baptême. Or, l'Eglise ne pourroit pas décréter qu'une personne qui se présente au baptême, ne recevra pas le caractère baptismal, si d'ailleurs elle en est capable d'après le droit divin. La loi ecclésiastique ne peut donc pas faire non plus que le mariage n'existe pas entre les personnes à qui le droit divin ne défend pas de s'unir par le lien conjugal.

3° Le droit positif ne peut ni supprimer ni étendre ce qui est de droit

---

huc minùs contra naturam, ut dictum est (in corp.). Et iterum in aliis animalibus ex propagatione carnis non contrahitur consanguinitas, sicut in hominibus, ut dictum est (art. 1, ad 5). Et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quòd jam patet ex dictis quomodo consanguinitas conjugum bono matrimonii contrarietur; unde ratio procedit ex falsis.

Ad quintum dicendum, quòd non est inconveniens duarum unionum unam ab altera impediri, sicut ubi est identitas, non est similitudo. Et similiter consanguinitatis vinculum potest impedire matrimonii conjunctionem.

ARTICULUS IV.

Utrùm consanguinitatis gradus matrimonium impedientes potuerint taxari ab Ecclesia.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd consanguinitatis gradus matrimonium impedientes non potuerint taxari ab Ecclesia usque ad quartum gradum. Quia *Matth.*, XIX, dicitur: «Quod Deus conjunxit, homo non separet. » Sed illos qui conjunguntur infra quartum consonguinitatis gradum, Deus conjunxit; non etiam divinâ lege eorum conjunctio prohibetur. Ergo nec debent humano statuto separari.

2. Præterea, matrimonium est sacramentum, sicut et baptismus. Sed non posset ex statuto Ecclesiæ fieri quòd ille qui ad baptismum accedit, non acciperet characterem baptismalem, si ex jure divino ejus capax sit. Ergo nec Ecclesiæ statutum facere potest quòd matrimonium non sit inter illos qui per jus divinum matrimonialiter conjungi non prohibentur.

3. Præterea, jus positivum non potest ea quæ sunt naturalia removere vel ampliare. Sed con-

sed statim post, camelarium à quo deceptus erat interfecit; ut et quòd equus qui per simi-

naturel. Or, la consanguinité est un lien naturel, qui, de sa nature, est un empêchement de mariage. L'Eglise ne peut donc faire par aucune loi que telles personnes puissent ou ne puissent pas s'unir par le mariage, pas plus qu'elle ne peut faire que ces personnes soient parentes ou ne le soient pas.

4° Toute disposition du droit positif doit avoir une cause raisonnable; car ce n'est qu'en vertu d'une telle cause qu'elle procède du droit naturel. Or, les causes mises en avant pour déterminer le nombre des degrés qui constituent des empêchements, semblent choquer complètement la raison, puisqu'elles n'ont aucun rapport de proportion avec leurs effets: ainsi, on dit que la consanguinité est un empêchement jusqu'au quatrième degré, à cause des quatre éléments; jusqu'au sixième, à cause des six âges du monde; jusqu'au septième, à cause des sept jours, qui comprennent tout le temps en abrégé. Il paroît donc que cette prohibition n'a aucune valeur.

5° Le même effet doit être produit là où agit la même cause. Or, on a vu que les causes pour lesquelles la consanguinité est un empêchement de mariage, sont : le bien des enfants, la répression de la concupiscence et la multiplication de l'amitié entre les hommes; et ces choses sont également nécessaires dans tous les temps. Les mêmes degrés de consanguinité auroient donc dû empêcher le mariage à toutes les époques; et cependant il n'en a pas été ainsi, puisque l'empêchement n'existe maintenant que jusqu'au quatrième degré après avoir été anciennement étendu jusqu'au septième.

6° Une seule et même union ne peut appartenir aux deux genres des sacrements et de l'impureté. Or, c'est ce qui auroit lieu, si l'Eglise avoit le pouvoir de faire varier le nombre des degrés de consanguinité qui

---

sanguinitas est naturale vinculum, quod, quantùm est de se, natum est matrimonium impedire. Ergo Ecclesia non potest aliquo statuto facere quòd aliqui possint matrimonialiter conjungi vel non conjungi, sicut non potest facere quòd sint consanguinei vel non consanguinei.

4. Præterea, statutum juris positivi debet aliquam rationabilem causam habere, quia secundùm causam rationabilem quam habet, à jure naturali procedit. Sed causæ quæ assignantur de numero graduum, omnino videntur irrationabiles, cùm nullam habeant habitudinem ad causata; sicut quòd consanguinitas prohibeatur usque ad quartum gradum, propter quatuor elementa; usque ad sextum, propter sex ætates mundi; usque ad septimum, propter septem dies, quibus tempus omne agitur. Ergo videtur quòd talis prohibitio nullum vigorem habeat.

5. Præterea, ubi est eadem causa, debet esse idem effectus. Sed causa quare consanguinitas impedit matrimonium, est bonum prolis, repressio concupiscentiæ et multiplicatio amicitiæ, ut ex dictis patet (art. 3); quæ omni tempore necessaria æqualiter sunt. Ergo debuissent æqualiter omni tempore gradus consanguinitatis matrimonium impedire; quod non est verum, cùm modò usque ad quartum, antiquitùs usque ad septimum gradum matrimonium consanguinitas impedierit.

6. Præterea, una et eadem conjunctio non potest esse in genere sacramenti et in genere stupri. Sed hoc contingeret, si Ecclesia haberet potestatem statuendi diversum numerum in

lem fraudem copulatus fuerat matri à se propter operimentum non agnitæ, seipsum post hanc fraudem detectam præcipitans occidit.

empêchent le mariage : ainsi l'union de personnes qui se seroient mariées dans le cinquième degré, quand il étoit compris dans la prohibition, auroit été une impureté, et depuis que l'Eglise a retiré sa défense pour ce degré, cette même union seroit un vrai mariage. Il peut arriver, par contre, que l'Eglise interdise plus tard le mariage dans quelques degrés où il est maintenant permis. Il paroît donc que le pouvoir de l'Eglise ne va pas jusque-là.

7° Le droit humain doit se conformer au droit divin. Or, d'après le droit divin contenu dans l'ancienne loi, la prohibition ne porte pas également sur les degrés ascendants et sur les degrés descendants; car la loi mosaïque, qui defend d'épouser la sœur du père, n'empêche pas d'épouser la fille du frère. Il ne devroit donc de même exister maintenant aucune défense pour les neveux et les oncles.

Mais, au contraire, Notre-Seigneur a dit à ses apôtres, *Luc.*, X, 16: « Qui vous écoute, m'écoute. » Les lois de l'Eglise ont donc leur force comme les lois de Dieu. Or, l'Eglise a défendu et permis, suivant les temps, de contracter mariage dans certains degrés où l'ancienne loi ne l'empêchoit pas. Ces degrés sont donc des empêchements.

La loi ecclésiastique règle maintenant les mariages des chrétiens, tout comme les lois civiles régloient autrefois les mariages des païens. Or, l'ancien droit civil déterminoit quels degrés de consanguinité empêchoient ou non le mariage. Le droit ecclésiastique peut donc faire maintenant la même chose.

(Conclusion. — Suivant que, instruite par le Saint-Esprit, l'Eglise le juge utile au genre humain, elle peut déterminer par une loi quels degrés de consanguinité empêcheront le mariage.)

La consanguinité a empêché le mariage à divers degrés, suivant les temps. A l'origine du genre humain, il n'étoit défendu d'épouser que le

---

gradibus impedientibus matrimonium; sicut si aliqui in quinto gradu, quando prohibitus fuit, conjuncti fuissent, talis conjunctio stuprum esset; sed postmodum eadem conjunctio, Ecclesiâ suam prohibitionem revocante, matrimonium esset; et è converso posset accidere, si aliqui gradus concessi possent postmodum ab Ecclesia interdici. Ergo videtur quòd potestas Ecclesiæ non se extendat ad hoc.

7. Præterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed, secundùm jus divinum, quod in veteri lege continetur, non æqualiter currit prohibitio graduum in *sursum* et *deorsum*, quia in veteri lege aliquis prohibebatur accipere in uxorem sororem patris sui, non tamen filiam fratris. Ergo nec modò debet aliqua prohibitio de nepotibus et patruis manere.

Sed contra est, quod Dominus dicit discipulis : « Qui vos audit, me audit. » Ergo præceptum Ecclesiæ habet firmitatem, sicut præceptum Dei. Sed Ecclesia quandoque prohibuit, et quandoque concessit aliquos gradus, quos lex vetus non prohibuit. Ergo illi gradus matrimonium impediunt.

Præterea, sicut olim matrimonium gentilium dispensabatur per leges civiles, ita nunc per statuta Ecclesiæ. Sed olim lex civilis determinabat gradus consanguinitatis qui matrimonium impediunt, et qui non. Ergo et modò potest hoc fieri per Ecclesiæ statutum.

(Conclusio. — Possunt Ecclesiæ statuto aliqui consanguinitatis gradus matrimonium impedientes taxari, prout Ecclesia à Spiritu sancto edocta humano generi utile esse judicaverit.)

Respondeo dicendum, quòd, secundùm diversa tempora, invenitur consanguinitas secundùm gradus diversos matrimonium impedisse. In principio enim humani generis, solus pater et

père et la mère, parce que, alors, les hommes étant en petit nombre, il étoit nécessaire de s'occuper tout particulièrement de propager l'espèce humaine, et il ne falloit, par conséquent, exclure que les personnes qui n'étoient pas même aptes à procurer la fin principale du mariage, qui est le bien des enfants. Dans la suite, lorsque le genre humain se fut multiplié, la loi de Moïse, qui commençoit déjà à réprimer la concupiscence, excepta un plus grand nombre de personnes. Le rabbin Maimonide dit à ce sujet, lib. III, *Dux errant*, cap. 50: « Le mariage fut interdit entre toutes les personnes qui habitent ordinairement ensemble, et forment une seule famille, » parce que, si les rapports charnels pouvoient être permis entre elles, rien ne seroit plus capable d'allumer le feu de la concupiscence. L'ancienne loi permit le mariage dans les autres degrés de consanguinité, et elle le prescrivit même, en ordonnant que chacun prît une épouse dans sa parenté, pour empêcher la confusion de s'introduire dans la succession des familles, et aussi parce que, en ce temps-là, les générations, en se succédant, se transmettoient le culte de Dieu. Plus tard, sous la loi nouvelle, qui est une loi d'esprit et de charité, on comprit dans la prohibition un plus grand nombre de degrés, parce que, désormais, le culte de Dieu devoit se communiquer et s'étendre, non plus par la génération charnelle, mais par la grace spirituelle. Il est donc nécessaire de détourner plus encore les hommes des choses de la chair, pour qu'ils s'appliquent aux choses de l'esprit, et il faut aussi que la charité aille toujours en se répandant. C'est pour cela que, anciennement, le mariage étoit défendu jusqu'aux degrés les plus éloignés de la consanguinité, afin qu'en se formant, le lien de la parenté et celui de l'affinité étendissent à un plus grand nombre de personnes l'amitié naturelle. On eut raison de porter la défense jusqu'au septième degré, tant parce que le souvenir de la souche commune ne se conserve pas facilement au-delà, qu'à cause du rapport de ce nombre avec la grace septiforme du Saint-Esprit. Dans

---

mater à matrimonio repellebantur, eo quòd tunc temporis erat paucitas hominum, et sic oportebat propagationi humani generis maximam curam impendere; unde non erant removendæ nisi illæ personæ quæ matrimonio incompetentes erant, etiam quantùm ad finem matrimonii principalem, qui est bonum prolis, ut dictum est. Postmodum autem, multiplicato genere humano, per legem Moysis plures personæ sunt exceptæ, quæ jam concupiscentiam reprimere incipiebat. Unde, ut dicit Rabbi Moyses, « omnes illæ personæ exceptæ sunt à matrimonio, quæ in una familia cohabitare solent; » quia si inter eos licitè carnalis copula esse posset, maximum incentivum libidini præstaretur. Sed alios consanguinitatis gradus lex vetus permisit, imò quodammodo præcepit, ut scilicet de cognatione sua unusquisque uxorem acciperet, ne successionum confusio esset, et quia tunc temporis cultus divinus per successionem generis propagabatur. Sed postmodum lege nova, quæ est lex spiritûs et amoris, plures gradus consanguinitatis sunt prohibiti, quia jam per spiritualem gratiam, non per carnis originem, cultus Dei derivatur et multiplicatur. Unde oportet ut homines etiam magis à carnalibus retrahantur, spiritualibus vacantes, et ut amor ampliùs diffundatur. Et ideo antiquitùs usque ad remotiores gradus consanguinitatis matrimonium impediebatur, ut ad plures per consanguinitatem et affinitatem naturalis amicitia permaneret; et rationabiliter usque ad septimum gradum, tum quia ultra hoc non de facili remanebat communis radicis memoria,

ces derniers temps, cependant, l'Eglise restreignit sa prohibition au quatrième degré de consanguinité (1), parce qu'il étoit devenu inutile et dangereux d'interdire le mariage dans les degrés plus reculés. Cela était inutile, puisque, la charité se refroidissant dans un grand nombre de cœurs, le lien de l'amitié n'étoit pas plus resserré entre les parents les plus éloignés, qu'il ne l'est entre des étrangers. Il y avoit aussi danger à exclure les autres degrés de consanguinité, parce que, comme la concupiscence et la négligence prévaloient, les hommes ne tenoient plus suffisamment compte du grand nombre de leurs parents, et dès-lors la défense de contracter mariage dans les derniers degrés étoit pour beaucoup de personnes un lien qui les retenoit dans un état de damnation. Il est assez convenable, du reste, que la prohibition ait été restreinte au quatrième degré. D'abord, les hommes vivent communément jusqu'à la quatrième génération, en sorte que le souvenir de la parenté ne peut pas s'effacer; aussi Dieu, *Exod.*, XX, 5, menace « de visiter les péchés des parents dans leurs enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération. » Ensuite, la consanguinité n'étant autre chose que l'identité du sang, à chaque génération, le sang se mêle une fois de plus à un sang étranger, et l'identité qui le rapprochoit de celui d'où il émane, s'affoiblit à mesure que se réitère ce mélange. Comme donc il y a quatre éléments, et que chacun d'eux se mélange d'autant plus facilement qu'il est plus subtil, l'identité du sang s'évanouit quant au premier élément dans le

(1) C'est le quatrième concile de Latran, douzième général, célébré en 1215, sous le pontificat d'Innocent III, qui restreignit au quatrième degré l'empêchement de la consanguinité et celui de l'affinité. Cette modification fut décrétée parce que, disent les pères du concile, « cette prohibition ne peut généralement plus être observée sans de graves inconvénients dans les degrés plus éloignés. » On lit ensuite : « Puisque la prohibition qui regarde l'union conjugale est restreinte au quatrième degré, nous voulons qu'elle subsiste à perpétuité, nonobstant toutes constitutions publiées antérieurement par d'autres ou par nous sur ce point; en sorte que, si quelqu'un a la témérité de se marier contrairement à cette loi, quelque soit le nombre d'années qu'il allègue, cela ne servira de rien pour sa défense, parce que la longueur du temps augmente le péché, loin de le diminuer, et que les crimes sont d'autant plus graves, qu'ils tiennent plus longtemps enchaînée l'ame malheureuse qui en est coupable. » On trouve parmi les raisons qui justifient ce décret celle que saint Thomas donne à la fin de sa

---

tum quia septiformi Spiritûs sancti gratiæ congruebat. Sed postmodum, circa hæc ultima tempora, restrictum est Ecclesiæ interdictum usque ad quartum gradum, quia ultrà inutile et periculosum erat gradus consanguinitatis prohibere : *inutile* quidem, quia ad remotiores consanguineos quasi nullum fœdus majoris amicitiæ, quàm ad extraneos habebatur, charitate in multorum cordibus frigescente. *Periculosum* autem erat gradus consanguinitatis prohibere, quia concupiscentiâ et negligentiâ prævalente, tam numerosam consangineorum multitudinem homines non satis observabant; et sic laqueus damnationis multis injiciebatur ex remotiorum graduum prohibitione. Satis etiam convenienter usque ad quartum gradum dicta prohibitio est restricta, tum quia usque ad quartam generationem homines vivere consueverunt, ut sic non possit consanguinitatis memoria aboleri unde Deus « in tertiam et quartam generationem peccata parentum se visitaturum in filiis » comminatur; tum quia in qualibet generatione, nova mixtio sanguinis (cujus identitas consanguinitatem facit), fit cum sanguine alieno, et quantùm miscetur alteri, tantùm receditur à primo. Et quia elementa sunt quatuor, quorum quodlibet tantò faciliùs est miscibile, quantò est magis subtile, ideo in prima commixtione

premier mélange, quant au second élément dans le second mélange, quant au troisième élément dans le troisième mélange, et quant au quatrième élément dans le quatrième mélange ; en sorte que la convenance permet de recommencer l'union charnelle après la quatrième génération.

Je réponds aux arguments : 1° De même que Dieu n'unit pas ceux qui tentent de s'unir contrairement à sa loi, il n'unit pas non plus ceux qui le font contrairement à la loi ecclésiastique, qui a la même force obligatoire.

2° Le mariage n'est pas seulement un sacrement, il est aussi une fonction. Les ministres de l'Eglise ont donc dès-lors plus de pouvoir sur lui que sur le baptême, qui n'est que sacrement; car le droit ecclésiastique règle les fonctions et les contrats spirituels au même titre que le droit civil règle les fonctions et les contrats humains.

3° Quoique la consanguinité soit un lien naturel, elle n'interdit cependant de droit naturel les rapports charnels qu'au degré que nous avons indiqué. En portant ses lois, l'Eglise ne fait donc pas que tels et telles soient ou ne soient pas parents; car ils le sont pareillement en quelque temps que ce soit; mais elle fait que l'union charnelle est ou n'est pas licite dans les divers degrés de consanguinité, suivant les différentes époques.

4° Quand on allègue les raisons énoncées dans l'objection, on a plutôt l'intention de faire ressortir la propriété et la convenance de la loi, que d'en indiquer les causes et de prouver qu'elle est nécessaire.

5° Les mêmes raisons n'exigent pas que le mariage soit prohibé en tout temps dans certains degrés de consanguinité. Par conséquent, ce qu'il est utile d'ac-

conclusion. Elle est ainsi énoncée : « Il convient d'adopter le nombre quaternaire pour la prohibition relative à l'union des corps, de laquelle l'Apôtre dit que le corps de l'homme n'est plus en sa puissance, mais en celle de la femme, de même que le corps de la femme n'est plus en sa puissance, mais en celle de l'homme, parce qu'il y a dans le corps quatre humeurs, qui sont composées des quatre éléments. »

---

evanescit sanguinis identitas quantùm ad primum elementum, quod est subtilissimum; in secunda, quantùm ad secundum; in tertia, quantùm ad tertium; in quarta, quantùm ad quartum. Et sic convenienter post quartam generationem potest reiterari carnalis conjunctio.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut Deus non jungit illos qui conjunguntur contra divinum præceptum, ita nec jungit illos qui conjunguntur contra Ecclesiæ præceptum, quod habet eamdem obligandi efficaciam quam habet divinum præceptum.

Ad secundum dicendum, quòd matrimonium non tantùm est sacramentum, sed etiam est in officium. Et ideo magis subjacet ordinationi ministrorum Ecclesiæ quàm baptismus, qui est sacramentum tantùm, quia, sicut contractus et officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus et officia spiritualia lege Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quòd, quamvis consanguinitatis vinculum sit naturale, tamen non est naturale quòd consanguinitas carnalem copulam impediat, nisi secundùm aliquem gradum, ut dictum est (art. 3). Et ideo Ecclesia suo statuto non facit quòd aliqui sint vel non sint consanguinei, qui secundùm omne tempus æqualiter consanguinei remanent, sed facit quòd carnalis copula sit licita vel illicita, secundùm diversa tempora, in diversis gradibus consanguinitatis.

Ad quartum dicendum, quòd tales rationes assignatæ magis dantur per modum adaptionis et congruentiæ, quàm per modum causæ et necessitatis.

Ad quintum dicendum, quòd non est eadem causa secundùm diversa tempora gradus con-

corder à une époque, il peut être avantageux de l'interdire à une autre.

6° Une loi ne règle pas les choses passées, mais les choses futures. Si donc l'Eglise défendoit maintenant le mariage dans le cinquième degré, où il est actuellement permis, ceux qui se sont mariés dans ce degré ne devroient point se séparer; car aucun empêchement postérieur au mariage ne peut l'annuler, et, par conséquent, la loi de l'Eglise ne transformeroit pas en une impureté une union qui auroit été auparavant un vrai mariage. De même, si l'on accordoit la permission de contracter dans un degré où l'on ne peut le faire maintenant, la loi de l'Eglise ne feroit pas de cette union un mariage légitime à raison du premier contrat; car les parties auroient la faculté de se séparer. Elles pourroient toutefois contracter de nouveau, et alors ce seroit une autre union.

7° L'Eglise, en prohibant le mariage dans certains degrés de consanguinité, tient compte surtout de la raison de l'affection. Comme donc il n'y a pas moins de raison d'aimer le neveu que l'oncle; mais même une raison d'autant plus forte que le fils touche de plus près son père que le père son fils, ainsi que l'observe Aristote, *Ethic.*, VIII, 12, l'Eglise a interdit également le mariage dans les degrés de consanguinité où se trouvent l'oncle et le neveu. La loi ancienne, qui visoit avant tout à réprimer la concupiscence, tient principalement compte de la cohabitation dans ses prohibitions, et elle défend le mariage entre les personnes qui, vivant ensemble, auroient eu des rapports plus faciles. Or, la nièce cohabite plus ordinairement avec son oncle que la tante avec son neveu, parce que la fille est pour ainsi dire une même chose avec son père, dont elle est une partie; mais la sœur n'est pas de la même manière une même chose avec son frère, puisqu'elle n'en est pas une partie, mais plutôt qu'elle est née du même principe. La même raison n'exigeoit donc pas que la tante et la nièce fussent comprises dans la prohibition.

---

sanguinitatis prohibendi. Unde quod aliquo tempore utiliter conceditur, alio salubriter prohibetur.

Ad sextum dicendum, quòd statutum non imponit modum præteritis, sed futuris. Unde, si modò prohiberetur quintus gradus, qui nunc est concessus, illi qui sunt in quinto gradu conjuncti, non essent separandi; nullum enim impedimentum matrimonio superveniens ipsum potest dirimere, et sic conjunctio quæ priùs fuit matrimonium, non efficeretur per statutum Ecclesiæ stuprum. Et similiter si aliquis gradus concederetur, qui nunc est prohibitus, illa conjunctio non efficeretur matrimonialis à statuto Ecclesiæ ratione primi contractûs, quia possent separari si vellent; sed tamen possent de novo contrahere, et alia conjunctio esset.

Ad septimum dicendum, quòd in gradibus consanguinitatis prohibendis, Ecclesia præcipuè observat rationem amoris. Et quia non est minor ratio amoris ad nepotem quàm ad patruum, sed etiam major, quantò propinquior est patri filius, quàm filio pater, ut dicitur in VIII. *Ethic.* (c. 12), propter hoc æqualiter prohibuit gradus consanguinitatis in patruis et nepotibus. Sed lex vetus in personis prohibendis attendit præcipuè cohabitationem, contra concupiscentiam, prohibens illas personas ad quas facilior pateret accessus, propter mutuam cohabitationem. Magis autem consuevit cohabitare neptis patruo quàm amita nepoti, quia filia est idem quasi cum patre, cùm sit aliquid ejus. Sed soror non est hoc modo idem cum fratre, cùm non sit aliquid ejus, sed magis ex eodem nascitur; et ideo non erat eadem ratio prohibendi neptem et amitam.

QUESTION LV.

De l'empêchement d'affinité.

C'est de l'empêchement de l'affinité que nous avons à nous occuper maintenant.

Il y a à résoudre sur ce point les onze questions suivantes : 1° Le mariage produit-il l'affinité? 2° Demeure-t-elle après la mort du mari ou de l'épouse? 3° Résulte-t-elle d'un commerce illicite? 4° Est-elle produite par les fiançailles? 5° L'affinité engendre-t-elle l'affinité? 6° Est-elle un empêchement de mariage? 7° A-t-elle par elle-même des degrés? 8° Ses degrés s'étendent-ils aussi loin que ceux de la consanguinité? 9° Faut-il toujours rompre par le divorce le mariage contracté entre des personnes liées par la consanguinité ou l'affinité? 10° Pour rompre ce mariage, doit-on procéder par voie d'accusation? 11° Doit-on appeler des témoins dans cette cause?

ARTICLE I.

Le mariage d'un parent produit-il l'affinité?

Il paroît que l'affinité ne résulte pas du mariage d'un parent. 1° Le Philosophe pose ce principe, *Analyt. poster*, I, text. 5 : « Ce qui donne à une chose quelconque telle qualité, la possède éminemment. » Or, une femme mariée n'est unie à qui que ce soit de la parenté de son mari, que par celui-ci. Puis donc qu'elle ne contracte pas l'affinité avec son mari, elle ne la contracte pas davantage avec les parents de ce dernier.

2° Quand deux choses sont réciproquement indépendantes, si une troi-

---

QUÆSTIO LV.

De impedimento affinitatis, in undecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimento affinitatis.

Circa quod quæruntur undecim : 1° Utrùm affinitas ex matrimonio causetur. 2° Utrùm maneat post mortem viri aut uxoris. 3° Utrùm causetur ex illicito concubitu. 4° Utrùm ex sponsalibus. 5° Utrùm affinitas sit causa affinitatis. 6° Utrùm affinitas matrimonium impediat. 7° Utrùm affinitas habeat per seipsam gradus. 8° Utrùm gradus ejus extendantur sicut gradus consanguinitatis. 9° Utrùm matrimonium quod est inter consanguineos et affines, semper sit dirimendum per divortium. 10° Utrùm ad dirimendum tale matrimonium, sit procedendum per viam accusationis. 11° Utrùm in tali causa sit procedendum per testes.

ARTICULUS I.

Utrùm ex matrimonio consanguinei affinitas causetur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd ex matrimonio consanguinei affinitas non causetur. Quia « propter quod unumquodque tale, et illud magis » (lib. I. *Posterior.*, text. 5). Sed mulier ducta in matrimonium non conjungitur alicui de consanguinitate viri, nisi ratione viri. Cùm ergo non fiat viro affinis, nec alicui consanguineorum viri affinis erit.

2. Præterea, eorum quæ sunt ab invicem separata, si uni aliquid conjungatur, non oportet

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 41, quæst. unic., art. 1, quæstiunc. 1 et seqq.

sième chose s'unit à l'une d'elles, elle n'est point pour cela nécessairement unie à l'autre. Or, les parents sont réciproquement indépendants. De ce qu'une femme s'unit par le mariage à tel homme, elle n'est donc pas par ce fait unie à tous les parents de son mari.

3° Les relations naissent de certaines unions. Or, quand un homme épouse une femme, ce mariage n'unit en aucune manière avec elle les parents du mari. Il n'en résulte donc pas pour eux une nouvelle relation d'affinité.

Mais, au contraire, le mari et l'épouse deviennent une seule chair. Si donc le mari tient à tous ses parents selon la chair, un semblable rapport existe, pour la même raison, entre eux et l'épouse.

Les témoignages rapportés par le Maître prouvent la même chose (1).

(CONCLUSION. — De même que la génération naturelle produit la consanguinité, le mariage et les rapports charnels font contracter l'affinité aux parents de l'homme et de la femme.)

Il y a une certaine amitié naturelle fondée sur une communication naturelle. Or, Aristote remarque, *Ethic.*, VIII, 12, que cette communi-

(1) « Maintenant, dit Pierre Lombard, nous avons à parler de l'affinité, dont saint Grégoire dit (ce passage est du pape Zacharie, *Decret.*, causâ 35, qu. 5, cap. *Porro*) : « Quant à l'affinité qui, comme vous le dites, est une parenté qui touche le mari du côté de son épouse, ou l'épouse du côté de son mari, il est évident que si je suis une seule chair avec mon épouse, sa parenté établit pour moi, et la mienne établit pour elle une proximité. C'est pourquoi la sœur de mon épouse et moi, nous serons au même degré, qui est le premier; son fils sera avec moi au second degré et sa petite-fille au troisième, et il faut compter de même des deux côtés dans les autres successions. Je dois considérer l'épouse de mon parent, à quelque degré qu'il soit, comme si c'étoit une femme de ma propre parenté qui fût au même degré, et il convient que mon épouse observe la même chose pour la parenté de son mari, à tous les degrés de consanguinité. Ceux qui pensent autrement, sont des antechrists. » Le pape Jules I dit aussi (*Decret.*, causâ 35, qu. 3, cap. *Æqualiter*) : « Que le mari soit également uni à ses propres parents et à ceux de son épouse. » On lit dans saint Isidore (*ibid.*, cap. *Sane*) : « En vertu de la loi du mariage, il faut certainement tenir compte, dans la parenté de l'épouse, de la consanguinité qui doit se conserver du côté du mari; car il est constant qu'ils sont deux dans une seule chair; et, par conséquent, les deux parentés leur sont communes. » Le pape Jules I dit encore (*ibid.*, cap. *Nullum*) : « Nous ne permettons à personne de prendre une femme ou de contracter une union incestueuse parmi ses parents consanguins ou parmi ceux de sa femme, jusqu'au septième degré; car, de même qu'il n'est licite à aucun chrétien d'épouser une de ses parentes, il ne peut pas non plus se marier avec une parente de son épouse, parce qu'il est avec elle une seule chair. » Saint Grégoire a également décrété ceci (*ibid.*, cap. *De affinitate*) : « Il nous a plu que l'affinité qui résulte de la consanguinité subsiste,

---

propter hoc quòd sit alteri conjunctum. Sed consanguinei jam sunt ab invicem separati. Ergo non oportet quòd, si aliqua mulier conjungatur alicui viro, propter hoc conjungatur consanguineis ejus omnibus.

3. Præterea, relationes ex aliquibus unitionibus innascuntur. Sed nulla unitio fit in consanguineis viri, per hoc quòd ille duxit uxorem. Ergo non accrescit eis affinitatis relatio.

Sed contra, vir et uxor efficiuntur una caro. Si ergo vir secundùm carnem omnibus suis consanguineis attinet, et mulier eadem ratione attinebit eisdem.

Præterea, hoc patet per auctoritates in littera adductas.

(CONCLUSIO. — Sicut ex naturali generatione efficitur consanguinitas, ita ex matrimonio et carnali copula contrahitur affinitas inter viri et uxoris consanguineos.)

Respondeo dicendum, quòd amicitia quædam naturalis in communicatione naturali fundatur. Naturalis autem communicatio est duobus mo-

cation naturelle s'établit de deux manières : d'abord par la génération charnelle ; ensuite par une union qui consiste dans un rapport résultant de la génération ; et c'est ce qui fait dire à notre Philosophe que « l'amitié du mari pour son épouse est naturelle. » L'union qui consiste dans les rapports charnels produit donc le lien de l'amitié naturelle, tout comme l'union formée entre deux personnes par la génération charnelle. Il y a cependant cette différence, qu'une personne unie à une autre par la génération, comme le fils l'est à son père, participe à la même racine ou souche commune et au même sang, d'où il résulte que le fils est uni aux parents de son père par un lien du même genre que celui qui leur unit son père lui-même, savoir la consanguinité, bien qu'il soit à un autre degré, parce qu'il se trouve plus éloigné de la souche ; au lieu qu'une personne qui est unie à une autre par les rapports charnels, ne participe pas pour cela à la même souche, mais elle lui est, en quelque sorte, extérieurement adjointe. Il se forme donc, en vertu de cette union, un nouveau lien, qu'on appelle l'affinité. C'est ce qu'exprime ce vers :

« Mutat nupta genus, sed generata gradum ; »

c'est-à-dire, le mariage change le genre de l'union, et la génération en change le degré, parce qu'une génération met la personne engendrée dans le même genre de rapport que son principe, quoique dans un autre degré, mais l'acte charnel forme un rapport d'un autre genre.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique la cause soit supérieure à l'effet, il ne suit cependant pas nécessairement de là que le même nom convient à tous les deux ; car il arrive quelquefois que ce qui est dans l'effet ne se trouve pas de la même manière dans la cause, mais d'une

suivant les degrés de parenté, jusqu'à la septième génération, parce que l'hérédité, telle qu'elle est établie par les décisions légales, fait participer l'héritier à la succession jusqu'au septième degré ; car ceux qui sont à ce degré ne succéderoient pas, si la transmission de la parenté ne leur en donnoit le droit. » Ces autorités font connoître ce qu'est l'affinité, et jusqu'à quel degré on en doit tenir compte, savoir jusqu'au septième, » IV. *Sent.*, dist. 41, § 1.

---

dis, secundùm Philosophum, VIII. *Ethic.* (ut suprà) : uno modo, per carnis propagationem ; alio modo, per conjunctionem ad carnis propagationem ordinatam ; unde ipse ibidem dicit quòd « amicitia viri ad uxorem est naturalis. » Unde, sicut persona conjuncta alteri per carnis propagationem, quoddam vinculum amicitiæ naturalis facit, ita conjungitur per carnalem copulam. Sed in hoc differt, quòd persona conjuncta alicui per carnis propagationem, sicut filius patri, fit particeps ejusdem radicis communis et sanguinis ; unde eodem genere vinculi colligatur filius consanguineis patris, quo pater conjungebatur, scilicet consanguinitate, quamvis secundùm alium gradum, propter majorem distantiam à radice ; sed persona conjuncta per carnalem copulam, non fit particeps ejusdem radicis, sed quasi extrinsecùs adjuncta. Et ideo ex hoc efficitur aliud genus vinculi, quod *affinitas* dicitur. Et hoc est quod in isto versu dicitur :

« Mutat nupta genus, sed generata gradum. »

Quia scilicet persona per generationem fit in eodem genere attinentiæ, sed in alio gradu ; per carnalem verò copulam, fit in alio genere.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis causa sit potior effectu, non tamen oportet semper quòd nomen idem effectui et causæ conveniat, quia quandoque illud quod est in effectu, invenitur in causa non eodem modo,

manière transcendante. Cet attribut ne convient donc pas à la canse et à l'effet de telle sorte qu'il faille le désigner par le même nom, et lui assigner la même raison; et nous en avons la preuve dans toutes les causes qui agissent équivoquement. De même, l'union du mari et de l'épouse est supérieure à celle qui existe entre l'épouse et les parents du mari, et cependant on ne doit pas l'appeler l'affinité, mais le mariage, qui constitue une sorte d'unité; et pareillement l'homme est identique à lui-même, et non parent avec lui-même:

2° Les parents sont séparés sous un rapport et unis sous un autre. Il résulte de leur union qu'une personne qui est unie à l'un d'eux, se trouve par là même unie de quelque manière à tous les autres; mais à raison de la séparation et de la distance, une personne qui est unie d'une manière à l'un d'eux est unie à un autre d'une manière différente, et la différence porte sur le genre ou sur le degré.

3° Une relation naît quelquefois du mouvement des deux extrêmes, et alors elle est réellement dans chacun d'eux : telles sont la paternité et la filiation. Dans d'autres cas, elle naît seulement du mouvement de l'un des extrêmes; et cela se produit de deux manières : D'abord la relation résulte du mouvement de l'un des extrêmes sans qu'il y ait pour l'autre un mouvement précédent ou concomitant; entre le créateur et la créature, le sensible et le sens, la science et son objet, il y a une relation de cette nature, et elle est réellement dans l'un des extrêmes et rationnellement dans l'autre. La relation résulte encore du mouvement d'un extrême, sans aucun mouvement actuel et concomitant de l'autre, mais non sans un mouvement précédent : ainsi, l'égalité s'établit entre deux hommes par la croissance de l'un, et sans que l'autre croisse ni diminue; cependant, celui-ci est arrivé au degré de développement où il se trouve par un mouvement ou changement antérieur, et dès-lors cette relation a un

---

sed altiori; et ideo non convenit causæ et effectui per idem nomen, neque per eamdem rationem, sicut patet in omnibus causis æquivocè agentibus. Et hoc modo conjunctio viri et uxoris est potior quàm conjunctio uxoris ad consanguineos viri. Non tamen debet dici affinitas, sed matrimonium, quod est unitas quædam, sicut homo est sibi ipsi idem, non autem consanguineus.

Ad secundum dicendum, quòd consanguinei sunt quodammodo separati, et quodammodo conjuncti; et ratione conjunctionis accidit quòd persona quæ uni conjungitur, aliquo modo omnibus conjungatur. Sed propter separationem et distantiam accidit quòd persona quæ uni conjungitur uno modo, alii conjungatur alio modo, vel secundùm aliud genus, vel secundùm alium gradum.

Ad tertium dicendum, quòd relatio quandoque innascitur ex motu utriusque extremi, sicut paternitas et filiatio; et talis relatio est realiter in utroque. Quandoque verò innascitur ex motu alterius tantùm; et hoc contingit dupliciter: uno modo, quando relatio innascitur ex motu unius sine motu alterius vel præcedente vel concomitante, sicut in creatore et creatura patet, et sensibili et sensu, et scientia et scibili; et tunc relatio est in uno secundùm rem, et in altero secundùm rationem tantùm. Alio modo, quando innascitur ex motu unius sine motu alterius tunc existente, non tamen sine motu præcedente, sicut æqualitas fit inter duos homines per augmentum unius, sine hoc quòd alius tunc augeatur vel minuatur; sed tamen priùs ad hanc quantitatem quam habet per aliquem motum vel mutationem pervenit; et ideo

fondement réel dans les deux extrêmes. Il en est de même de la consanguinité et de l'affinité ; car la relation de la fraternité qui résulte de la naissance d'un enfant pour un homme déjà avancé en âge, se produit quoique ce dernier ne se meuve pas actuellement, mais par suite d'un mouvement antérieur, celui de sa génération ; car c'est en vertu du mouvement d'autrui que cette relation s'attache à lui dans ce moment. Pareillement, par là même que tel homme descend par sa propre génération de la même souche que tel autre qui est marié, il contracte l'affinité avec l'épouse de celui-ci, bien qu'il n'ait subi lui-même aucun changement nouveau.

ARTICLE II.

L'affinité demeure-t-elle après la mort du mari ou de l'épouse

Il paroît que l'affinité qui existoit entre l'épouse et les parents de son mari ne subsiste plus après la mort de celui-ci, et réciproquement. 1° La suppression de la cause entraîne la suppression de l'effet. Or, l'affinité a pour cause le mariage, qui cesse après la mort du mari ; car, alors, comme l'enseigne l'Apôtre, *Rom.*, VII, 3, « la femme est affranchie de la loi qui l'assujettissoit à son mari. » L'affinité ne demeure donc pas non plus.

2° C'est la consanguinité qui produit l'affinité. Or, la mort du mari fait cesser la consanguinité qui l'unissoit à ses parents. Elle supprime donc aussi le lien de l'affinité entre son épouse et ses parents.

Mais, au contraire, l'affinité vient de la consanguinité. Or, la consanguinité est un lien perpétuel, qui dure tant que vivent les personnes qu'il unit. L'affinité a donc le même caractère, et, par conséquent, ce lien n'est pas rompu par la mort d'une tierce personne.

(Conclusion. — Dès-lors que l'affinité ne naît pas du fait actuel de l'u-

---

in utroque extremorum talis relatio realiter fundatur. Et similiter est de consanguinitate et affinitate, quia relatio fraternitatis, quæ innascitur aliquo puero nato alicui jam provecto, causatur quidem sine motu ipsius tunc existente, sed ex motu ipsius præcedente, scilicet generationis ejus ; hoc enim accidit quòd ex motu alterius sibi tunc talis relatio innascitur. Similiter ex hoc quòd iste descendit per generationem propriam ab eadem radice cum viro, provenit affinitas in ipso ad uxorem, sine aliqua nova mutatione ipsius.

ARTICULUS II.

Utrùm affinitas maneat post mortem viri aut uxoris.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd affinitas non maneat post mortem viri inter uxorem et consanguineos viri, vel contra. Quia « cessante causâ cessat effectus » (ut Innocentius III dicit, Extra *De appellat.*, cap. *Cum cessante*). Sed causa affinitatis fuit matrimonium, quod cessat post mortem viri, quia « tunc solvitur mulier à lege viri, » ut dicitur *Rom.*, VII. Ergo nec affinitas prædicta manet.

2. Præterea, consanguinitas causat affinitatem. Sed consanguinitas cessat per mortem viri ad consanguineos suos. Ergo et affinitas uxoris ad eos.

Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur. Sed consanguinitas est perpetuum vinculum, quamdiu personæ vivunt. Ergo et affinitas ; et ita non solvitur affinitas, soluto matrimonio per mortem tertiæ personæ.

(Conclusio. — Affinitas, cùm oriatur non ex eo quòd aliqui conjungantur, sed ex eo quòd

nion, mais de l'existence de ce lien, elle n'est point détruite par la mort du mari ou de l'épouse.)

Une relation cesse d'exister de deux manières; savoir : par la corruption du sujet, et par la suppression de la cause : ainsi, la ressemblance disparoît, quand l'un de ses termes vient à mourir, ou quand il perd la qualité qui le rendoit semblable à l'autre. Certaines relations ont pour cause l'action, ou la passion, ou bien un mouvement : c'est ce qu'observe le Philosophe, *Metaphys.*, V, text. 20. Quelques-unes résultent du mouvement, en tant qu'un être est actuellement mû : telle est la relation qui rattache le mobile au moteur. D'autres proviennent de ce que le sujet est apte à être mû, et il y a un rapport de cette nature entre un être qui peut devenir moteur et celui qui peut être son mobile, entre le maître et l'esclave. Enfin une troisième sorte de relation est fondée sur un mouvement antérieurement subi : celle qui va du père au fils est de ce genre; car leur rapport réciproque n'est pas fondé sur le fait actuel de la génération du fils, mais sur sa condition d'être engendré. Or, l'aptitude au mouvement passe, et aussi l'impulsion reçue, mais le fait d'avoir été mû est perpétuel, puisque dès qu'une chose est faite, elle ne cesse jamais d'avoir été faite. La paternité et la filiation ne sont donc jamais détruites par la disparition de la cause, mais seulement par la corruption du sujet, c'est-à-dire de l'un ou de l'autre des extrêmes. Il en faut dire autant de l'affinité, qui provient, non pas du fait actuel de l'union de deux personnes, mais de l'existence de cette union. Elle n'est donc jamais supprimée, tant que vivent les personnes entre lesquelles elle s'est établie, lors même que la personne qui la leur a fait contracter vient à mourir.

Je réponds aux arguments : 1° L'union du mariage produit l'affinité, non-seulement parce que les époux s'unissent actuellement à l'instant où ils contractent, mais aussi parce que l'union antérieurement formée subsiste.

---

conjuncti sint, ex morte viri vel uxoris non tollitur affinitas.)

Respondeo dicendum, quòd relatio aliqua desinit esse dupliciter : uno modo, ex corruptione subjecti; alio modo, ex subtractione causæ; sicut similitudo esse desinit quando alter similium moritur, vel quando qualitas quæ erat causa similitudinis subtrahitur. Sunt autem quædam relationes quæ habent pro causa actionem, vel passionem, aut motum, ut in V. *Metaphys.* (text. 20) dicitur. Quarum quædam causantur ex motu, in quantum aliquid movetur actu, sicut ipsa relatio quæ est *moventis* et *moti*; quædam autem in quantum habent aptitudinem ad motum, sicut *motivum* et *mobile*, vel *dominus* et *servus*; quædam autem ex hoc quòd aliquid priùs motum est, sicut *pater* et *filius*; non enim ex hoc quòd est *generari* nunc, ad invicem dicuntur, sed ex hoc quod est *generatum esse*. Aptitudo autem ad motum, et ipsum *moveri* transit, sed *motum esse* perpetuum est, quia quod factum est, nunquam desinit esse factum. Et ideo paternitas et filiatio nunquam destruuntur per subtractionem causæ, sed solùm per corruptionem subjecti, scilicet alterutrius extremorum. Et similiter dicendum est de affinitate, quæ causatur ex hoc quòd aliqui conjuncti sunt, non ex hoc quòd conjunguntur. Unde non dirimitur manentibus illis personis inter quas affinitas est contracta, quamvis moriatur persona ratione cujus contracta fuit.

Ad primum ergo dicendum, quòd conjunctio matrimonii causat affinitatem, non solùm secundùm hoc quòd est *actu conjungi*, sed secundùm hoc quòd est *priùs conjunctum esse*.

2° La consanguinité n'est pas la cause la plus prochaine de l'affinité, mais elle dérive principalement de l'union que telle personne contracte avec un parent de ceux qui deviennent ses alliés; et ce n'est pas seulement de l'union qui se forme actuellement, mais aussi de l'union précédemment formée, et qui persévère. L'argument n'est pas concluant, parce qu'il ne tient pas compte de ceci.

ARTICLE III.

L'affinité résulte-t-elle d'un commerce illicite?

Il paroît qu'un commerce illicite ne produit pas l'affinité. 1° L'affinité est une chose honnête. Or, des choses honnêtes ne peuvent provenir de causes déshonnêtes. Un commerce déshonnête ne sauroit donc produire l'affinité.

2° L'affinité ne peut se trouver là où existe la consanguinité, puisque l'affinité est « la proximité que fait naître entre certaines personnes l'acte charnel, et qui exclut toute parenté. » Or, si un commerce illicite produisoit l'affinité, il pourroit arriver qu'une personne la contractât avec ses parents et avec elle-même; et c'est ce qui auroit lieu dans le cas d'inceste. L'affinité ne naît donc pas d'un commerce illicite.

3° Le commerce illicite peut avoir lieu d'une manière naturelle et contrairement à la nature. Or, il est dit expressément dans le droit, *Decret.*, *causâ* XXXV, qu. III, cap. *Extraordinaria*, que les actions contre nature n'engendrent point l'affinité. Elle ne résulte donc pas non plus d'un commerce illicite conforme à la nature.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, I. *Cor.*, VI, 16 : « Celui qui s'unit à une prostituée, devient un même corps avec elle. » Or, c'est précisément pour cela que le mariage produit l'affinité. Elle résulte donc aussi, et pour la même raison, d'un commerce illicite.

L'acte charnel est la cause de l'affinité, comme le prouve la définition

---

Ad secundum dicendum, quòd consanguinitas non est maxima causa affinitatis, sed conjunctio ad consanguineum, non solùm quæ est, sed quæ fuit. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS III.

Utrùm illicitus concubitus affinitatem causet.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd illicitus concubitus affinitatem non causet. Quia affinitas est quædam res honesta. Sed res honestæ non causantur ex inhonestis. Ergo ex inhonesto concubitu non potest affinitas causari.

2. Præterea, ubi est consanguinitas, non potest ibi esse affinitas, quia affinitas est « proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentelâ. » Sed aliquando contingeret ad consanguineos et ad seipsum esse affinitatem, si illicitus concubitus affinitatem causaret; sicut quando homo carnaliter consanguineam suam incestuosè cognoscit. Ergo affinitas non causatur ex illicito concubitu.

3. Præterea, illicitus concubitus est secundùm naturam et contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non causatur affinitas, ut jura determinant. Ergo nec ex illicito concubitu secundùm naturam tantùm.

Sed contra est, quòd « adhærens meretrici, unum corpus efficitur, » ut patet I. *Cor.*, VI. Sed ex hac causa matrimonium affinitatem causabat. Ergo, pari ratione, illicitus concubitus.

Præterea, carnalis copula est causa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quæ est

suivante (1) : « L'affinité est la proximité que fait naître entre certaines personnes l'acte charnel, et qui exclut toute parenté. » Or, l'acte charnel a lieu dans le commerce illicite. Ce commerce produit donc l'affinité.

(Conclusion. — La fornication produit l'affinité, aussi bien que l'usage du mariage, en tant qu'elle a ce qui constitue principalement l'union naturelle.)

Selon le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 12, l'union du mari et de l'épouse est naturelle, principalement parce qu'elle aboutit à la génération des enfants, et secondairement parce qu'elle leur rend communes leurs occupations. La première de ces deux choses est attachée au mariage à raison de l'union charnelle, et la seconde en tant qu'il est une association formée pour établir la communauté de vie. La première chose peut se trouver dans toute union charnelle complète, puisque la génération en peut résulter, bien que la seconde ne se rencontre pas toujours. Si donc le mariage produit l'affinité, précisément parce qu'il mêle en quelque sorte deux chairs, elle résulte également de la fornication, puisqu'elle a de l'union naturelle ce qui la constitue principalement.

Je réponds aux arguments : 1° Il y a dans la fornication quelque chose de naturel, qui est commun à cet acte et à l'union conjugale, et c'est là le principe de l'affinité. Il y a aussi quelque chose de désordonné, qui met la fornication en opposition avec le mariage, et cela ne contribue nullement à produire l'affinité. L'affinité est donc toujours honnête, lors même que sa cause est déshonnête sous quelque rapport.

2° Il ne répugne point que deux relations opposées entre elles se trou-

(1) Cette définition est de saint Raimond de Pennafort. Elle se trouve dans sa *Somme des cas de conscience*, lib. IV, tit. *De impedim. affinit.*, § 1.

talis : « Affinitas est proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentelâ. » Sed carnalis copula est etiam in illicito concubitu. Ergo illicitus concubitus affinitatem causat.

(Conclusio. — Fornicarius concubitus, in quantum aliquid de carnali conjunctione participat, affinitatem causat, sicut licitus matrimonii concubitus.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in VIII. *Ethic.* (cap. 12), conjunctio viri et uxoris dicitur naturalis, principaliter propter prolis productionem, et secundariò propter operum communicationem. Quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulæ; sed secundum, in quantum est quædam societas ad communem vitam. Primum autem horum est invenire in qualibet carnali copula, ubi est commixtio seminum, quia ex tali copula potest proles produci, quamvis secunda desit. Et ideo, quia matrimonium affinitatem causabat, secundùm quòd erat quædam carnis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem causat, in quantum habet aliquid de naturali conjunctione (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd in fornicario concubitu est aliquid naturale, quod est commune fornicationi et matrimonio; et ex hac parte affinitatem causat. Aliud est ibi inordinatum, per quod à matrimonio dividitur; et ex hac parte affinitas non causatur. Unde affinitas semper honesta remanet, quamvis causa aliquo modo sit inhonesta.

Ad secundum dicendum, quòd non est incon-

(1) Non oritur affinitas nisi ex copula quæ ex se sufficiat ad prolis generationem, quia aliàs vir et mulier non fierent unum principium generationis, seu una caro ad generationem ; quod tamen requiritur, etiam in casu fornicationis, adulterii aut incestûs.

vent dans le même sujet, si leurs causes sont différentes. L'affinité et la consanguinité peuvent donc exister simultanément entre deux personnes, par suite, non-seulement d'un commerce illicite, mais aussi d'un commerce licite; et cela a lieu quand un de mes parents du côté de mon père épouse une de mes parentes du côté de ma mère. Il faut donc entendre ce qui est dit de l'affinité, dans la définition que nous avons rapportée, que « elle exclut toute parenté, » en ce sens qu'elle l'exclut comme telle. Il ne suit pas de là, toutefois, qu'un homme qui commet un inceste contracte l'affinité avec lui-même; car l'affinité, de même que la consanguinité et la ressemblance, suppose nécessairement deux termes distincts.

3° Il n'y a pas, dans le commerce contre nature, le mélange des substances prolifiques qui détermine la génération. Un tel acte ne peut donc pas produire l'affinité.

ARTICLE IV.

Les fiançailles produisent-elles l'affinité.

Il paroît qu'aucune affinité ne peut résulter des fiançailles. 1° L'affinité est un lien perpétuel. Or, les fiançailles sont quelquefois rompues. Elles ne peuvent donc pas produire l'affinité.

2° Si un homme, faisant violence à une femme, ne parvient pas à consommer l'acte, qui n'est que commencé, il ne contracte pas pour cela l'affinité. Il est cependant plus près de l'union charnelle que celui qui a contracté les fiançailles. Elles ne produisent donc pas l'affinité.

3° Les fiançailles ne sont que la promesse d'un mariage futur. Or, il arrive quelquefois que l'on promet le mariage pour l'avenir, sans contracter pour cela l'affinité : par exemple, quand des enfants sont fiancés

---

veniens relationes ex opposito divisas eidem inesse, ratione diversorum. Et ideo potest inter aliquas duas personas esse affinitas et consanguinitas, non solùm per illicitum concubitum, sed etiam per licitum; sicut cùm consanguineus meus ex parte patris, duxit in uxorem consanguineam meam ex parte matris. Unde quod dicitur in definitione affinitatis inductæ, « omni carens parentelâ, » intelligendum est in quantum hujusmodi. Nec tamen sequitur quòd aliquis consanguineam suam cognoscens, sibi ipsi sit affinis, quia affinitas, sicut et consanguinitas, diversitatem requirit, sicut et similitudo.

Ad tertium dicendum, quòd concubitus contra naturam non habet commixtionem seminum, quæ possit esse causa generationis. Et ideo ex tali concubitu non causatur affinitas.

ARTICULUS IV.

Utrùm ex sponsalibus causetur affinitas.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ex sponsalibus nulla affinitas causari possit. Quia affinitas est perpetuum vinculum. Sed sponsalia quandoque separantur. Ergo non possunt esse causa affinitatis.

2. Præterea, si quis claustrum pudoris alicujus mulieris invasit et aperuit, sed non pervenit ad operis consummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis est magis propinquus carnalis copulæ, quàm ille qui sponsalia contrahit. Ergo ex sponsalibus affinitas non causatur.

3. Præterea, in sponsalibus non fit nisi quædam sponsio futurarum nuptiarum. Sed aliquando fit sponsio futurarum nuptiarùm, et ex hoc non contrahitur aliqua affinitas; sicut si fiat

avant l'âge de sept ans ; quand un homme lié par un empêchement perpétuel qui lui rend impossible l'acte conjugal, promet à une femme de l'épouser un jour ; quand cet engagement est pris entre des personnes pour qui le mariage est devenu illicite, par suite d'un vœu, ou enfin de toute autre manière. Les fiançailles ne peuvent donc pas être une cause d'affinité.

Mais, au contraire, le pape Alexandre défendit, Extra *De sponsalib. et matrim.*, cap. *Ad audientiam*, qu'une femme fût unie par le mariage à un homme, parce qu'elle avoit été fiancée à son frère. Or, il n'eût pas rendu cette décision, si les fiançailles ne faisoient pas contracter une affinité. Donc, etc.

(Conclusion. — Dès-lors que les fiançailles ne sont qu'une promesse par laquelle les parties s'engagent à vivre plus tard dans la société conjugale, elles ne font pas contracter l'affinité proprement dite, mais il en résulte seulement un lien qui ressemble à l'affinité, et que l'on appelle l'honnêteté publique.)

Puisque les fiançailles ne constituent pas véritablement le mariage, dont elles ne sont qu'une sorte de préparation, elles ne produisent pas l'affinité qui naît du mariage. Il en résulte seulement quelque chose qui ressemble à l'affinité, et que l'on appelle l'honnêteté publique. Ce lien est un empêchement dirimant du mariage, aussi bien que l'affinité et la consanguinité, et il s'étend aux mêmes degrés (1). On le définit ainsi : « L'honnêteté publique est une proximité provenant des fiançailles, et

(1) Le concile de Trente a réduit au premier degré l'empêchement d'honnêteté publique provenant des fiançailles valides, et il n'existe pas du tout, si ce contrat est nul. Voici le décret, *Sess.* XXIV, *De reform. matrim.*, cap. 3 : « Le saint concile supprime entièrement l'empêchement d'honnêteté publique, lorsque les fiançailles ne seront pas valides pour quelque raison que ce soit. Lorsqu'elles seront valides, elles ne dépasseront pas le premier degré, parce que, maintenant, cette prohibition ne peut être observée sans inconvénient dans les degrés plus éloignés. » Quand les fiançailles sont faites sous condition, elles ne produisent l'empêchement qu'autant que la condition est remplie. Il faut encore rappeler ici ce que saint Thomas a dit plus haut, qu. XLIII, art. 2, ad 1 : « Lorsque les fiançailles ont été contractées par autrui avant que les parties eussent atteint l'âge de puberté, elles peuvent réclamer toutes les deux, et même il suffit que l'une ou l'autre le fasse. Alors rien n'est fait, et même il ne

---

ante septennium, vel si aliquis habens perpetuum impedimentum tollens potentiam coeundi, alicui mulieri spondeat futuras nuptias, aut si talis sponsio fiat inter personas quibus nuptiæ per votum reddantur illicitæ, vel alio quocumque modo. Ergo sponsalia non possunt esse causa affinitatis.

Sed contra est, quòd Alexander papa prohibuit mulierem quamdam cuidam viro conjungi matrimonio, quia fratri suo fuerat desponsata ; quod non esset, nisi per sponsalia affinitas contraheretur. Ergo, etc.

(Conclusio. — Cùm in sponsalibus solùm fiat alicujus conjugalis societatis pactio, ex iis non contrahitur aliqua affinitas, sed solùm aliquid affinitati simile, scilicet publicæ honestatis justitia.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut sponsalia non habent perfectam rationem matrimonii, sed sunt quædam præparatio ad matrimonium, ita ex sponsalibus non causatur affinitas sicut ex matrimonio, sed aliquid affinitati simile, quod dicitur « publicæ honestatis justitia, » quæ impedit matrimonium, sicut et affinitas et consanguinitas, et secundùm eosdem gradus, et definitur sic : « Publicæ honestatis justitia est

tirant sa force de l'institution de l'Eglise, qui l'a établie pour une raison de décence. » Cette définition fait connoître la raison de cette dénomination et la cause de l'existence de l'empêchement, c'est-à-dire que l'Eglise a établi cette proximité parce que la décence le demandoit.

Je réponds aux arguments : 1° Les fiançailles produisent, non pas par leur nature, mais à raison de leur fin, qui est le mariage, cette espèce d'affinité qu'on appelle l'honnêteté publique. Puis donc que le mariage est un lien perpétuel, cette affinité dure toujours.

2° Dans l'acte charnel, l'homme et la femme deviennent une seule chair par le mélange des substances prolifiques. A quelque point donc que pousse son attentat un homme qui fait violence à une femme, si ce mélange n'a pas lieu, l'affinité n'est pas contractée. Quant au mariage, il produit l'affinité, non pas uniquement à raison de l'acte charnel, mais aussi à raison de la société conjugale, qui, pour sa part, rend le mariage naturel. Le contrat de mariage conclu par des paroles dites au présent suffit donc pour établir l'affinité, avant même la consommation du mariage. Les fiançailles par lesquelles les parties s'engagent à vivre un jour

résulte de là aucune affinité. » L'affinité dont il est parlé ici n'est autre chose que l'empêchement d'honnêteté publique, et on voit que la décision de notre docteur se trouve confirmée par le decret du concile de Trente. Cet empêchement est perpétuel, et subsiste lors même que les parties ont rompu d'un commun accord leurs fiançailles. Ainsi l'a décidé la congrégation du Concile, le 6 juillet 1658. Avant le concile de Trente, la constitution suivante de Boniface VIII, cap. unico *De sponsalib.* in 6, servoit de règle en cette matière : «L'empêchement d'honnêteté publique qui empêche et annule efficacement les fiançailles ou les mariages contractés ensuite, mais sans dissoudre ceux qui ont précédé, naît des fiançailles absolues et déterminées, lors même qu'elles sont nulles pour cause de consanguinité, d'affinité, d'impuissance, de profession religieuse, ou pour toute autre raison, pourvu que la nullité ne vienne pas du défaut de consentement. » Cet empêchement s'étendoit, comme celui de la consanguinité, jusqu'au quatrième degré. Or, l'honnêteté publique résultoit aussi du mariage contracté et non consommé, et comme saint Pie V a déclaré dans la bulle *Ad romanum pontificem* que la restriction du concile ne s'applique qu'à l'empêchement qui provient des fiançailles, la plupart des théologiens et des canonistes pensent que celui qui naît du mariage contracté et non consommé, même lorsqu'il est invalide, continue de subsister jusqu'au quatrième degré, quand la nullité n'a pas pour cause le défaut de consentement ; en sorte qu'un mariage conclu sans dispense avec un religieux ou un parent, et même un mariage clandestin produiroit cet empêchement, que les uns appellent l'honnêteté publique, et les autres l'affinité imparfaite. Il est inutile d'observer qu'un mariage nul et non consommé ne peut pas donner lieu à une telle proximité par lui-même et de sa nature, mais seulement en vertu de la loi ecclésiastique.

---

propinquitas ex sponsalibus proveniens, robur trahens ex Ecclesiæ institutione, propter ejus honestatem. » Ex quo patet ratio nominis et causa, quia scilicet talis propinquitas ab Ecclesia instituta est propter honestatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd per sponsalia non ratione sui, sed ratione ejus ad quod ordinantur, causatur hoc genus affinitatis quod dicitur « publicæ honestatis justitia. » Et ideo, sicut matrimonium est perpetuum vinculum, ita et prædictus affinitatis modus.

Ad secundum dicendum, quòd vir et mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem seminum. Unde, quantumcumque aliquis claustrum pudoris invadat vel frangat, nisi commixtio seminum sequatur, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem causat, non solùm ratione carnalis copulæ, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundùm quam etiam matrimonium naturale est. Unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de præsenti, ante carnalem copulam. Et similiter etiam ex sponsalibus, in quibus fit quædam pactio conjugalis

dans la société conjugale, font de même contracter une proximité qui ressemble à l'affinité, et qui s'appelle l'honnêteté publique.

3° Tous les empêchements qui annulent les fiançailles ne permettent pas que la promesse de mariage produise une affinité quelconque. Quand donc les fiançailles sont contractées de fait par quelqu'un qui n'a pas l'âge prescrit, ou qui a fait le vœu solennel de continence, ou qui est lié par quelque autre empêchement, comme ces fiançailles sont nulles, il n'en résulte ni l'affinité proprement dite, ni une autre espèce de proximité. Si cependant un garçon mineur naturellement impuissant ou rendu tel par un maléfice, et chez qui l'empêchement est perpétuel, contracte, avant l'âge de puberté et après sa septième année, des fiançailles avec une fille adulte, ce contrat fait naître l'honnêteté publique, parce que l'empêchement ne peut pas encore actuellement produire son effet; car qu'un enfant de cet âge soit ou ne soit pas dans cette condition, en fait il est également impuissant pour cet acte.

ARTICLE V.

L'affinité engendre-t-elle l'affinité?

Il paroît que l'affinité engendre elle-même l'affinité. 1° Le pape Jules I dit, *Causâ* XXXV, qu. III, cap. 12, *Et hoc quoque* : « Que nul n'épouse une parente de sa femme qui lui survit; » et on trouve plus loin, cap. 22, *Porro*, cette décision du pape Pascal : « Il est défendu que les femmes de deux cousins épousent l'une après l'autre le même homme. » Or, ces prohibitions ne sont fondées que sur l'affinité que fait contracter l'union avec un allié. L'affinité engendre donc l'affinité.

2° Une union résulte des rapports charnels, aussi bien que de la génération, puisque l'on compte de la même manière les degrés de l'affinité

---

societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet « publicæ honestatis justitia. »

Ad tertium dicendum, quòd omnia impedimenta quæ faciunt sponsalia non esse sponsalia, non permittunt ex pactione nuptiarum affinitatem fieri. Unde sive habens defectum ætatis, sive habens votum solemne continentiæ, aut aliquod hujusmodi impedimentum, sponsalia de facto contrahat, ex hoc non sequitur aliqua affinitas, quia sponsalia nulla sunt, nec aliquis affinitatis modus. Si tamen aliquis minor frigidus vel maleficiatus habens impedimentum perpetuum, ante annos pubertatis, post septennium, contrahat sponsalia cum aliqua adulta, ex tali contractu contrahitur « publicæ honestatis justitia, » quia adhuc non erat in actu impediendi, cùm in tali ætate puer frigidus et non frigidus, quantùm ad actum illum, sit æqualiter impotens.

ARTICULUS V.

Utrùm affinitas sit causa affinitatis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd etiam affinitas sit causa affinitatis. Quia Julius Papa dicit, et habetur XXXV, qu. 3 : « Consanguineam relictam uxoris suæ nullus ducat uxorem; » et in sequenti capite dicitur, quòd « duæ consobrinorum uxores uni viro, altera post alteram, nubere prohibentur. » Sed hoc non est nisi ratione affinitatis, quæ contrahitur ex conjunctione ad affinem. Ergo affinitas est causa affinitatis.

2. Præterea, carnalis commixtio conjungit sicut et carnalis propagatio, quia æqualiter com-

et ceux de la consanguinité. Or, la consanguinité produit l'affinité. Celle-ci naît donc aussi de l'affinité.

3° Le Philosophe dit, *Physic.*, III, text. 19 : « Deux choses identiques à une même troisième, sont identiques entre elles. » Or, le mariage établit le même rapport de proximité entre l'épouse et tous les parents du mari. Tous les parents du mari sont donc pareillement unis à tous ceux qui tiennent à la femme par l'affinité.

4° Mais, au contraire, si l'affinité produit l'affinité, un homme qui auroit eu des rapports charnels avec deux femmes, ne pourroit épouser ni l'une ni l'autre, parce que, dans ce cas, elles seroient devenues alliées. Or, cela est faux. Donc l'affinité n'engendre pas l'affinité.

5° Si l'affinité naissoit de l'affinité, un homme qui contracteroit avec l'épouse d'un défunt, deviendroit l'allié de tous les parents du premier mari de la femme, auxquels elle est elle-même liée par l'affinité. Or, cela est impossible; car, s'il en étoit ainsi, cet homme deviendroit avant tout l'allié du défunt. Donc, etc.

6° Le lien de la consanguinité est plus fort que celui de l'affinité. Or, il n'y a pas d'affinité entre les parents de l'épouse et ceux du mari. Il y en a donc beaucoup moins encore entre les alliés de l'épouse et son mari; et, par conséquent, nous revenons à la même conclusion.

(Conclusion. — L'affinité n'engendre pas l'affinité.)

Un être procède d'un autre de deux manières : la première le met dans la même espèce, et c'est ainsi qu'un homme engendre un homme; la seconde le met dans une espèce différente; et cette procession aboutit toujours à une espèce inférieure, comme le font bien voir tous les effets des agents équivoques. L'espèce conserve son identité toutes les fois que le premier mode de procession se répète : ainsi, quand un homme est en-

---

putantur gradus affinitatis et consanguinitatis. Sed consanguinitas est causa affinitatis. Ergo et affinitas.

3. Præterea, ut dicitur lib. III. *Physic.* (text. 19), « quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. » Sed uxor viri alicujus efficitur ejusdem attinentiæ omnibus consanguineis viri. Ergo et omnes consanguinei viri sui efficiuntur unum cum omnibus qui attinent mulieri per affinitatem; et sic affinitas est causa affinitatis.

4. Sed contra, si affinitas ex affinitate causatur, aliquis qui cognovisset duas mulieres, neutram earum posset ducere in uxorem, quia secundùm hoc altera efficeretur alteri affinis. Sed hoc est falsum. Ergo affinitas non causat affinitatem.

5. Præterea, si affinitas ex affinitate nasceretur, aliquis contrahens cum uxore defuncti, fieret affinis omnibus consanguineis prioris viri ad quos mulier habet affinitatem. Sed hoc non potest esse, quia maximè fieret affinis viro defuncto. Ergo, etc.

6. Præterea, consanguinitas est fortius vinculum quàm affinitas. Sed consanguinei uxoris non efficiuntur affines consanguineis viri. Ergo multò minùs affines uxoris efficiuntur ei affines; et sic idem quod priùs.

(Conclusio. — Affinitas affinitatem non causat.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est modus quo aliquid ex alio procedit : unus, secundùm quem aliquid procedit in similitudinem speciei, sicut ex homine generatur homo; alius, secundùm quem non procedit simile in specie, et his processus semper est in inferiorem speciem, ut patet in omnibus agentibus æquivocè. Primus autem modus processionis quotiescumque itera-

gendré d'un homme par l'acte de la puissance génératrice, il engendrera lui-même un homme, et il en sera de même dans la suite. Comme le second mode produit une autre espèce dès la première fois, l'espèce produite change toutes les fois qu'il se renouvelle : par exemple, la ligne et non un autre point procède du mouvement du point, parce que c'est ce mouvement qui fait la ligne; de même, la ligne mue dans le sens linéaire ne donne pas une ligne, mais une surface, et la surface donne un corps; au-delà, il ne peut plus se produire aucune procession du même mode. Nous trouvons, pour ce qui regarde la procession de la proximité, que ce lien est produit de ces deux manières. Il l'est d'abord par la génération charnelle, d'où résulte toujours la même espèce de proximité. Il l'est encore par l'union du mariage, qui, dès le principe, donne naissance à une autre espèce; et ce qui le prouve, c'est que l'union du mariage ne forme pas le lien de la consanguinité, mais celui de l'affinité entre la femme et les parents du mari. Si donc ce second mode de procession se réitère, il ne donnera plus naissance à l'affinité, mais à une autre espèce de proximité; par conséquent, une personne qui se trouve unie par le mariage à un allié, n'est pas pour cela alliée à ceux qui ont contracté avec lui l'affinité, mais il existe entre eux et elle une autre espèce de proximité, que l'on appelle une seconde espèce d'affinité. Si, en avançant plus loin, un homme s'unit par le mariage à une femme en qui se trouve l'affinité de la seconde espèce, il ne contractera pas cette seconde espèce, mais une troisième; car le mariage change le genre de la proximité, et la génération seulement le degré, comme il est dit dans ce vers :

« Mutat nupta genus, sed generata gradum. »

Autrefois, ces deux dernières espèces étoient des empêchements, pour cause d'honnêteté publique, plutôt qu'à raison de l'affinité, puisqu'ils ne sont pas compris dans la vraie affinité, comme la proximité que font con-

---

tur, semper manet eadem species; sicut si ex homine generetur homo per actum generativæ virtutis, ex hoc quoque generabitur homo, et sic deinceps. Secundus autem modus sicut in primo facit aliam speciem, ita, quotiescumque iteratur, aliam speciem facit, ut ex puncto per motum procedit linea, non punctus, quia punctus motus facit lineam; et ex linea linealiter mota non procedit linea, sed superficies, et ex superficie corpus; et ulteriùs per talem modum processus aliquis esse non potest. Invenimus autem in processu attinentiæ duos modos quibus vinculum hujusmodi causatur : unus est per carnis propagationem, et hic semper facit eamdem speciem attinentiæ; alius per matrimonialem conjunctionem, et hic facit aliam speciem in principio, sicut patet quòd conjuncta matrimonialiter consanguineo, non fit consanguinea, sed affinis. Unde, si ille modus procedendi iteretur, non erit affinitas, sed aliud attinentiæ genus; unde persona quæ matrimonialiter affini conjungitur, non est affinis, sed est aliud genus attinentiæ, quod dicitur secundùm affinitatis genus. Et rursus, si affini in secundo genere aliquis per matrimonium conjungatur, non erit affinis in secundo genere, sed in tertio, ut hoc versu suprà posito ostenditur :

« Mutat nupta genus, sed generata gradum. »

Et hæc duo genera olim erant prohibita, propter publicæ honestatis justitiam, magis quàm propter affinitatem, quia deficiunt à vera affinitate, sicut illa attinentia quæ ex sponsalibus

tracter les fiançailles (1). Mais cette prohibition a maintenant cessé, et elle ne tombe plus que sur la première espèce d'affinité, qui constitue l'affinité réelle.

Je réponds aux arguments : 1° Le parent de l'épouse est lié par la première espèce d'affinité avec le mari, et l'affinité de l'épouse de ce parent est de la seconde espèce. Après la mort de cet allié, le mari de sa parente ne pourra donc pas épouser sa femme, à cause de la seconde espèce d'affinité. De même, quand un homme épouse une veuve, le parent du premier mari de cette femme, qui est allié à ce premier mari par l'affinité de la première espèce, contracte avec le second mari l'affinité de la seconde espèce, et l'épouse du parent du premier mari, qui lui étoit alliée par l'affinité de la seconde espèce, devient alliée au second mari par l'affinité de la troisième espèce. C'est parce que cette troisième espèce étoit comprise dans la prohibition, plutôt à cause d'une certaine honnêteté, qu'à raison de l'affinité, qu'il est dit dans le canon qu'on a cité : « L'honnêteté publique empêche que les épouses de deux cousins se marient l'une après l'autre avec le même homme. » Mais maintenant cette prohibition n'existe plus.

2° Quoique l'acte charnel unisse, il ne produit cependant pas la même espèce d'union que la génération.

3° L'épouse contracte avec les parents de son mari une proximité du même degré, mais non de la même espèce.

Comme les raisons que l'on apporte en sens opposé semblent prouver qu'il ne naît aucun lien de l'affinité, il y faut répondre, pour ne pas laisser croire que la prohibition anciennement portée par l'Eglise étoit déraisonnable.

4° On voit par ce qui précède que l'acte charnel n'établit pas entre la

(1) Ceci revient à dire que les personnes qui ont eu des rapports charnels licites ou illicites ne contractent l'affinité qu'avec leurs parents respectifs proprement dits; d'où le principe :

---

contrahitur. Sed modò illa probibitio cessavit, et remanet sub prohibitione solùm primum genus affinitatis, in quo est vera affinitas.

Ad primum ergo dicendum, quòd alicui viro consanguineus uxoris suæ efficitur affinis in primo genere, et uxor ejus in secundo. Unde, mortuo viro qui erat affinis, non poterit eam ducere in uxorem propter secundum affinitatis genus. Similiter etiam, si aliquis viduam in uxorem ducat, consanguineus prioris viri, qui est affinis uxori in primo genere, efficitur affinis secundo viro in secundo genere, et uxor illius consanguinei, quæ est affinis uxori viri hujus in secundo genere, efficitur affinis viro secundo in tertio genere. Et quia tertium genus erat prohibitum propter honestatem quamdam, magis quàm propter affinitatem, ideo Canon dicit : « Duorum consobrinorum uxores uni viro alteram post alteram nubere, publica honestatis justitia contradicit. » Sed talis prohibitio nunc cessavit.

Ad secundum dicendum, quòd, quamvis carnalis conjunctio conjungat, non tamen eodem genere conjunctionis.

Ad tertium dicendum, quòd uxor viri efficitur ejusdem attinentiæ consanguineis viri, quantùm ad gradum eumdem, sed non quantùm ad idem attinentiæ genus.

Sed quia ex rationibus quæ in oppositum inducuntur, videtur ostendi quòd nullum vinculum ex affinitate causetur, ad illas rationes respondendum est, ne antiqua Ecclesiæ prohibitio irrationabilis videatur.

Ad quartum dicendum, quòd mulier non effi-

femme et l'homme l'affinité de la première espèce. La femme ne contracte donc pas, par conséquent, l'affinité de la seconde espèce avec une autre femme que le même homme auroit connue, et dès-lors, si cet homme épouse une de ces deux femmes, l'autre n'est pas pour cela alliée avec lui par l'affinité de la troisième espèce. Voilà pourquoi l'ancien droit ne s'opposoit pas à ce que le même homme épousât successivement deux femmes avec lesquelles il avoit eu un commerce charnel.

5° Comme l'affinité de la première espèce n'existe pas entre le mari et son épouse, il n'est pas non plus allié par l'affinité de la seconde espèce au second mari de cette même femme. L'argument n'est donc pas concluant.

6° Une personne ne peut m'être unie par l'intermédiaire d'une autre, qu'autant qu'elle est elle-même unie à celle-ci. Aucune personne donc n'a avec moi un rapport de proximité par l'intermédiaire d'une femme qui est mon alliée, si quelque lien n'existe pas entre elle et cette alliée. Ce lien ne peut résulter que de ce que la première a engendré ou bien épousé la seconde; et dans les deux cas, d'après l'ancien droit, une proximité auroit été produite, par l'intermédiaire de la femme qui m'est alliée, entre l'autre personne et moi; car son fils, lors même qu'il seroit né d'un autre mari, me devient allié comme elle et par la même espèce d'affinité, mais à un autre degré, ainsi qu'on le voit par la règle donnée plus haut, et son second mari devient encore mon allié, mais par une autre espèce d'affinité. Les autres parents de cette femme ne sont pas unis à son mari, mais c'est elle qui leur est unie, et cette union existe ou avec ceux de qui elle procède, et ceux-là sont son père et sa mère, ou avec le principe de ses autres parents, c'est-à-dire avec ses frères ou sœurs. Le frère de mon allié, ou son père, ne contracte donc avec moi aucune espèce d'affinité.

« L'affinité n'engendre pas l'affinité. » Ainsi, les deux frères peuvent épouser les deux sœurs; le père et le fils peuvent épouser la mère et la fille; un homme peut épouser successivement les veuves de deux frères.

---

citur affinis in primo genere viro cui conjungitur carnaliter, ut ex prædictis patet. Unde consequenter alii mulieri à viro eodem cognitæ non efficitur affinis in secundo genere; unde nec ducenti in uxorem unam earum, efficitur alia affinis in tertio genere affinitatis. Et ita duas mulieres cognitas ab eodem viro, nec antiqua jura eidem successivè copulari prohibebant.

Ad quintum dicendum, quòd, sicut vir non est affinis uxori suæ in primo genere, ita nec efficitur affinis secundo viro ejusdem uxoris in secundo genere; et sic ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quòd mediante unâ personâ non conjungitur mihi alia, nisi ex hoc quòd ei adjungitur. Unde mediante muliere quæ mihi est affinis, nulla persona fit mihi attinens, nisi quæ illi mulieri adjungitur; quod non potest esse nisi per carnis propagationem ex ipsa, vel propter conjunctionem matrimonialem ad eam; et utroque modo aliqua attinentia mediante prædictâ muliere, secundùm antiqua jura, mihi proveniebat, quia filius ejus etiam ex alio viro efficitur mihi affinis in eodem genere, sed in alio gradu, ut ex regula priùs data patet; et iterum secundus vir ejus efficitur mihi affinis in secundo genere. Sed alii consanguinei illius mulieris non adjunguntur ei, sed ipsa vel adjungitur eis, sicut patri et matri, in quantum procedit ab eis, vel principio eorumdem, sicut fratribus; unde frater affinis mei, vel pater, non efficitur mihi affinis in aliquo genere.

ARTICLE VI.

L'affinité est-elle un empêchement de mariage?

Il paroît que l'affinité n'empêche pas le mariage. 1° Rien n'empêche le mariage, que ce qui lui est contraire. Or, l'affinité n'est pas contraire au mariage, puisqu'elle en est l'effet. Elle n'empêche donc pas le mariage.

2° Par le mariage, l'épouse devient en quelque sorte la propriété du mari. Or, les parents du mari défunt lui succèdent dans ses biens. Ils peuvent donc aussi avoir son épouse par droit de succession; et cependant l'affinité qui les unit à elle continue de subsister. L'affinité n'empêche donc pas le mariage.

Mais, au contraire, il est dit dans le *Lévitique*, XVIII, 8 : « Vous ne découvrirez pas la honte de l'épouse de votre père. » Or, l'épouse du père est seulement alliée. Donc l'affinité empêche le mariage.

(Conclusion. — L'affinité antérieure au mariage n'empêche pas seulement de le contracter, mais elle l'annule, s'il est contracté de fait.)

L'affinité antérieure au mariage empêche de le contracter, et si on le contracte de fait, elle l'annule, comme la consanguinité et pour la même raison. Cette raison, c'est que la nécessité où se trouvent les parents d'habiter ensemble, existe également pour les alliés, et il y a aussi entre ceux-ci le même lien d'amitié qu'entre ceux-là (1). Si toutefois l'affinité sur-

(1) L'affinité est-elle de droit naturel un empêchement dirimant? Il faut bien se garder de confondre deux choses tout-à-fait distinctes. L'affinité est certainement un lien naturel, comme notre docteur l'a expliqué dans le premier article de cette question; mais il ne suit pas nécessairement de là qu'elle constitue naturellement un empêchement dirimant. Ainsi, la consanguinité au second degré de la ligne collatérale est un lien naturel, et cependant elle n'invalide le mariage qu'en vertu du droit positif. Comme l'affinité n'est en quelque sorte qu'un lien extrinsèque, elle doit avoir moins de vertu que la consanguinité, qui est une relation fondée sur la communauté du sang. Il est vrai que le mariage des alliés aux degrés les plus rapprochés blesse dans une certaine mesure la décence, et c'est pour cela que Dieu l'avoit interdit dans la loi ancienne, mais, au point de vue naturel, l'union contractée même entre deux alliés de la ligne directe ne paroît point essentiellement opposée à la fin première du mariage, qui est la génération; ni à sa fin secondaire, qui est la répression ou plutôt la mo-

---

ARTICULUS VI.

Utrùm affinitas matrimonium impediat.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd affinitas matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium nisi quod est illi contrarium. Sed affinitas non contrariatur matrimonio, cùm sit effectus ejus. Ergo non impedit matrimonium.

2. Præterea, uxor per matrimonium efficitur res quædam viri. Sed consanguinei defuncti viri succedunt in rebus ejus. Ergo possunt succedere in uxore, ad quam tamen manet affinitas, ut ostensum est. Ergo affinitas non impedit matrimonium.

Sed contra est, quod dicitur *Levit.*, XVIII : « Turpitudinem uxoris patris tui non revelabis. » Sed illa est tantùm affinis. Ergo affinitas impedit matrimonium.

(Conclusio. — Affinitas matrimonium præcedens, non modò contrahendum, sed etiam contractum dirimit.)

Respondeo dicendum, quòd affinitas præcedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum, eadem ratione qua et consanguinitas. Sicut enim inest necessitas quædam cohabitandi consanguineis ad invicem, ita et affinibus; et sicut est quoddam amicitiæ vinculum inter consanguineos, ita inter affines. Sed si affinitas matrimonio superveniat, non

vient après le mariage, elle ne peut plus l'annuler, ainsi que nous l'avons déjà dit (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'affinité n'est point contraire au mariage qui la produit, mais elle l'est au mariage que l'on voudroit contracter avec une personne alliée, parce que cette union empêcheroit l'extension de l'amitié et la répression de la concupiscence, deux biens que l'on cherche à procurer par le mariage.

2° Les biens que possède le mari ne font pas une même chose avec lui, comme son épouse devient avec lui une même chair par le mariage. De même donc que la consanguinité empêche de contracter avec un homme le mariage ou l'union selon la chair, elle s'oppose également à ce qu'elle soit contractée par les parents de cet homme avec son épouse.

dération de la concupiscence. Les deux raisons principales qui font de la consanguinité un empêchement naturel du mariage sont l'identité du sang et la supériorité qu'a le principe de l'existence sur les êtres auxquels il l'a communiquée par la génération. Or, ces deux raisons ne se trouvent point dans l'affinité. On ne peut nier qu'il y ait, sous ce rapport, une très-grande différence entre la consanguinité et l'affinité. Saint Thomas nous l'a dit plus haut, II, II, qu. CLIV, art. 9, ad 3 : « L'union des personnes liées par le sang est en soi inconvenante, et répugne naturellement à la raison, de même que celle des parents et des enfants; car ceux-ci leur doivent naturellement du respect..... Quant aux personnes qui nous sont seulement alliées, l'inconvenance n'est pas en soi aussi grande, elle varie suivant les coutumes et les lois, divines ou humaines; car le mariage ayant pour but le bien commun, il est soumis à la loi. » — Lors même que l'on adopteroit l'opinion qui fait du premier degré de l'affinité dans la ligne directe un empêchement de droit naturel, opinion qui nous paroît de beaucoup la moins probable, il ne resteroit aucun doute pour la ligne collatérale. On objecte l'anathème lancé par saint Paul contre l'incestueux de Corinthe, et l'union d'Hérode avec l'épouse de son frère, si vivement condamnée par saint Jean-Baptiste. Le premier fait sembleroit contraire à notre sentiment relativement à la ligne directe, et le second donneroit à croire que le droit naturel étend l'empêchement à la ligne collatérale, si l'on n'observoit pas que, dans ces deux cas, le premier mari vivoit encore; ce qui change complétement la question. Le concile d'Agde, can. 6, et le troisième concile d'Orléans, can. 10, n'ont donc pas blessé le droit naturel, lorsqu'en défendant de contracter mariage au premier degré de la ligne directe, ils ont statué néanmoins que les unions formées à ce degré avant que les parties fussent baptisées ne seroient point dissoutes ensuite. Les exemples de dispenses accordées à tous les degrés de la ligne collatérale sont assez nombreux, pour que nous puissions nous dispenser de rapporter des faits particuliers.

(1) L'affinité qui survient pendant le mariage, et qui résulte de l'adultère, ne brise pas le lien, mais prive la partie coupable du droit *petendi debiti*, tout en lui laissant l'obligation *reddendi*. Il lui faut une dispense pour être réintégrée dans son droit. Remarquons que l'empêchement ne vient que d'une faute consommée, *ex copula perfecta*. Nous verrons, dans l'article suivant, à quel degré il s'étend.

---

potest ipsum dirimere, ut suprà dictum est qu. 50, art. unic., ad 7).

Ad primum ergo dicendum, quòd affinitas non contrariatur matrimonio ex quo causatur, sed contrariatur matrimonio quod cum affine contrahendum esset, in quantum impediret multiplicationem amicitiæ et concupiscentiæ repressionem, quæ per matrimonium quæruntur.

Ad secundum dicendum, quòd res possessæ à viro non efficiuntur aliquid unum cum ipso viro, sicut uxor efficitur una caro cum ipso. Unde, sicut consanguinitas impedit matrimonium vel conjunctionem ad virum secundùm carnem, ita et ad uxorem viri.

ARTICLE VII.

L'affinité a-t-elle par elle-même des degrés?

Il paroît que l'affinité a aussi par elle-même des degrés. 1° Toute espèce de proximité doit avoir par elle-même quelques degrés. Or, l'affinité est une proximité. Elle a donc des degrés par elle-même, indépendamment des degrés de consanguinité d'où elle résulte.

2° On lit dans le quatrième livre des *Sentences*, dist. 41, § 2 : « L'enfant issu d'une seconde union ne peut arriver à être associé aux alliés du premier mari. » Or, il n'en seroit pas ainsi, si le fils d'un allié n'étoit pas aussi allié. L'affinité a donc par elle-même des degrés, comme la consanguinité.

Mais, au contraire, l'affinité résulte de la consanguinité. Tous les degrés de l'affinité naissent donc des degrés de la consanguinité, et, par conséquent, l'affinité n'a pas par elle-même des degrés.

(Conclusion. — La distinction des degrés convient par elle-même à la consanguinité, et elle ne s'applique à l'affinité que par l'intermédiaire de la consanguinité, en sorte que, si un mari est avec moi à tel degré de consanguinité, son épouse et moi nous sommes au même degré d'affinité.)

On ne divise une chose en établissant une distinction essentielle, qu'à raison de ce qui lui convient en vertu de son genre : ainsi, on divise le genre animal par le raisonnable et l'irraisonnable, et non par le blanc et le noir. Or, il y a un rapport essentiel entre la génération charnelle et la consanguinité, puisque le lien de la consanguinité est immédiatement formé par la génération, au lieu que le rapport qu'a avec elle l'affinité, n'existe que par l'intermédiaire de la consanguinité, qui en est la cause. Puis donc que l'on distingue par la génération charnelle les degrés de

---

ARTICULUS VII.

Utrùm affinitas habeat per se gradus.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd affinitas habeat etiam per seipsam gradus. Cujuslibet enim propinquitatis est accipere aliquos per se gradus. Sed affinitas propinquitas quædam est. Ergo habet gradus per se, sine gradibus consanguinitatis ex quibus causatur.

2. Præterea, in littera dicitur quòd « soboles secundæ conjunctionis non potest transire ad consortium affinitatis prioris viri. » Sed hoc non esset, nisi filius affinis etiam esset affinis. Ergo affinitas habet per se gradus, sicut consanguinitas.

Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur. Ergo et omnes gradus affinitatis causantur ex gradibus consanguinitatis; et sic non habet per se aliquos gradus.

(Conclusio. — Graduum distinctio per se consanguinitati convenit, affinitati verò non nisi mediante consanguinitate, ut quoto gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attineat mihi uxor.)

Respondeo dicendum, quòd res non dividitur divisione per se, nisi ratione illius quod competit sibi secundùm genus suum; sicut animal per *rationale* et *irrationale*, non autem per *album* et *nigrum*. Carnis autem propagatio per se comparatur ad consanguinitatem, quia ex ea immediatè consanguinitatis vinculum contrahitur; sed ad affinitatem non comparatur nisi mediante consanguinitate, quæ est causa ejus. Unde, cùm gradus attinentiæ per propa-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 41, qu. unic., art. 2, quæstiunc. 1 et seqq.

proximité, la distinction des degrés convient par elle-même et immédiatement à la consanguinité, et ce n'est que par l'intermédiaire de ce lien qu'elle s'applique à l'affinité. Voici, par conséquent, la règle générale qu'il faut observer pour trouver les degrés d'affinité : le degré d'affinité où se trouve par rapport à moi l'épouse de mon parent, est le même que le degré de consanguinité qui existe entre son mari et moi.

Je réponds aux arguments : 1° On ne peut compter les degrés de proximité qu'en suivant le mouvement ascendant ou descendant de la génération. Or, l'affinité n'est en rapport avec la génération que par l'intermédiaire de la consanguinité. Elle n'a donc pas de degrés par elle-même, mais elle emprunte et suit ceux de la consanguinité.

2° D'après le droit ancien, le fils d'une femme qui est mon alliée, et qu'elle a eu d'un autre mariage, seroit allié avec moi, non pas absolument et par la nature même de ce rapport, mais, pour ainsi dire, par accident. C'étoit donc plutôt à cause de l'honnêteté publique que pour raison d'affinité que le mariage étoit défendu entre les alliés de cette sorte, et c'est aussi pour cela que la prohibition est maintenant levée.

ARTICLE VIII.

Les degrés d'affinité s'étendent-ils aussi loin que les degrés de consanguinité?

Il paroît que les degrés d'affinité ne s'étendent pas aussi loin que les degrés de consanguinité. 1° Le lien de l'affinité est moins fort que celui de la consanguinité, puisque c'est la consanguinité qui, comme cause équivoque, produit l'affinité, en la mettant dans une espèce différente de la sienne. Or, plus un lien est fort, et plus il dure longtemps. Le lien de l'affinité n'a donc pas assez de durée pour s'étendre à tous les degrés où va la consanguinité.

2° Le droit humain doit imiter le droit divin. Or, le droit divin prohi-

---

gationem carnis distinguantur, distinctio graduum per se et immediatè competit consanguinitati, sed affinitati mediante consanguinitate. Et ideo, ad inveniendum gradus affinitatis, est regula generalis, quòd quoto gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attinet mihi uxor.

Ad primum ergo dicendum, quòd gradus in propinquitate attinentiæ non possunt accipi, nisi secundùm ascensum et descensum propagationis; ad quam non comparatur affinitas, nisi mediante consanguinitate. Et ideo affinitas non habet gradus per se, sed sumptos juxta gradus consanguinitatis.

Ad secundum dicendum, quòd filius affinis meæ ex alio matrimonio, non per se loquendo, sed quasi per accidens, dicebatur antiquitùs affinis. Unde prohibebatur à matrimonio magis propter publicæ honestatis justitiam, quàm propter affinitatem. Et propter hoc etiam ea prohibitio nunc est revocata.

ARTICULUS VIII.

Utrùm gradus affinitatis extendantur sicut gradus consanguinitatis.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd gradus affinitatis non extendantur sicut gradus consanguinitatis. Quia vinculum affinitatis est minùs forte quàm consanguinitatis, cùm affinitas ex consanguinitate causetur in diversitate speciei, sicut à causa æquivoca. Sed quantò fortius est vinculum, tantò diutiùs durat. Ergo vinculum affinitatis non durat usque ad tot gradus ad quot durat consanguinitas.

2. Præterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundùm jus divinum aliqui gra-

boit le mariage à certains degrés de consanguinité, sans le défendre aux degrés correspondants d'affinité : par exemple, un homme pouvoit épouser la femme de son frère défunt, et cependant il ne lui étoit pas permis d'épouser sa propre sœur. Maintenant encore la prohibition ne devroit donc pas s'étendre aussi loin pour l'affinité que pour la consanguinité.

Mais, au contraire, telle femme est mon alliée, parce qu'elle est unie à mon parent. A quelque degré de consanguinité que soit par rapport à moi son mari, elle est mon alliée au même degré; et, par conséquent, on doit aller au même nombre en comptant les degrés d'affinité et ceux de consanguinité.

(Conclusion. — Puisque l'on compte les degrés d'affinité suivant les degrés de consanguinité, les premiers doivent être aussi nombreux que les seconds.)

Dès-lors que l'on se base sur les degrés de consanguinité pour apprécier les degrés d'affinité, ceux-ci sont nécessairement aussi nombreux que ceux-là. Cependant, comme le lien de l'affinité est moins fort que celui de la consanguinité, on dispensoit plus facilement autrefois, de même qu'on le fait maintenant, dans les degrés éloignés de l'affinité que dans les degrés correspondants de la consanguinité (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'infériorité du lien de l'affinité relativement à celui de la consanguinité change le genre de la proximité, mais non le degré. Cet argument est donc en dehors de la question.

2° Le frère ne pouvoit épouser la femme de son frère défunt que dans un seul cas, celui où ce dernier mouroit sans enfants, afin de lui susciter une postérité. Cela étoit exigé lorsque le culte religieux se transmettoit

(1) En ligne directe, soit ascendante, soit descendante, l'affinité est un empêchement dirimant jusqu'à l'infini. Primitivement, la prohibition s'étendoit jusqu'au septième degré de la ligne collatérale, de même que pour la consanguinité. Le quatrième concile général de Latran célébré sous Innocent III, la restreignit au quatrième degré. Le concile de Trente a modifié cette loi comme il suit, *Sess.* XXIV, *De reform. matrim.*, cap. 4 : « Le saint concile, dé-

dus consanguinitatis erant prohibiti, in quibus gradibus affinitas matrimonium non impediebat, sicut patet de uxore fratris, quam aliquis poterat ducere in uxorem ipso defuncto, non tamen propriam sororem. Ergo et nunc non debet esse prohibitio æqualis de affinitate et consanguinitate.

Sed contra, ex hoc ipso est aliqua mihi affinis, quòd meo consanguineo est conjuncta. Ergo in quocumque gradu sit vir mihi consanguineus, in illo gradu est ipsa mihi affinis; et sic gradus affinitatis computari debent in eodem numero, sicut gradus consanguinitatis.

(Conclusio. — Cùm gradus affinitatis secundùm consanguinitatis gradus sumantur, oportet tot esse affinitatis quot sunt consanguinitatis gradus.)

Respondeo dicendum, quòd ex quo gradus affinitatis sumuntur juxta gradus consanguinitatis, oportet quòd tot sint gradus affinitatis quot sunt gradus consanguinitatis Sed tamen, quia affinitas est minus vinculum quàm consanguinitas, faciliùs et olim et nunc dispensatio fit in remotis gradibus affinitatis quàm in remotis gradibus consanguinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa minoritas vinculi affinitatis respectu consanguinitatis, facit varietatem in genere attinentiæ, non in gradibus. Et ideo illa ratio non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quòd frater non poterat accipere uxorem fratris sui defuncti, nisi in casu, scilicet quando moriebatur sine prole, ut suscitaret semen fratri suo; quod tunc re-

par la génération charnelle; et il n'en est plus de même aujourd'hui. On voit donc que le frère n'épousoit pas sa belle-sœur pour ainsi dire en son propre nom, mais comme pour tenir la place de son frère.

ARTICLE IX.

Le mariage contracté entre alliés ou parents doit-il toujours être rompu?

Il paroît que l'on ne doit pas toujours rompre par le divorce le mariage contracté entre alliés ou parents. 1° Il est écrit, *Matth.*, XIX, 6 : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Comme donc Dieu est censé faire ce que fait l'Eglise, et que l'Eglise unit quelquefois sans le connoître ceux qui ont cet empêchement, il semble que s'il vient ensuite à être découvert, on ne doit pas séparer ces personnes.

2° Le lien du mariage est plus favorable que celui de la propriété. Or, on acquiert, par une prescription de longue durée, la propriété d'une chose dont on n'avoit pas le domaine. La longueur du temps ratifie donc le mariage, lors même qu'il n'étoit pas valide auparavant.

3° Il faut juger semblablement les choses semblables. Or, s'il falloit rompre le mariage pour cause de consanguinité, quand deux frères ont épousé les deux sœurs, et que l'un est séparé de sa femme en vertu de cet empêchement, l'autre devroit être également séparé, pour la même raison; ce qui ne paroît pas vrai. On ne doit donc pas rompre le mariage à cause de l'affinité ou de la consanguinité.

Mais, au contraire, la consanguinité et l'affinité empêchent de contrac-

terminé par de très-graves raisons, restreint l'empêchement qui naît de l'affinité contractée par la fornication, et qui annule le mariage conclu ensuite, à ceux-là seulement qui sont unis au premier et au second degré. Il statue que cette sorte d'affinité n'annule plus le mariage contracté après aux degrés plus éloignés. » Maintenant donc l'affinité légitime empêche seule le mariage jusqu'au quatrième degré.

---

quirebatur, quando per propagationem carnis cultus religionis multiplicabatur, quod nunc locum non habet. Et sic patet quòd non ducebat eam in uxorem quasi gerens propriam personam, sed quasi supplens defectum fratris sui.

ARTICULUS IX.

Utrùm conjugium contractum inter affines vel consanguineos semper sit dirimendum.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd conjugium quod inter affines vel consanguineos est contractum, non semper sit per divortium dirimendum. Quia « quod Deus conjunxit, homo non separet. » Cùm ergo Deus facere intelligatur quod facit Ecclesia, quæ quandoque tales ignoranter conjungit, videtur quòd si postmodum in notitiam veniat, non sint separandi.

2. Præterea, favorabilius est vinculum matrimonii quàm dominii. Sed homo per longi temporis præscriptionem acquirit dominium in re cujus non erat dominus. Ergo per diuturnitatem temporis matrimonium ratificatur, etiamsi priùs ratum non fuit.

3. Præterea, « de similibus simile est judicium. » Sed si matrimonium esset dirimendum propter consanguinitatem, tunc in casu illo quando duo fratres habent duas sorores in uxores, si unus separetur propter consanguinitatem, et alius pari ratione separari deberet; quod non videtur. Ergo matrimonium non est separandum propter affinitatem vel consanguinitatem.

Sed contra, consanguinitas et affinitas im-

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 41, qu. unic., art. 5, quæstiunc. 1 et seqq.

ter mariage et annulent l'union qui est néanmoins conclue. Si donc l'existence de l'affinité ou de la consanguinité est prouvée, on doit séparer les parties, même quand de fait elles ont contracté.

(CONCLUSION. — Puisqu'il n'existe pas de vrai mariage entre parents, et qu'ils ne peuvent, par conséquent, contracter sans pécher, leur union doit toujours être rompue, lorsqu'ils ont contracté nonobstant l'empêchement.)

Comme toute union charnelle qui a lieu en dehors d'un mariage légitime est un péché mortel, que l'Eglise s'efforce de prévenir par tous les moyens possibles, c'est à elle qu'il appartient de séparer les personnes entre lesquelles il ne peut pas exister un vrai mariage, et principalement les parents et les alliés, qui ne peuvent s'unir charnellement sans commettre un inceste.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique l'Eglise ait reçu de Dieu un don particulier et soit soutenue par son autorité, il est vrai néanmoins que par là même qu'elle est une société d'hommes, il se glisse dans ses actes quelque chose qui tient aux défauts humains, et n'est pas divin. Lorsqu'une union est conclue en présence de l'Eglise qui ignore l'existence d'un empêchement, l'autorité divine ne lui confère donc pas l'indissolubilité ; mais, au contraire, elle a été formée malgré l'autorité divine, par suite de l'erreur des hommes, qui, étant une erreur de fait, excuse de tout péché, tant qu'elle persévère. C'est pour cela que, quand l'empêchement arrive à la connoissance de l'Eglise, elle doit rompre cette union.

2° Aucune prescription ne rend stable ce qui ne peut exister sans péché ; car Innocent III dit, Extra, *De consang. et affin.*, cap. *Non debet*, in conc. Lateran. IV : « Loin de diminuer le péché, la longueur du temps l'augmente. » La faveur dont jouit le mariage n'y fait rien, puisqu'il ne pouvoit pas avoir lieu entre ces personnes que nous supposons inhabiles à contracter.

---

pediunt contrahendum, et dirimunt contractum. Ergo, si probatur affinitas vel consanguinitas, separandi sunt, etiamsi de facto contraxerint.

(CONCLUSIO. — Cùm inter consanguineos verum matrimonium non sit, ideoque nullus illorum sine peccato contrahere possit, conjugium inter tales contractum semper dirimendum est.)

Respondeo dicendum, quòd, cùm omnis concubitus, præter licitum matrimonium, sit peccatum mortale, quod Ecclesia omnibus modis impedire conatur, ad ipsam pertinet eos inter quos non potest esse verum matrimonium, separare; et præcipuè consanguineos et affines, qui sine incestu contrahere non possunt carnaliter.

Ad primum ergo dicendum, quòd Ecclesia, quamvis dono et auctoritate divina fulciatur, tamen in quantum est hominum congregatio, aliquid de defectu humano in actibus ejus provenit, quod non est divinum. Et ideo illa conjunctio quæ fit in facie Ecclesiæ impedimentum ignorantis, non habet inseparabilitatem ex auctoritate divina; sed est contra auctoritatem divinam errore hominum inducta, qui excusat à peccato, cùm sit error facti, quamdiu manet. Et propter hoc, quando impedimentum ad notitiam Ecclesiæ pervenit, debet prædictam conjunctionem separare.

Ad secundum dicendum, quòd illa quæ sine peccato esse non possunt, nulla præscriptione firmantur; quia, ut Innocentius dicit, « diuturnitas temporis non minuit peccatum, sed auget; » nec ad hoc facit aliquid favor matrimonii, quod inter illegitimas personas esse non poterat.

3° Une chose qui se passe entre telles ou telles personnes, ne porte aucun préjudice à un tiers dans le for contentieux. Ainsi donc, quand deux frères ayant épousé deux sœurs, le mariage de l'un est rompu pour cause de consanguinité, l'Eglise ne prononce pas pour cela la rupture de l'autre mariage, qui n'est point attaqué. Dans le for de la conscience même, l'autre frère n'est pas toujours nécessairement obligé de renvoyer son épouse pour cette seule raison, parce que ces accusations sont souvent inspirées par la malveillance et prouvées par de faux témoins. Il n'est donc pas tenu de former sa conscience d'après ce qui s'est fait relativement à l'autre mariage; mais il nous semble qu'il y a alors une distinction à faire; car il connoît avec certitude l'empêchement de mariage, ou il le soupçonne, ou bien il n'a à ce sujet ni certitude ni soupçon. Dans le premier cas, il ne doit ni exiger ni rendre le devoir; dans le second, il doit le rendre, mais non l'exiger; dans le troisième, il peut et le rendre et l'exiger.

ARTICLE X.

Faut-il procéder par voie d'accusation pour faire rompre un mariage contracté entre alliés et parents?

Il paroît que l'on ne doit pas procéder par voie d'accusation pour faire rompre un mariage contracté entre alliés et parents. 1° L'accusation est précédée de l'inscription, par laquelle l'accusateur s'engage à subir la peine du talion, s'il échoue dans la preuve. Or, cela n'est point exigé lorsqu'il s'agit de la rupture d'un mariage. Il n'y a donc pas lieu à porter une accusation.

2° Il est dit dans les sentences, IV, dist. 41, § 3, que l'on entend seulement les proches dans les causes matrimoniales. Or, les étrangers sont aussi

---

Ad tertium dicendum, quòd res inter alios acta alii non præjudicat in foro contentioso. Unde, quamvis unus frater repellatur à matrimonio unius sororum ex causa consanguinitatis, non propter hoc separat Ecclesia aliud matrimonium, quod non accusatur; sed, in foro conscientiæ, non oportet quòd semper obligetur ob hoc alius frater ad dimittendum uxorem suam; quia frequenter tales accusationes ex malevolentia procedunt, et per falsos testes probantur. Unde non oportet quòd conscientiam suam informet ex his quæ circa aliud matrimonium sunt facta; sed distinguendum videtur in hoc; quia aut habet certam cognitionem de impedimento matrimonii, aut opinionem, aut neutrum. Si primo modo, nec exigere, nec reddere debitum debet; si secundo modo, debet reddere, sed non exigere; si tertio, potest et reddere et exigere.

ARTICULUS X.

Utrùm ad separationem matrimonii contracti inter affines et consanguineos, sic procedendum per viam accusationis.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd ad separationem matrimonii quod est inter affines et consanguineos contractum, non sit procedendum per viam accusationis. Quia accusationem præcedit inscriptio, qua aliquis se ad talionem obligat, si in probatione defecerit. Sed hæc non requiruntur quandò de matrimonii separatione agitur. Ergo ibi locum non habet accusatio.

2. Præterea, in causa matrimonii audiuntur solùm propinqui, ut in littera dicitur (IV, *Sent.*, dist. 41). Sed in accusationibus audiuntur

entendus dans les accusations. On ne procède donc pas par voie d'accusation dans les causes où il s'agit de la rupture des mariages.

3° Si l'on devoit intenter une accusation contre un mariage, il faudroit surtout le faire quand la séparation est moins difficile. Or, ce moment est celui où les fiançailles seules sont contractées; et cependant on n'attaque pas alors le mariage. On ne doit donc jamais intenter d'accusation dans la suite.

4° Tout accès n'est pas fermé à l'accusation, parce que l'accusateur ne la présente pas immédiatement. Or, c'est ce qui se fait pour le mariage ; car si la personne qui l'attaque a d'abord gardé le silence quand le mariage a été contracté, elle ne peut plus agir ensuite, parce qu'elle est suspecte. Donc, etc.

Mais, au contraire, on peut diriger une accusation contre tout ce qui est illicite. Or, le mariage est illicite entre alliés et parents. Il est donc passible d'une accusation.

(Conclusion. — Afin que ce qui est illégitime ne passe pas pour légitime, il faut procéder par voie d'accusation pour arriver à rompre un mariage contracté entre des parents ou des alliés.)

L'accusation a été instituée pour empêcher que le coupable ne soit traité comme innocent. Or, de même qu'il résulte de l'ignorance de fait que le coupable est réputé innocent; l'ignorance de certaines circonstances fait aussi considérer comme licite ce qui ne l'est pas. Si donc on accuse quelquefois un homme, on peut tout aussi bien diriger une accusation contre un fait; et c'est pour cela que l'on accuse le mariage quand, par suite de l'ignorance d'un empêchement, on le croyoit légitime, bien qu'il ne le fût pas.

Je réponds aux arguments : 1° Il n'y a lieu de s'obliger à subir la peine du talion que quand on accuse une personne d'un crime, parce

---

etiam extranei. Ergo in causa separationis matrimonii non agitur per viam accusationis.

3. Præterea, si matrimonium accusari deberet, tunc præcipuè hoc esset faciendum quando minùs difficile est quòd separetur. Sed hoc est quando sunt tantùm sponsalia contracta. Non autem tunc accusatur matrimonium. Ergo nunquam de cætero debet fieri accusatio.

4. Præterea, ad accusandum non præcluditur via alicui per hoc quòd non statim accusat. Sed hoc fit in matrimonio, quia si primò tacuit quando matrimonium contrahebatur, non potest postea matrimonium accusare, quasi suspectus. Ergo, etc.

Sed contra, omne illicitum potest accusari. Sed matrimonium affinium et consanguineorum est illicitum. Ergo de eo potest esse accusatio.

(Conclusio. — Ne illegitimum pro legitimo habeatur, ad separationem matrimonii inter consanguineos et affines contracti per viam accusationis procedendum est.)

Respondeo dicendum, quòd accusatio ad hoc est instituta, ne aliquis sustineatur quasi innocens, qui culpam habet. Sicut autem ex ignorantia facti contingit quòd aliquis homo reputatur innocens, qui in culpa est, ita ex ignorantia alicujus circumstantiæ contingit quòd aliquod factum reputatur licitum, quod est illicitum. Et ideo, sicut homo accusatur quandoque, ita et factum ipsum accusari potest. Et sic matrimonium accusatur, quando propter ignorantiam impedimenti æstimabatur legitimum, quod est illegitimum.

Ad primum ergo dicendum, quòd obligatio ad pœnam talionis habet locum, quando accu-

que, alors, on agit dans le but de la faire punir (1); mais quand l'accusation est portée contre un fait, on ne se propose plus de faire infliger une peine à son auteur, mais d'empêcher une chose illicite. Voilà pourquoi celui qui attaque un mariage ne s'oblige d'avance à supporter aucune peine. Cette accusation peut se faire verbalement et aussi par écrit, en ayant soin de faire connoître la personne qui accuse, le mariage qui est attaqué, et l'empêchement qui motive l'action.

2° Les étrangers ne peuvent connoître la consanguinité que par les parents, et il est bien plus probable que ceux-ci en ont une connoissance exacte. Quand donc les parents gardent le silence, il y a lieu de soupçonner que l'étranger agit par malveillance, à moins qu'il n'ait voulu prouver son affirmation par leur témoignage, et, par conséquent, on rejette son accusation, lorsque les parents se taisent, et qu'il ne peut en tirer aucune preuve. Si l'accusation vient des parents eux-mêmes, quel-

(1) Le mot *talion* vient du latin *tale*. Les Grecs l'appeloient ἀντιπεπονθός, expression qui équivaut à *contra passum*. La loi du talion a été portée par Dieu même. On trouve dans le *Lévitique*, XXIV, 20, cette terrible formule : « Fracture pour fracture; œil pour œil; dent pour dent. L'outrage que l'on aura fait, on sera forcé de le subir. » Cette loi rigoureuse étoit destinée à détourner les hommes de faire volontairement du mal à leurs semblables. Elle est inattaquable au point de vue de la justice, puisque le coupable qui agissoit par malice savoit d'avance ce qui lui étoit réservé. Aussi cette disposition est entrée dans le droit public. Il y avoit dans les lois des douze tables un article ainsi conçu : « Si membrum rupit meum, ex pacto talio esto. » Il est probable que la partie lésée avoit la faculté d'accorder une commutation, et pouvoit se contenter d'une indemnité. Les particuliers, en tous cas, n'étoient pas autorisés à se faire justice eux-mêmes. Des tribunaux ont toujours existé pour protéger les personnes et les propriétés, et le bon ordre exige que ce soient eux qui infligent au crime la peine qui lui est due. Dieu, du reste, l'avoit assez clairement rappelé, quand il avoit dit, *Deut.*, XXXII, 35 : « La vengeance m'appartient, et c'est moi qui rendrai à chacun ce qu'il mérite. » S'il n'agit pas directement et par lui-même dans ces rencontres, il a sur la terre des mandataires à qui il a confié une autorité qui découle de la sienne, et saint Paul nous enseigne, *Hebr.*, XIII, 1, que « tout pouvoir vient de Dieu. » Notre-Seigneur, sans abroger cette loi, a voulu qu'elle fût mitigée dans la pratique par l'esprit de charité, qui est le propre de sa religion. « Vous avez appris, qu'il a été dit : Œil pour œil, et dent pour dent. Et moi je vous dis de ne pas résister à celui qui vous maltraite. Au contraire, si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre, » *Matth.*, V, 38. Le chrétien ne doit pas aspirer à la vengeance; mais les tribunaux n'ont pas perdu le droit de punir, aussi sévèrement que l'intérêt de la société l'exige, les attentats commis contre les personnes et le tort qu'on leur fait dans leurs biens. Le talion est admis dans le droit canon. On y lit, Decret., *causa* II, qu. 8, cap. *Quisquis* : « Que celui qui accuse d'un crime paroisse en justice, fasse connoître la chose, se lie par l'inscription, et sache qu'il n'aura pas impunément la permission de mentir, puisqu'un supplice semblable à celui que les calomniateurs provoquent les

satur persona de crimine, quia tunc agitur ad punitionem ejus; sed quando accusatur factum, tunc non agitur ad pœnam facientis, sed ad impediendum hoc quod est illicitum. Et ideo in matrimonio accusator non se obligat ad aliquam pœnam; sed talis accusatio potest et verbis et scripto fieri, ita quòd exprimatur, et persona accusans, et matrimonium quod accusatur, et impedimentum propter quod accusatur.

Ad secundum dicendum, quòd extranei non possunt scire consanguinitatem nisi per consanguineos, de quibus probabiliùs est quòd sciant. Unde quando ipsi tacent, suspicio habetur contra extraneum quòd ex malevolentia procedat, nisi per consanguineos probare voluerit; unde repellitur ab accusatione, quando sunt consanguinei qui tacent, et per quos probare non potest. Sed consanguinei, quantumcumque sint propinqui, non repelluntur ab

que proches qu'ils soient, on ne la repousse pas quand elle repose sur un empêchement perpétuel qui s'oppose au contrat de mariage et annule celui qui a néanmoins été conclu. Mais quand on allègue, pour justifier l'accusation, que le mariage n'a pas été contracté, on doit refuser d'admettre la déposition des parents, à moins qu'ils ne soient inférieurs en dignité et en fortune ; car on peut raisonnablement présumer, dans ce cas, qu'ils verroient volontiers confirmer ce mariage.

3° Si le mariage n'a pas été contracté, et qu'il n'existe que les fiançailles, on ne peut pas formuler contre lui une accusation; car on n'attaque pas ce qui n'est pas; mais on peut dénoncer l'empêchement, afin que l'on n'en vienne pas à contracter le mariage.

4° Quelquefois on admet la déposition d'une personne qui a d'abord gardé le silence, si elle veut ensuite attaquer le mariage, et quelquefois on la rejette. C'est ce que nous fait voir une décrétale du pape Innocent III, Extra, *Qui matrimon. accusare possint*, cap. *Cum in tua*, § *Si vero*, où nous lisons : « Si, après que le mariage est contracté, un accusateur se présente, qui ne s'est pas produit en public quand, selon la coutume, on publioit les bans dans l'église, on est fondé à demander si l'on doit admettre son accusation. Nous pensons qu'il faut établir à ce sujet la distinction suivante. Si dans le temps où se faisoit la publication, celui qui attaque l'union conclue entre les époux étoit hors du diocèse, ou bien si cette proclamation n'a pu arriver à sa connoissance pour toute autre cause, soit parce qu'il étoit travaillé par une maladie tellement grave, qu'elle lui faisoit perdre le plein usage de ses facultés, soit parce qu'il étoit encore dans un âge trop tendre pour pouvoir comprendre ces choses,

attend pour en tirer vengeance. » Et encore, cap. seq. *Qui crimen* : « Que celui qui charge quelqu'un d'un crime, écrive qu'il le prouvera, et s'il ne prouve pas ce qu'il avance, qu'il subisse lui-même la peine qu'il veut faire infliger. » Quoique les législations civiles des temps modernes n'appliquent pas toujours rigoureusement la peine du talion, elles en ont cependant conservé le principe : ainsi, le meurtre prémédité est puni de mort. On voit donc que cette loi, tempérée par l'esprit chrétien et bien comprise, est une des garanties extérieures les plus efficaces des droits individuels et de l'ordre public.

---

accusatione, quando accusatur matrimonium propter aliquod impedimentum perpetuum, quod impedit contrahendum, et dirimit contractum; sed quando accusatur ex hoc quòd dicitur non fuisse contractum, tunc parentes tanquam suspecti sunt repellendi, nisi ex parte illius qui est inferior dignitate et divitiis, de quibus probabiliter æstimari potest, quòd libenter vellent quòd matrimonium staret.

Ad tertium dicendum, quòd si matrimonium nondum sit contractum, sed sponsalia tantùm, non potest accusari, quia non accusatur quod non est, sed potest denuntiari impedimentum, ne matrimonium contrahatur.

Ad quartum dicendum, quòd ille qui tacuit primò, quandoque auditur postea, si velit matrimonium accusare, quandoque repellitur; quod patet ex Decretali quæ sic dicit : « Si post contractum matrimonium aliquis appareat accusator, cùm non prodierit in publicum quando banna, secundùm consuetudinem, in ecclesiis edebantur, utrùm vox suæ debeat accusationis admitti, meritò quæri potest. Super quo sic duximus distinguendum, quòd si tempore denuntiationis præmissæ, is qui jam conjunctos impedit, extra diœcesim existebat, vel aliàs denuntiatio non potuit ad ejus notitiam pervenire (ut putà, si nimiæ infirmitatis fervore laborans, sanæ mentis patiebatur exilium, vel in annis erat tam teneris constitutus, quòd ad

soit qu'une autre raison légitime l'ait empêché, on doit entendre son accusation. Dans le cas contraire, il faut sans aucun doute le repousser comme suspect, à moins qu'il n'atteste avec serment qu'il n'a appris que plus tard ce qu'il objecte, et qu'il n'agit pas ainsi par malice. »

ARTICLE XI.

Doit-on procéder à l'audition des témoins pour rompre un mariage contracté entre des alliés ou des parents?

Il paroît qu'il n'y a pas à procéder dans cette cause à l'audition des témoins, comme on le fait dans les autres. 1° On appelle en témoignage, dans les autres causes, quiconque est en dehors de toute exception (1). Or, on n'admet pas les étrangers dans celle-ci, bien qu'ils soient en dehors de toute exception. Donc, etc.

2° On refuse le témoignage des personnes qui sont suspectes de haine ou d'attachement particulier. Or, les parents surtout peuvent être soupçonnés d'aimer une des parties et de haïr l'autre (2). Il ne faut donc pas recevoir leur déposition.

3° Le mariage est plus favorable que les autres causes dans lesquelles il s'agit de choses purement matérielles. Or, dans celles-ci, le même ne peut être témoin et accusateur. Il n'en doit donc pas être ainsi non plus

(1) On trouve dans le droit canon les exceptions juridiques auxquelles étoient soumis les témoins. Le pape saint Anaclet avoit rendu ce décret, Decret., *Causa* III, qu. 5, cap. *Accusatores* : « Ne peuvent être témoins ceux qui ont été auparavant ennemis, de peur qu'ils ne veuillent saisir cette occasion pour se venger. » Le suivant est du pape saint Pontien, cap. *Suspectos* : « Les apôtres ont défendu d'admettre comme accusateurs ou témoins, et nous, par leur autorité, nous éloignons et excluons les gens suspects, ennemis, ceux qui s'engagent facilement dans les procès, ceux qui sont d'un commerce difficile ou dont on peut attaquer la conduite, et ceux qui ne tiennent ou n'enseignent pas la vraie foi. » Ce qui suit, *Causa* IV, qu. 3, cap. *Si testes*, est emprunté au droit civil, Digest., lib. XXII, ff. tit. *De testib.*, lege 2 : « Il faut admettre le témoignage, si l'honnêteté de la personne ou la nature de la cause ne permet pas de soupçonner qu'il soit donné par intérêt, par faveur ou par inimitié. »

(2) Le pape Clément III a positivement décidé que le témoignage des parents doit être reçu dans les causes matrimoniales. Extrà, *Qui matrim. accusare possint*, cap. *Videtur nobis* ;

---

comprehensionem talium ejus ætas sufficere non valebat, seu alia causa legitima fuerit impeditus), ejus accusatio debet audiri. Alioquin, tanquam suspectus, est procul dubio repellendus; nisi proprio firmaverit juramento quòd postea didicerit ea quæ objecerit, et ad hoc ex malitia non procedat. »

ARTICULUS XI.

Utrùm ad separationem matrimonii contracti inter affines et consanguineos, procedi debeat per testes.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd in tali causa non sit procedendum per testes, sicut in aliis causis. Quia in aliis causis adducuntur ad testificandum quicumque sunt omni exceptione majores. Sed hic non admittuntur extranei, quamvis sint omni exceptione majores. Ergo, etc.

2. Præterea, testes suspecti de privato odio vel amore, à testimonio repelluntur. Sed maximè possunt propinqui esse suspecti de amore respectu unius partis, et odio ad partem alteram. Ergo non est audiendum eorum testimonium.

3. Præterea, matrimonium est favorabilius quàm aliæ causæ in quibus de rebus purè corporalibus agitur. Sed in illis non potest idem esse testis et accusator. Ergo nec in matrimo-

quand il s'agit du mariage ; et, par conséquent, il ne paroît pas convenable de procéder à l'audition des témoins dans cette cause.

Mais, au contraire, on appelle des témoins, quand on instruit une cause, pour que le juge se forme une certitude sur les choses douteuses. Or, cette certitude lui est tout aussi nécessaire dans les causes matrimoniales que dans les autres ; car il ne doit pas rendre avec précipitation sa sentence sur ce qui n'est pas clairement établi. Il faut donc procéder à l'audition des témoins dans ces causes aussi bien que dans les autres.

(CONCLUSION. — Quand il s'agit de la rupture d'un mariage contracté entre parents ou alliés, il faut procéder à l'audition des témoins, tout comme dans les autres causes, afin que le juge se forme une certitude.)

Dans cette cause, comme dans les autres, la vérité doit être mise à découvert par les dépositions des témoins. Les canonistes observent cependant qu'il s'y rencontre beaucoup de circonstances spéciales : ainsi, le même peut être accusateur et témoin ; on ne jure pas que l'accusation n'est pas une calomnie, puisque la cause est quasi-spirituelle ; les parents sont admis à déposer ; on n'observe pas en tout l'ordre accoutumé de la procédure, puisque, quand la dénonciation est notifiée, l'excommunication peut être fulminée contre le contumace, bien que le litige n'ait pas été discuté ; le témoignage rendu sur ouï-dire est reçu comme valable ; les témoins peuvent être appelés après que la liste en a été publiée. Tout cela se fait pour empêcher le péché, qui peut se rencontrer dans cette union.

Ceci répond aux objections.

« L'usage ancien et aussi les lois approuvent que l'on admette les parents, les frères et les proches de tout sexe à déposer au sujet des leurs, quand il s'agit de former ou de rompre l'union du mariage. On admet surtout les parents, et, à leur défaut, les plus proches après eux, parce que chacun cherche à connoître sa généalogie par des témoins et des titres, comme aussi par les récits des ascendants. Qui, en effet, vaut-il mieux recevoir, que ceux qui savent mieux la chose, et à qui il appartient d'intervenir, en sorte que, s'ils n'interviennent pas et ne donnent pas leur consentement, le mariage est nul selon les lois ?..... Ce qu'on lit : « Le père n'est pas admis dans la cause de son fils, ni le fils dans la cause de son père, » est vrai pour les causes criminelles et les contrats ; mais on les reçoit avec raison, en vertu même de la pré-

---

nio; et ita videtur quòd non convenienter in causa ista per testes procedatur.

Sed contra, testes inducuntur in causis, ut super his de quibus dubitatur fiat judici fides. Sed ita facienda est judici fides in causa ista, sicut in aliis causis; quia non debet præcipitare sententiam de eo quod non constat. Ergo procedendum est hic ex testibus, sicut in aliis causis.

(CONCLUSIO. — Sicuti et in aliis causis, sic et in separatione matrimonii inter consanguineos aut affines contracti, ut fides judici fiat, per testes procedendum est.)

Respondeo dicendum, quòd in hac causa oportet quòd per testes veritas pateflat, sicut et in aliis. Tamen, ut juristæ dicunt, in hac causa multa specialia inveniuntur; scilicet : quòd *idem potest esse accusator et testis*; et quòd *non juratur de calumnia, cùm sit causa quasi spiritualis;* et quòd *consanguinei admittuntur ad testificandum*, et quòd *non observatur omnino ordo judiciarius, quia, denuntiatione facta, contumax potest excommunicari lite non contestata; et valet hic testimonium de auditu; et post publicationem testium, testes possunt induci.* Et hoc totum est ut peccatum impediatur, quod in tali conjunctione esse potest.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUESTION LVI.

De l'empêchement de la parenté spirituelle.

Il faut nous occuper ici de l'empêchement de la parenté spirituelle.

Cinq questions sont posées sur ce point : 1° La parenté spirituelle est-elle un empêchement de mariage? 2° Quelle cause la fait contracter? 3° Entre quelles personnes? 4° Passe-t-elle du mari à l'épouse? 5° Le père la transmet-il à ses enfants charnels?

ARTICLE I.

La parenté spirituelle est-elle un empêchement du mariage?

Il paroît que la parenté spirituelle n'empêche pas le mariage. 1° Rien n'empêche le mariage, que ce qui est contraire à quelqu'un de ses biens. Or, la parenté spirituelle n'est contraire à aucun bien du mariage. Elle ne l'empêche donc pas.

2° Un empêchement perpétuel du mariage ne sauroit subsister simultanément avec le mariage. Or, le Maître des Sentences enseigne que la parenté spirituelle subsiste quelquefois en même temps que le mariage, quand, par exemple, un père baptise son enfant dans un cas de nécessité; car il se forme alors entre son épouse et lui le lien de la parenté spirituelle, et cependant le mariage n'est pas rompu pour cela. Cette parenté n'empêche donc pas le mariage.

3° L'union des ames ne passe pas dans la chair. Or, le mariage est une

rogative attachée au mariage, et parce qu'il est une chose favorable, quand il faut former ou rompre l'union conjugale. »

QUÆSTIO LVI.

De impedimento cognationis spiritualis, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimento cognationis spiritualis.

Circa quod quæruntur quinque. 1° Utrùm spiritualis cognatio matrimonium impediat. 2° Ex qua causa contrahatur. 3° Inter quos. 4° Utrùm transeat à viro in uxorem. 5° Utrùm transeat ad filios carnales patris.

ARTICULUS I.

Utrùm spiritualis cognatio matrimonium impediat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd spiritualis cognatio matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod contrariatur alicui bono matrimonii. Sed spiritualis cognatio non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit matrimonium.

2. Præterea, perpetuum impedimentum matrimonii non potest stare simul cum matrimonio. Sed cognatio spiritualis stat simul aliquando cum matrimonio, ut in littera dicitur (IV. *Sent.*, dist. 42), sicut cùm aliquis in casu necessitatis filium suum baptizat; quia tunc fit uxori suæ spirituali cognatione conjunctus, nec tamen matrimonium separatur. Ergo spiritualis cognatio matrimonium non impedit.

3. Præterea, unio spiritûs non transit in

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 42, qu. 1, art. 1 et seq.

union charnelle. Puis donc que la parenté spirituelle est l'union des âmes, elle ne peut pas devenir un empêchement de mariage.

4° Les contraires ne produisent pas des effets identiques. Or, la parenté spirituelle semble être le contraire de la différence de culte ; car la première est une proximité provenant de la collation d'un sacrement, ou de la participation à cet acte par l'intention ; au lieu que la seconde consiste dans la privation d'un sacrement. Puis donc que la différence de culte empêche le mariage, il paroît que la parenté spirituelle ne produit pas cet effet.

Mais, au contraire, plus un lien est saint, et plus il faut le respecter. Or, un lien spirituel est plus saint qu'un lien corporel. Dès-lors que le lien de la proximité corporelle est un empêchement de mariage, il paroît que celui de la parenté spirituelle a la même vertu.

L'union des ames est supérieure, dans le mariage, à l'union des corps, puisqu'elle la précède. La parenté spirituelle a donc la puissance d'empêcher le mariage à bien plus forte raison encore que la parenté charnelle.

(Conclusion. — La parenté spirituelle, tout comme la parenté charnelle, empêche de contracter mariage, et annule le mariage qui est néanmoins conclu : seulement la première ne le fait qu'en vertu d'une loi de l'Eglise, et quand elle est antérieure au mariage.)

L'homme, qui reçoit par la génération charnelle l'être naturel, reçoit par les sacrements l'être spirituel de la grace. De même donc que le lien que fait contracter la génération charnelle, est naturel à l'homme considéré comme être appartenant à la nature, ainsi le lien qu'il contracte par la réception des sacrements, lui est naturel sous quelque rapport,

---

carnem. » Sed matrimonium est carnalis conjunctio. Ergo, cùm cognatio spiritualis sit unio spiritûs, non potest transire ad matrimonium impediendum.

4. Præterea, « contrariorum non sunt iidem effectus. » Sed spiritualis cognatio videtur esse contraria disparitati cultûs, cùm spiritualis cognatio sit « propinquitas proveniens ex datione sacramenti, vel intentione ad idem, » disparitas autem cultûs consistit in sacramenti carentia, ut priùs dictum est (1). Cùm ergo disparitas cultûs matrimonium impediat, videtur quòd spiritualis cognatio non habeat hunc effectum.

Sed contra, quantò aliquod vinculum sanctius est, tantò magis est custodiendum. Sed vinculum spirituale est sanctius quàm corporale. Cùm ergo vinculum propinquitatis corporalis matrimonium impediat, videtur etiam quòd cognatio spiritualis idem faciat.

Præterea, in matrimonio, conjunctio animarum est principalior quàm conjunctio corporum, quia præcedit ipsam. Ergo, multò fortiùs, spiritualis cognatio matrimonium impedire potest quàm carnalis.

(Conclusio. — Sicut carnalis cognatio impedit matrimonium contrahendum ac contractum dirimit, ita et spiritualis; ex Ecclesiæ tamen statuto, si matrimonium præcedat.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut per carnis propagationem homo accipit esse naturæ, ita per sacramenta accipit esse spirituale gratiæ. Unde, sicut vinculum quod ex carnis propagatione contrahitur, est homini naturale, in quantum est res quædam naturæ; ita vinculum quod contrahitur ex sacramentorum suscep-

(1) Propter novum ordinem in Supplemento institutum, hoc quod in IV, *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 1, ponitur, remittitur infrà, qu. 59, art. 1.

c'est-à-dire en tant qu'on le considère comme membre de l'Eglise. Par conséquent, de même que la parenté charnelle empêche le mariage, la parenté spirituelle l'empêche aussi, mais en vertu d'une loi de l'Eglise. Il faut toutefois faire une distinction en ce qui regarde la parenté spirituelle ; car elle précède le mariage, ou bien elle le suit. Si elle précède le mariage, elle empêche de le contracter, et elle l'annule, quand on le contracte malgré l'empêchement ; mais si elle survient après, elle ne brise pas le lien conjugal. Il y a également à distinguer relativement à l'usage du mariage. Ou la parenté spirituelle provient d'une cause nécessaire, quand, par exemple, un père baptise son enfant à l'article de la mort ; et alors elle n'empêche l'acte du mariage ni de part ni d'autre. Ou bien elle est contractée hors le cas de nécessité, mais par ignorance ; et si l'auteur de l'acte qui l'a fait naître a employé la diligence nécessaire, la décision du cas précédent s'applique à celui-ci. Ou enfin la chose a été faite avec réflexion, et sans qu'il y eût aucune nécessité ; et il résulte de là que la personne qui a posé l'acte d'où provient cette parenté, perd le droit de demander le devoir, bien qu'il lui reste l'obligation de le rendre, si l'autre partie l'exige, parce que sa faute ne doit causer aucun préjudice à la partie innocente (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quoique la parenté spirituelle ne fasse obstacle à aucun des biens principaux du mariage, elle empêche cependant de se produire un de ses biens secondaires, qui est l'extension de l'amitié ; car la parenté spirituelle suffit par elle-même pour faire naître l'amitié, et il faut, par conséquent, chercher à étendre à d'autres personnes, par le moyen du mariage, les liaisons et les relations amicales qu'il est dans sa nature d'établir.

2° Le mariage est un lien perpétuel ; d'où il suit qu'aucun empêche-

(1) Saint Liguori, tout en reconnoissant que l'opinion de notre docteur est la plus commune, admet le sentiment contraire comme assez probable. Voir l'auteur lui-même, lib. VI, n° 150.

---

tione, est aliquo modo naturale alicui, in quantum est membrum Ecclesiæ. Et ideo, sicut carnalis cognatio impedit matrimonium, ita spiritualis, ex Ecclesiæ statuto. Tamen distinguendum est de spirituali cognatione ; quia aut præcessit matrimonium, aut sequitur. Si præcessit, impedit contrahendum, et dirimit contractum ; si sequitur, tunc non dirimit vinculum matrimonii. Sed quantùm ad actum matrimonii est distinguendum ; quia aut spiritualis cognatio inducitur causa necessitatis, sicut cùm pater baptizat filium in articulo mortis ; et tunc non impedit actum matrimonii, ex neutra parte. Aut inducitur extra casum necessitatis, ex ignorantia ; et tunc, si ille ex cujus actu inducitur, diligentiam adhibuit, est eadem ratio sicut de primo. Aut ex industria, extra casum necessitatis ; et tunc ille ex cujus actu inducitur, amittit jus petendi debitum, sed tamen debet reddere, si petatur, quia ex culpa ejus non debet aliquod incommodum alius reportare.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis spiritualis cognatio non impediat aliquod de principalibus bonis matrimonii, tamen impedit aliquod de secundariis bonis, quod est amicitiæ multiplicatio ; quia spiritualis cognatio est sufficiens ratio amicitiæ per se ; unde oportet quòd ad alios per matrimonium familiaritas et amicitia quæratur.

Ad secundum dicendum, quòd matrimonium est perpetuum vinculum. Et ideo nullum im-

union charnelle. Puis donc que la parenté spirituelle est l'union des âmes, elle ne peut pas devenir un empêchement de mariage.

4° Les contraires ne produisent pas des effets identiques. Or, la parenté spirituelle semble être le contraire de la différence de culte ; car la première est une proximité provenant de la collation d'un sacrement, ou de la participation à cet acte par l'intention ; au lieu que la seconde consiste dans la privation d'un sacrement. Puis donc que la différence de culte empêche le mariage, il paroît que la parenté spirituelle ne produit pas cet effet.

Mais, au contraire, plus un lien est saint, et plus il faut le respecter. Or, un lien spirituel est plus saint qu'un lien corporel. Dès-lors que le lien de la proximité corporelle est un empêchement de mariage, il paroît que celui de la parenté spirituelle a la même vertu.

L'union des ames est supérieure, dans le mariage, à l'union des corps, puisqu'elle la précède. La parenté spirituelle a donc la puissance d'empêcher le mariage à bien plus forte raison encore que la parenté charnelle.

(Conclusion. — La parenté spirituelle, tout comme la parenté charnelle, empêche de contracter mariage, et annule le mariage qui est néanmoins conclu : seulement la première ne le fait qu'en vertu d'une loi de l'Eglise, et quand elle est antérieure au mariage.)

L'homme, qui reçoit par la génération charnelle l'être naturel, reçoit par les sacrements l'être spirituel de la grace. De même donc que le lien que fait contracter la génération charnelle, est naturel à l'homme considéré comme être appartenant à la nature, ainsi le lien qu'il contracte par la réception des sacrements, lui est naturel sous quelque rapport,

---

carnem. » Sed matrimonium est carnalis conjunctio. Ergo, cùm cognatio spiritualis sit unio spiritûs, non potest transire ad matrimonium impediendum.

4. Præterea, « contrariorum non sunt iidem effectus. » Sed spiritualis cognatio videtur esse contraria disparitati cultûs, cùm spiritualis cognatio sit « propinquitas proveniens ex datione sacramenti, vel intentione ad idem, » disparitas autem cultûs consistit in sacramenti carentia, ut priùs dictum est (1). Cùm ergo disparitas cultûs matrimonium impediat, videtur quòd spiritualis cognatio non habeat hunc effectum.

Sed contra, quantò aliquod vinculum sanctius est, tantò magis est custodiendum. Sed vinculum spirituale est sanctius quàm corporale. Cùm ergo vinculum propinquitatis corporalis matrimonium impediat, videtur etiam quòd cognatio spiritualis idem faciat.

Præterea, in matrimonio, conjunctio animarum est principalior quàm conjunctio corporum, quia præcedit ipsam. Ergo, multò fortiùs, spiritualis cognatio matrimonium impedire potest quàm carnalis.

(Conclusio. — Sicut carnalis cognatio impedit matrimonium contrahendum ac contractum dirimit, ita et spiritualis; ex Ecclesiæ tamen statuto, si matrimonium præcedat.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut per carnis propagationem homo accipit esse naturæ, ita per sacramenta accipit esse spirituale gratiæ. Unde, sicut vinculum quod ex carnis propagatione contrahitur, est homini naturale, in quantum est res quædam naturæ; ita vinculum quod contrahitur ex sacramentorum suscep-

(1) Propter novum ordinem in Supplemento institutum, hoc quod in IV, *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 1, ponitur, remittitur infrà, qu. 59, art. 1.

c'est-à-dire en tant qu'on le considère comme membre de l'Eglise. Par conséquent, de même que la parenté charnelle empêche le mariage, la parenté spirituelle l'empêche aussi, mais en vertu d'une loi de l'Eglise. Il faut toutefois faire une distinction en ce qui regarde la parenté spirituelle; car elle précède le mariage, ou bien elle le suit. Si elle précède le mariage, elle empêche de le contracter, et elle l'annule, quand on le contracte malgré l'empêchement; mais si elle survient après, elle ne brise pas le lien conjugal. Il y a également à distinguer relativement à l'usage du mariage. Ou la parenté spirituelle provient d'une cause nécessaire, quand, par exemple, un père baptise son enfant à l'article de la mort; et alors elle n'empêche l'acte du mariage ni de part ni d'autre. Ou bien elle est contractée hors le cas de nécessité, mais par ignorance; et si l'auteur de l'acte qui l'a fait naître a employé la diligence nécessaire, la décision du cas précédent s'applique à celui-ci. Ou enfin la chose a été faite avec réflexion, et sans qu'il y eût aucune nécessité; et il résulte de là que la personne qui a posé l'acte d'où provient cette parenté, perd le droit de demander le devoir, bien qu'il lui reste l'obligation de le rendre, si l'autre partie l'exige, parce que sa faute ne doit causer aucun préjudice à la partie innocente (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quoique la parenté spirituelle ne fasse obstacle à aucun des biens principaux du mariage, elle empêche cependant de se produire un de ses biens secondaires, qui est l'extension de l'amitié; car la parenté spirituelle suffit par elle-même pour faire naître l'amitié, et il faut, par conséquent, chercher à étendre à d'autres personnes, par le moyen du mariage, les liaisons et les relations amicales qu'il est dans sa nature d'établir.

2° Le mariage est un lien perpétuel; d'où il suit qu'aucun empêche-

(1) Saint Liguori, tout en reconnoissant que l'opinion de notre docteur est la plus commune, admet le sentiment contraire comme assez probable. Voir l'auteur lui-même, lib. VI, n° 150.

---

tione, est aliquo modo naturale alicui, in quantum est membrum Ecclesiæ. Et ideo, sicut carnalis cognatio impedit matrimonium, ita spiritualis, ex Ecclesiæ statuto. Tamen distinguendum est de spirituali cognatione; quia aut præcessit matrimonium, aut sequitur. Si præcessit, impedit contrahendum, et dirimit contractum; si sequitur, tunc non dirimit vinculum matrimonii. Sed quantùm ad actum matrimonii est distinguendum; quia aut spiritualis cognatio inducitur causa necessitatis, sicut cùm pater baptizat filium in articulo mortis; et tunc non impedit actum matrimonii, ex neutra parte. Aut inducitur extra casum necessitatis, ex ignorantia; et tunc, si ille ex cujus actu inducitur, diligentiam adhibuit, est eadem ratio sicut de primo. Aut ex industria, extra casum necessitatis; et tunc ille ex cujus actu inducitur, amittit jus petendi debitum, sed tamen debet reddere, si petatur, quia ex culpa ejus non debet aliquod incommodum alius reportare.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis spiritualis cognatio non impediat aliquod de principalibus bonis matrimonii, tamen impedit aliquod de secundariis bonis, quod est amicitiæ multiplicatio; quia spiritualis cognatio est sufficiens ratio amicitiæ per se; unde oportet quòd ad alios per matrimonium familiaritas et amicitia quæratur.

Ad secundum dicendum, quòd matrimonium est perpetuum vinculum. Et ideo nullum im-

ment survenant après lui ne peut le rompre. Voilà ce qui fait que, quelquefois, le mariage subsiste en même temps qu'un empêchement de mariage; mais il n'en peut être ainsi, quand l'empêchement l'a précédé.

3° Le mariage n'unit pas seulement les corps, mais il opère aussi l'union des ames. La proximité spirituelle constitue donc pour lui un empêchement, sans se transformer pour cela en proximité charnelle.

4° Il ne répugne point que deux choses contraires entre elles le soient aussi pour une même troisième : ainsi la grandeur et la petitesse le sont pour l'égalité. De même, la différence de culte et la parenté spirituelle s'opposent au mariage, parce que la première établit une plus grande distance, et la seconde une plus grande proximité que ne le demande le mariage; et c'est pour cela que toutes les deux sont pour lui des empêchements.

ARTICLE II

Le baptême fait-il seul contracter la parenté spirituelle?

Il paroît que le baptême est la seule cause qui fasse contracter la parenté spirituelle. 1° Il y a le même rapport entre la parenté charnelle et la génération charnelle, qu'entre la parenté spirituelle et la génération spirituelle. Or, le baptême seul s'appelle la génération spirituelle. Le baptême seul fait donc contracter la parenté spirituelle, de même que la parenté charnelle ne provient que de la génération charnelle.

2° L'ordre imprime le caractère, tout comme la confirmation. Or, il ne résulte de la réception de l'ordre aucune parenté spirituelle. La confirmation ne la produit donc pas non plus; et, par conséquent, elle ne naît que du baptême.

3° Les sacrements sont supérieurs aux sacramentaux. Or, il y a des sacrements, l'extrême-onction entre autres, qui ne donnent pas lieu à la

---

pedimentum superveniens potest ipsum dirimere; et sic quandoque contingit quòd matrimonium et matrimonii impedimentum stant simul; non autem si impedimentum præcedit.

Ad tertium dicendum, quòd in matrimonio non est tantùm conjunctio corporalis, sed etiam spiritualis. Et ideo propinquitas spiritûs ei impedimentum præstat, sine hoc quòd propinquitas spiritualis transire debeat in carnalem.

Ad quartum dicendum, quòd non est inconveniens quòd duo contraria ad invicem, contrarientur eidem, sicut magnum et parvum æquali. Et sic disparitas cultûs et spiritualis cognatio matrimonio repugnant, quia in uno est major distantia, in altero major propinquitas, quàm matrimonium requirat. Et ideo ex utraque matrimonium impeditur.

ARTICULUS II.

Utrùm per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur. Sicut enim se habet corporalis cognatio ad corporalem generationem, ita spiritualis ad spiritualem. Sed solus baptismus dicitur *spiritualis generatio*. Ergo per solum baptismum contrahitur spiritualis cognatio, sicut et per solam generationem carnalem, carnalis cognatio.

2. Præterea, sicut in confirmatione imprimitur character, ita in ordine. Sed ex susceptione ordinis non sequitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex confirmatione; et sic solùm ex baptismo.

3. Præterea, sacramenta sunt digniora sacramentalibus. Sed ex quibusdam sacramentis

parenté spirituelle. Elle provient donc beaucoup moins encore du catéchisme, ainsi que le pensent quelques-uns.

4° Outre le catéchisme, on compte beaucoup d'autres choses parmi les sacramentaux du baptême. Le catéchisme n'a donc pas plus que les autres sacramentaux la vertu de faire contracter la parenté spirituelle.

5° La prière n'est pas moins efficace pour porter au bien, que l'instruction ou le catéchisme. Or, la prière ne fait pas contracter la parenté spirituelle. Le catéchisme ne produit donc pas non plus cet effet.

6° L'instruction que fait un prédicateur aux fidèles après leur baptême, n'est pas inférieure en vertu à celle que l'on fait aux catéchumènes avant le baptême. Or, la prédication ne fait contracter aucune parenté spirituelle. Il n'en résulte donc également aucune du catéchisme.

7° Mais, d'un autre côté, l'Apôtre dit, I. *Cor.*, IV, 15 : « Je vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Evangile. » Or, la génération spirituelle produit la parenté spirituelle. Elle ne résulte donc pas seulement du baptême, mais aussi de la prédication de l'Evangile et de l'instruction.

8° La pénitence efface le péché actuel, de même que le baptême efface le péché originel. La pénitence produit donc, aussi bien que le baptême, la parenté spirituelle.

9° Le nom de *père* exprime une parenté. Or, l'administration de la pénitence, l'enseignement, la charge pastorale et plusieurs autres fonctions analogues font donner à celui qui les remplit le nom de père spirituel. Outre le baptême et la confirmation, il y a donc beaucoup d'autres causes qui produisent la parenté spirituelle.

(Conclusion. — Comme la confirmation complète et affermit la naissance reçue dans le baptême, chacun de ces deux sacrements fait contracter la parenté spirituelle.)

Il y a sur ce point trois opinions. Selon quelques auteurs, comme la ré-

---

spiritualis cognatio non sequitur, sicut patet in extrema-unctione. Ergo multò minùs ex catechismo, ut quidam dicunt.

4. Præterea, inter sacramentalia baptismi multa alia præter catechismum numerantur. Ergo ex catechismo non magis contrahitur spiritualis cognatio, quàm ex aliis.

5. Præterea, oratio non est minùs efficax ad promovendum in bonum, quàm instructio sive catechizatio. Sed ex oratione non contrahitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex catechismo.

6. Præterea, instructio quæ fit baptizatis per prædicationem, non minùs valet quàm illa quæ fit nondum baptizatis. Sed ex prædicatione non contrahitur aliqua cognatio spiritualis. Ergo nec ex catechismo.

7. Sed contra, I. *Cor.*, IV : « In Christo Jesu per Evangelium ego vos genui. » Sed spiritualis generatio causat spiritualem cognationem. Ergo ex prædicatione Evangelii et instructione fit spiritualis cognatio, et non solùm ex baptismo.

8. Præterea, sicut per baptismum tollitur peccatum originale, ita per pœnitentiam tollitur actuale. Ergo, sicut baptismus causat spiritualem cognationem, ita et pœnitentia.

9. Præterea, *Pater*, nomen cognationis est. Sed per pœnitentiam, et doctrinam, et curam pastoralem, et multa hujusmodi aliquis dicitur alteri *spiritualis pater*. Ergo ex multis aliis, præter baptismum et confirmationem, spiritualis cognatio contrahitur.

(Conclusio. — Cùm per baptismum accepta nativitas compleatur ac firmetur per confirmationis sacramentum, per utrumque istorum sacramentorum spiritualis cognatio contrahitur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quòd spi-

génération spirituelle vient de la grace septiforme du Saint-Esprit, sept choses concourent à la produire, depuis la première nourriture du sel bénit, jusqu'à la confirmation donnée par l'évêque, et ils concluent de là que chacune de ces sept choses fait contracter la parenté spirituelle. Mais ceci ne nous paroît pas raisonnable; car la parenté charnelle ne résulte que d'un acte générateur complet; et c'est pour cela que l'affinité elle-même n'est produite qu'autant que les substances prolifiques de l'homme et de la femme sont mélangées, de telle sorte que la génération charnelle puisse s'ensuivre. Or, la génération spirituelle ne peut avoir d'autre cause qu'un sacrement. Il ne paroît donc pas convenable qu'autre chose qu'un sacrement la fasse contracter. D'autres disent, pour cette raison, qu'elle provient seulement de trois sacrements, qui sont : le catéchisme, le baptême et la confirmation. Mais ceux-ci paroissent ne pas connoître la propriété des termes; car le catéchisme n'est pas un sacrement, mais un des sacramentaux. D'autres auteurs enseignent donc que deux sacrements seulement, la confirmation et le baptême, font contracter la parenté spirituelle. Cette dernière opinion est la plus commune. Quelques-uns de ces derniers, cependant, font du catéchisme un *foible empêchement*, qui s'oppose au contrat, mais sans annuler le mariage contracté de fait (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il y a deux sortes de naissance charnelle: La première est produite dans le sein maternel, où le fœtus est tellement foible, qu'il ne pourroit pas être exposé au dehors sans danger. La régénération baptismale est assimilée à cette naissance; car, après son baptême, l'homme doit rester, pour ainsi dire, renfermé dans le sein de

(1) Le concile de Trente a, en effet, réduit toutes les causes de parenté spirituelle au baptême et à la confirmation, et il a déterminé de la manière la plus précise les personnes qui contractent cet empêchement. Il n'est pas question du catéchisme dans son décret, que nous rapporterons plus loin; en sorte qu'il ne peut pas même résulter de cette fonction le plus léger empêchement probibant.

---

ritualis regeneratio, sicut per septiformem Spiritûs sancti gratiam datur, ita per septem efficitur, incipiendo à primo pabulo salis sacrati, usque ad confirmationem per episcopum factam; et per quodlibet horum septem, spiritualis cognatio contrahitur. Sed illud non videtur rationabile, quia cognatio carnalis non contrahitur nisi per actum generationis completum; unde etiam affinitas non contrahitur, nisi facta commixtione seminum, ex qua potest sequi generatio carnalis. Spiritualis autem generatio non perficitur nisi per aliquod sacramentum. Unde non videtur conveniens, quòd spiritualis cognatio contrahatur, nisi per aliquod sacramentum. Et ideò alii dicunt, quòd per tria tantùm sacramenta spiritualis cognatio contrahatur: scilicet per catechismum, baptismum, et confirmationem. Sed isti propriam vocem videntur ignorare; quia catechismus non est sacramentum, sed sacramentale. Et ideo alii dicunt, quòd tantùm per duo sacramenta contrahitur; scilicet per confirmationem et baptismum; et hæc est opinio communior. Tamen de catechismo quidam horum dicunt, quòd est *debile impedimentum*, quod impedit contrahendum, sed non dirimit contractum (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est carnalis nativitas: prima in utero, in quo adhuc id quod natum est, est adeo debile, quòd non possit extra exponi sine periculo. Et huic nativitati assimilatur regeneratio per baptismum, in quo regeneratur aliquis, quasi adhuc

(1) Sic Raymundus in *Summa*, lib. IV. *De cognat. spiril.*, § 6.

l'Eglise, afin que la vie nouvelle qu'il a reçue s'y développe. La seconde naissance a lieu hors du sein maternel, lorsque l'être conçu a atteint un degré de force suffisant pour pouvoir sans danger être mis en contact avec les principes extérieurs qui ont par leur nature une vertu corruptrice. A cette naissance est assimilée la confirmation, dans laquelle l'homme reçoit la force nécessaire pour s'exposer à confesser en public le nom de Jésus-Christ. Il convient, par conséquent, que chacun de ces deux sacrements fasse contracter la parenté spirituelle.

2° Il n'y a pas de régénération dans le sacrement de l'ordre, mais une promotion à un pouvoir; et c'est précisément pour cela que les femmes ne le reçoivent pas. Il ne peut donc en résulter aucun empêchement pour le mariage; aussi ne tient-on nul compte de cette parenté.

3° On fait déjà en quelque manière profession du baptême dans le catéchisme, comme en contractant les fiançailles on promet le mariage pour l'avenir. De même donc que les fiançailles font naître un certain genre de proximité entre les parents des parties, le catéchisme, quelques-uns le prétendent, en produit aussi une qui constitue au moins un empêchement prohibant du mariage. Si l'on excepte le baptême et la confirmation, les autres sacrements ne font rien de semblable.

4° On ne professe pas la foi dans les autres sacramentaux de la même manière que dans le catéchisme. Il n'y a donc pas parité.

5° et 6° Il faut répondre de même au cinquième argument, pour la prière, et au sixième, pour la prédication.

7° L'Apôtre avoit enseigné aux Corinthiens les choses de la foi en leur faisant une sorte de catéchisme. Ce mode d'instruction a un certain rapport avec la génération spirituelle.

8° Le sacrement de pénitence, à proprement parler, ne fait pas contracter la parenté spirituelle. Le fils d'un prêtre peut donc épou-

---

fovendus intra uterum Ecclesiæ. Secunda est nativitas ex utero, quando jam quod natum erat in utero tantùm roboratum est, quòd potest sine periculo exponi exterioribus quæ nata sunt corrumpere. Et huic assimilatur confirmatio, per quam homo roboratus, exponitur in publicum ad confessionem nominis Christi. Et ideo congruè per utrumque istorum sacramentorum contrahitur spiritualis cognatio.

Ad secundum dicendum, quòd per ordinis sacramentum non fit aliqua regeneratio, sed quædam promotio potestatis; et propterea mulier non suscipit ordinem. Et sic non potest ex hoc aliquod impedimentum præstari matrimonio; et ideo talis cognatio non computatur.

Ad tertium dicendum, quòd in catechismo fit quædam professio futuri baptismi, sicut, in sponsalibus, quædam sponsio futurarum nuptiarum. Unde, sicut in sponsalibus contrahitur quidam modus propinquitatis, ita in catechismo ad minùs impediens contrahendum, ut quidam dicunt; non autem in sacramentis aliis.

Ad quartum dicendum, quòd talis professio fidei non fit in aliis sacramentalibus baptismi, sicut in catechismo. Et ideo non est similis ratio.

Et similiter dicendum, ad quintum, de oratione, et ad sextum, de prædicatione.

Ad septimum dicendum, quòd Apostolus eos ad fidem instruxerat per modum catechismi. Et sic aliquo modo talis instructio habet ordinem ad spiritualem generationem.

Ad octavum dicendum, quòd per sacramentum pœnitentiæ non contrahitur, propriè loquendo, spiritualis cognatio. Unde filius sacerdotis potest contrahere cum illa quam sacerdos

ser une femme que ce même prêtre a entendue en confession; autrement il ne trouveroit dans toute la paroisse aucune personne avec qui il pût se marier. Il n'y a pas à objecter que la pénitence efface le péché actuel; car cet effet n'est pas une génération, mais plutôt une guérison. La pénitence, cependant, fait naître, entre la pénitente et le confesseur, une certaine alliance, qui ressemble à la parenté spirituelle, en sorte que, si le prêtre avoit avec elle un commerce illicite, son péché seroit aussi grave que si elle étoit sa fille spirituelle. La raison de ceci est qu'il existe entre le prêtre et le pénitent la plus grande intimité, et cette prohibition a été portée pour éloigner l'occasion du péché.

9° On donne au prêtre le nom de père spirituel, parce qu'il y a une certaine analogie entre lui et le père charnel. Or, le Philosophe observe, *Ethic.*, VIII, 11, que le père charnel donne à son fils trois choses : l'être, la nourriture et l'instruction. C'est donc à raison d'une de ces trois choses que le prêtre est le père spirituel de quelqu'un. Cependant, bien qu'il soit père spirituel, la parenté spirituelle n'existe entre lui et le fidèle qu'autant qu'il ressemble au père naturel comme étant l'auteur de la génération, qui donne l'être. On peut encore résoudre de la même manière la huitième objection, que nous venons de voir.

ARTICLE III.

La personne qui reçoit le sacrement de baptême et celle qui la retire des fonts sacrés contractent-elles la parenté spirituelle?

Il paroît que la parenté spirituelle n'est pas contractée entre la personne qui reçoit le baptême et celle qui la retire des fonts sacrés (1). 1° La génération charnelle ne fait contracter la proximité qu'à celui de

(1) On employoit ces expressions : *levare de sacro fonte*, quand on baptisoit par immer-

in confessione audivit; aliàs filius sacerdotis non inveniret in tota parochia mulierem, cum qua contrahere posset. Nec obstat quòd per pœnitentiam tollitur peccatum actuale, quia hoc non est per modum generationis, sed magis per modum sanationis. Sed tamen per pœnitentiam contrahitur quoddam fœdus inter mulierem confitentem et sacerdotem, spirituali cognationi simile, ut tantùm peccet eam carnaliter cognoscens, ac si esset sua spiritualis filia; et hoc ideo, quia maxima familiaritas est inter sacerdotem et confitentem, et ob hoc ista prohibitio est inducta, ut tollatur peccandi occasio.

Ad nonum dicendum, quòd *pater spiritualis* dicitur ad similitudinem patris carnalis. Pater autem carnalis, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* (cap. 11), tria dat filio : *esse*, nutrimentum et instructionem. Et ideo spiritualis pater alicujus dicitur ratione alicujus horum trium. Tamen, ex hoc quòd est spiritualis pater, non habet spiritualem cognationem, nisi conveniat cum patre quantùm ad generationem, per quam est *esse*. Et sic etiam potest solvi octavum, quod præcessit.

ARTICULUS III.

Utrùm cognatio spiritualis contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi et levantem de sacro fonte.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd cognatio spiritualis non contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi et levantem de sacro fonte. Quia in generatione carnali

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 42, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1 et seqq.

qui vient le principe procréateur, et non à celui qui reçoit l'enfant au moment de sa naissance. La personne qui en reçoit une autre au sortir des fonts sacrés ne contracte donc pas avec elle la parenté spirituelle.

2° Saint Denis, *Hierarch. eccles.*, c. 7, appelle ἀναδοχος la personne qui retire le baptisé des fonts sacrés; et le soin d'instruire l'enfant est attaché à cette fonction. Or, on l'a vu précédemment, l'instruction ne suffit pas pour produire la parenté spirituelle. Aucune parenté n'est donc contractée entre l'enfant et celui qui le reçoit au sortir des fonts sacrés.

3° Il peut arriver qu'une personne qui n'est pas baptisée en retire une autre des fonts sacrés. Or, il n'y a pas de parenté spirituelle dans ce cas, puisque quiconque n'a pas reçu le baptême, n'est capable de rien de spirituel. Il ne suffit donc pas, pour contracter la parenté spirituelle, de retirer des fonts sacrés le nouveau baptisé.

Mais le contraire résulte de la définition de la parenté spirituelle que nous avons donnée plus haut, et des autorités que cite le Maître des sentences (1).

(Conclusion. — Comme la personne qui retire des fonts sacrés le nouveau baptisé tient la place de l'Eglise sa mère, elle contracte avec lui la parenté spirituelle.)

sion, parce que le parrain ou la marraine retiroit de l'eau baptismale le nouveau chrétien. Maintenant que le sacrement est généralement donné par infusion, le parrain et la marraine *tiennent* sur les fonts sacrés leur filleul; car s'ils ne le présentent pas eux-mêmes, ils sont au moins obligés de le toucher au moment ou le prêtre le baptise, et c'est même, suivant l'opinion commune, une condition nécessaire pour que la parenté spirituelle soit produite. Remarquons encore que le mot filleul vient du latin *filiolus* : c'est un diminutif de *filius*, et il indique que le parrain, *patrinus*, diminutif encore de *pater*, devient le second père du néophyte.

(1) Nous donnons en entier ce que dit Pierre Lombard au sujet de la parenté spirituelle, IV. *Sent.*, dist. 42, § 2 et suiv. Le décret du concile de Trente, que nous rapporterons à l'article suivant, fera voir en quoi l'ancien droit est modifié sur ce point : « Les fils spirituels

---

contrahitur propinquitas solùm ex parte ejus cujus semine generatur proles, non autem ex parte ejus qui filium natum suscipit. Ergo nec spiritualis cognatio contrahitur inter eum qui suscipit de sacro fonte, et eum qui suscipitur.

2. Præterea, ille qui in sacro fonte levat, *anadochus* (1) à Dionysio dicitur (lib. *De hierarch. eccles.*, cap. 7); et ad ejus officium spectat puerum instruere. Sed instructio non est sufficiens causa spiritualis cognationis, ut dictum est (art. 2). Ergo nulla cognatio contrahitur inter eum et illum qui de sacro fonte levatur.

3. Præterea, potest contingere quòd aliquis levet aliquem de sacro fonte antequam ipse sit baptizatus. Sed ex hoc non contrahitur aliqua spiritualis cognatio, quia ille qui non est baptizatus, non est capax alicujus spiritualitatis. Ergo aliquem levare de sacro fonte, non sufficit ad spiritualem cognationem contrahendam.

Sed contra est definitio spiritualis cognationis suprà inducta (art. 1), et auctoritates quæ ponuntur in littera.

(Conclusio. — Cùm levans aliquem de sacro fonte, Ecclesiæ matris personam gerat, spiritualis cognatio inter suscipientem baptismi sacramentum, et ipsum levantem de sacro fonte, contrahitur.)

(1) Ex græco ἀναδοχος, quod perinde est ac *susceptor*, et sic dicitur vel ab ἀνὰ, scilicet *rursum*, quia quem carnaliter suscepit pater generando, spiritualiter sibi filium patrinus in baptismo assumit; vel ab ἄνω, scilicet *sursum*, quia è fonte baptismali sursum levat, et δέχομαι, *suscipio*.

De même que l'homme naît d'une mère et d'un père par la génération charnelle, ainsi la génération spirituelle le fait naître fils de Dieu, son père, et de l'Eglise, sa mère. Or, puisque la personne qui confère le sacrement tient la place de Dieu, dont elle est l'instrument et le ministre, celle qui reçoit au sortir des fonts sacrés le nouveau baptisé, ou qui le tient à la confirmation, représente l'Eglise. Ils contractent donc la parenté spirituelle.

sont ceux que nous recevons au sortir des fonts sacrés, ou que nous tenons au catéchisme ou à la confirmation. Les néophytes sont aussi les fils et les filles spirituels de ceux qui les plongent dans le bain sacré du baptême, en prononçant les paroles qui accompagnent la triple immersion. On appelle encore la fille spirituelle d'un prêtre celle qui lui confesse ses péchés. Aussi, le pape Symmaque dit, Causa XXX, qu. 1, cap. *Ad limina*, § *Filia* : « Tous ceux que nous recevons pour la pénitence sont nos fils spirituels, tout comme ceux que nous avons reçus dans nos bras, ou que nous avons plongés en prononçant la formule qui accompagne la triple immersion, lorsque l'eau du baptême les a régénérés. » Le pape Sylvestre rappelle aussi qu'aucun prêtre ne doit s'approcher de celle que la pénitence a rendue sa fille, parce qu'il est écrit, Ubi sup., cap. *Omnes quos* : « Tous ceux que nous recevons pour la pénitence sont nos fils, tout comme ceux que nous recevons dans nos bras au baptême, et ce seroit un crime que d'avoir avec qui que ce soit d'entre eux un commerce charnel. » Que le compère et la commère ne puissent s'unir ensemble, ni le père spirituel avec sa fille spirituelle, ni la mère spirituelle avec son fils spirituel, c'est ce qui résulte du décret suivant qui se trouve dans le concile de Mayence, Ubi sup., cap. *De eo quod interrogasti* : « Vous nous avez demandé si celui qui a épousé sa filleule, si celui qui a eu avec sa mère spirituelle un commerce charnel, si le mari qui a baptisé son fils, tandis que son épouse recevoit au sortir des fonts sacrés ce même enfant, dans l'intention de rompre l'union conjugale, peuvent ensuite continuer d'avoir ensemble des rapports charnels. A cela nous devons répondre : Si un homme a épousé sa filleule ou sa mère spirituelle, nous jugeons qu'il faut les séparer et leur infliger une forte pénitence. Quand il s'agit d'époux légitimes, et que l'un des deux ou tous les deux ont ainsi retiré à dessein leur fils des fonts sacrés, s'ils veulent s'abstenir des rapports ordinaires, cela est bien. S'ils ne le veulent pas, qu'on impose une forte pénitence à celui qui a employé cet artifice, et qu'ils demeurent ensemble. Si l'époux qui a commis contre le mariage cette prévarication survit, on lui infligera une pénitence très-rigoureuse, et il n'aura plus l'espoir de se marier. » Ces témoignages prouvent que personne ne peut contracter l'union conjugale avec sa filleule ou sa commère, et que ceux qui ont la présomption de le faire doivent être séparés. Quant à ceux qui sont légitimement unis, on ne doit pas les séparer, parce que l'un ou l'autre a agi artificieusement en recevant son enfant au sortir des fonts sacrés. Le pape Nicolas confirme cette doctrine, quand il dit, Ubi sup., cap. *Nosse desideras* : « Vous désirez savoir si une épouse qui a reçu au sortir des fonts sacrés le fils de son mari né d'une autre femme, peut s'unir ensuite conjugalement avec ce même mari. Nous décidons qu'ils peuvent s'unir ainsi, parce que, selon les sacrés canons, l'un des époux ne doit se séparer de l'autre sous aucun prétexte, à moins que ce ne soit d'un commun accord, puisque l'Apôtre donne ce commandement, I. *Cor.*, VII, 5 : « Ne vous refusez pas le devoir l'un à l'autre, si ce n'est d'un commun consentement, et pour un temps. » On nous a dit aussi que quelques femmes, les unes par négligence, les autres par fraude et dans le dessein de se séparer de leurs maris, ont tenu en présence de l'évêque, pour la confirmation, leurs propres enfants. Nous pensons donc que si une femme a tenu en présence de l'évêque, pour la confirmation, son propre enfant par négligence, ou bien par fraude, supercherie ou artifice, elle devra faire pénitence durant toute sa vie, sans cependant être séparée de son mari. » Le pape Jean dit

---

Respondeo dicendum, quòd, sicut in generatione carnali aliquis nascitur ex matre et patre, ita in generatione spirituali aliquis renascitur filius Dei, sicut patris, et Ecclesiæ, sicut matris. Sicut autem ille qui sacramentum confert, gerit personam Dei, cujus instrumentum et minister est, ita ille qui baptizatum suscipit de sacro fonte, aut confirmandum tenet, gerit personam Ecclesiæ. Unde ad utramque spiritualis cognatio contrahitur.

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est pas seulement le père, dont le sperme est le principe générateur de l'enfant, qui contracte avec lui la parenté charnelle, mais aussi la mère, qui fournit la matière, et dans le sein de laquelle s'accomplit la génération. De même donc, le parrain, qui présente au baptême, au nom de l'Eglise, et reçoit, également en son nom, le néophyte, et qui le tient ensuite à la confirmation, contracte avec lui la parenté spirituelle.

pareillement, Ubi sup., cap. *Ad limina* : « Un homme nommé Etienne, venant au tombeau de saint Pierre, nous a fait connoître, à nous qui sommes préposés au gouvernement de l'Eglise, que, forcé par l'absence des prêtres, il a baptisé et tenu de ses propres mains son fils, dont la vie étoit dans un très-grand danger, et qui n'avoit pas encore été purifié par l'eau du baptême, et que, pour cette raison, votre révérence a jugé qu'il faut que cet homme soit séparé de son épouse. Cela ne doit aucunement être exécuté, puisque la sainte Ecriture dit, *Matth.*, XIX, 6 : « Que l'homme ne sépare pas ceux que Dieu a unis; » et Notre-Seigneur défend de renvoyer l'épouse, si ce n'est pour cause de fornication. Pour nous, appuyé sur une si grande autorité, nous disons qu'il faut remettre et considérer comme exempt de faute ce que la nécessité a imposé; car la permission de baptiser est accordée aux laïques, à condition toutefois que cela sera nécessaire. Si donc cet homme, voyant son fils mourant, l'a purifié par l'eau du baptême, pour ne pas laisser périr éternellement son ame, il a bien fait et il mérite d'être approuvé. Nous jugeons donc qu'il doit demeurer uni impunément à l'épouse qui lui est depuis longtemps déjà légitimement associée, et qu'il n'y a pas de raison de les séparer. » Ces autorités, et plusieurs autres encore, nous apprennent qu'il ne faut pas séparer les époux, si, après un commerce légitime, l'un des deux a reçu l'enfant de l'autre au sortir des fonts sacrés, ou l'a tenu à la confirmation.

« Il semble que ce qui précède est contredit par le passage suivant du pape Deusdedit, Ubi sup., cap. *Pervenit* : « Le diacre qui portoit la lettre de votre sainteté est arrivé jusqu'à nous. Vous nous dites qu'au dernier samedi de Pâques, et à cause du grand concours de peuple, quelques hommes et quelques femmes ont reçu leurs enfants au sortir du bain du baptême, vous désirez donc savoir si ces hommes et ces femmes doivent ou non user de nouveau de leur union. Affligé de ce fait, nous avons recherché ce qu'ont dit à ce sujet nos prédécesseurs, et nous avons trouvé dans les archives du siége apostolique que cela est déjà arrivé dans plusieurs églises. Les évêques de ces lieux voulant savoir du siége apostolique si, dans ce cas, les hommes et les femmes doivent retourner au lit conjugal, nos saints pères de bienheureuse mémoire les papes Jules, Innocent et Célestin, du consentement d'un grand nombre d'évêques qu'ils présidoient dans l'église du prince des apôtres, ont fait et approuvé cette réponse, savoir que les hommes et les femmes, quels qu'ils fussent, qui avoient ainsi tenu leurs enfants, ne devoient plus vivre maritalement ensemble, mais se séparer, de peur qu'à l'instigation du diable ce désordre ne vînt à s'accroître. » Et encore, Ubi sup., cap. *Si quis filiastrum* : « Si quelqu'un tient son beau-fils ou sa belle-fille en présence de l'évêque, pour la confirmation, qu'il soit séparé de son épouse, et qu'il ne puisse jamais en prendre une autre. » Mais ou ceci a été dit pour effrayer, non pas qu'il fallût exécuter cette menace, mais on vouloit empêcher aussi efficacement que possible que l'on ne transgressât la défense, ou bien il faut appliquer ces décrets aux personnes qui ont réciproquement reçu leur enfants au sortir des fonts sacrés, avant de se marier ensemble. Quoi qu'il en soit, laissant de côté ces textes, il faut absolument penser que la femme qui a retiré des fonts sacrés son propre fils, ou celui de son mari, ne doit pas être pour cela séparée; ce qui doit s'entendre également du mari.

« Le pape Nicolas atteste que les fils spirituels ou adoptifs ne peuvent s'unir par le mariage aux fils naturels. Il dit, Causa XXX, qu. 3, cap. *Ita diligere* : « L'homme doit aimer comme

---

Ad primum ergo dicendum, quòd non tantùm pater, ex cujus semine generatur proles, habet cognationem carnalem ad natum, sed etiam mater, quæ materiam subministrat, et in cujus utero generatur. Et ita etiam anadochus, qui baptizandum vice totius Ecclesiæ offert et suscipit, et confirmandum tenet, spiritualem cognationem contrahit.

2° Ce n'est pas à cause de l'instruction qu'il doit donner à son filleul, mais à raison de la génération spirituelle, à laquelle il coopère, que le parrain contracte la parenté spirituelle.

3° Une personne qui n'est pas baptisée ne peut pas retirer des fonts sacrés un nouveau chrétien, parce qu'elle n'est pas un membre de l'Eglise, qui est représentée au baptême par le parrain. Cette personne peut néan-

son père celui qui l'a reçu au sortir des fonts sacrés. Il y a entre les frères et les fils spirituels une communion gratuite et sainte, que l'on ne doit pas appeler consanguinité, mais considérer comme une proximité spirituelle; d'où je conclus qu'il ne peut y avoir entre eux de mariage légal, parce que les lois vénérables ne permettent pas que le mariage soit contracté entre les fils par nature et les fils par adoption. » De plus, Ibid., cap. 2 : « Si ceux que l'adoption unit ne contractent pas mariage, combien plus doivent éviter la cohabitation charnelle ceux que la régénération du Saint-Esprit a liés par le céleste sacrement. » Quelques-uns veulent entendre cela seulement des fils qui ont fait contracter la compaternité, et ils accordent que ceux qui sont nés avant ou après peuvent légitimement et licitement se marier. Le pape Urbain II semble être du même avis, il dit, Ubi sup., cap. *Super quibus* : « Quant à ceux au sujet desquels votre charité nous a consulté, nous croyons devoir répondre que le baptême soit donné, si la femme, pressée par la nécessité, baptise l'enfant au nom de la Trinité, et les fils ou les filles des parents spirituels nés avant ou après la compaternité peuvent légitimement se marier, excepté la personne qui a été la cause de la compaternité. » Mais le pape Pascal II prohibe le mariage entre ceux qui sont nés après la compaternité, il écrit à l'évêque Reginus, Ubi sup., cap. *Post susceptum* : « Après qu'un fils spirituel ou une fille spirituelle a été retiré des fonts sacrés, ceux qui sont nés du compère ou de la commère ne peuvent s'unir avec eux par le mariage. » Il faut aussi mentionner ce qu'on lit dans le concile de Tibur, Ubi sup., cap. *Illud etiam* : « Si quelqu'un a épousé par hasard et par suite de circonstances fortuites la fille de sa commère spirituelle, après avoir mûrement pesé ce cas, nous disons qu'il la garde, et qu'il vaque honnêtement aux choses d'un mariage légitime. »

« On demande souvent aussi si un homme peut se marier avec la commère de son épouse après la mort de celle-ci. Le pape Nicolas écrit à ce sujet, Causa XXX, qu. 4, cap. *Sciscitatur* : « Votre sainteté nous demande si un homme peut épouser successivement les deux commères. Vous devez vous rappeler ce qui est écrit : « Ils seront deux dans une seule chair. » Puis donc qu'il est constant que le mari et la femme deviennent une même chair, il en résulte que le mari est devenu le compère de la femme dont l'épouse qu'il a prise étoit la commère, et, par conséquent, que cet homme ne peut s'unir par le mariage à la femme qui étoit la commère de celle avec qui il étoit devenu une même chair. » Cela paroît contredit par ce qui suit : « Celui qui a un compère spirituel, dont il a reçu le fils au sortir des fonts sacrés, et dont l'épouse n'est pas sa commère, peut, lorsque ce compère est mort, se marier avec sa veuve, puisque aucune génération spirituelle ne les sépare. » On lit aussi dans une lettre du pape Pascal, Ubi sup., cap. *Post uxoris* : « Aucune raison ni aucune autorité ne semble s'opposer à ce qu'un homme s'unisse par le mariage avec la commère de son épouse, après la mort de celle-ci; car l'union charnelle ne fait pas contracter l'union spirituelle. » Mais il faut observer que le pape Nicolas, *ibid.*, parle de celui qui rend le devoir à son épouse après qu'elle est devenue sa commère; au lieu qu'il s'agit, dans les autres textes, de celui dont l'épouse, après avoir été délaissée par son mari, devient sa commère, et n'est plus connue par son mari après la compaternité, ou plutôt du mari dont l'épouse meurt avant qu'il l'ait connue.

« On a coutume de demander également si l'épouse doit tenir avec son mari un enfant au baptême. Le pape Urbain II dit, Ubi sup., cap. *Quod autem* : « Il ne paroît pas défendu et on ne rencontre aucune autorité qui défende que l'épouse tienne avec son mari un enfant au baptême. Cependant, afin que la pureté de la paternité spirituelle soit préservée de toute tache

---

Ad secundum dicendum, quòd non ratione instructionis debitæ, sed ratione generationis spiritualis ad quam cooperatur, cognationem spiritualem contrahit.

Ad tertium dicendum, quòd non baptizatus non potest aliquem levare de sacro fonte, cùm non sit membrum Ecclesiæ, cujus typum gerit in baptismo suscipiens, quamvis possit bapti-

moins baptiser, parce qu'elle est une créature de Dieu, que représente le ministre du baptême ; et toutefois elle est incapable de contracter la parenté spirituelle, puisqu'elle est privée de la vie spirituelle, à laquelle l'homme est initié par la naissance du baptême.

ARTICLE IV.

La parenté spirituelle passe-t-elle du mari à l'épouse?

Il paroît que la parenté spirituelle ne passe pas du mari à l'épouse. 1° L'union spirituelle et l'union corporelle ne sont pas de même nature et appartiennent à des genres divers. La parenté spirituelle ne passe donc pas du mari à la femme par l'intermédiaire de l'union charnelle qui existe entre eux.

2° Il s'établit, en ce qui regarde la génération spirituelle, qui est la cause de la parenté spirituelle, une relation plus étroite entre le père et la mère spirituels, qu'entre un mari qui est père spirituel et son épouse. Or, cette relation ne fait contracter aucune parenté spirituelle au père et à la mère spirituels. Il ne suffit donc pas que le mari soit le père spirituel d'une personne, pour que son épouse contracte avec elle la parenté spirituelle.

3° Il peut se faire que le mari soit baptisé, et que l'épouse ne le soit pas; ce qui se rencontre quand le mari renonce à l'infidélité sans que sa conjointe se convertisse. Or, la parenté spirituelle ne peut pas se communiquer à quelqu'un qui n'est pas baptisé. Elle ne passe donc pas toujours du mari à l'épouse.

4° Le mari et l'épouse peuvent recevoir ensemble une personne au sor-

et de tout déshonneur, nous décrétons qu'ils n'aient ni l'un ni l'autre la présomption de désirer le faire. Et comme celui qui a épousé deux commères ou deux sœurs a commis une grande faute, qu'il doit expier, il faut lui imposer une forte pénitence. »

---

zare, quia est creatura Dei, cujus typum gerit baptizans; nec tamen aliquam cognationem spiritualem contrahere potest, quia ipse est expers spiritualis vitæ, in quam homo primò per baptismum nascitur.

ARTICULUS IV.

Utrùm cognatio spiritualis transeat à viro in uxorem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd cognatio spiritualis non transeat à viro in uxorem. Quia spiritualis unio et corporalis sunt disparatæ et diversorum generum. Ergo mediante carnali conjunctione quæ inter virum et uxorem est, non transitur ad spiritualem cognationem.

2. Præterea, magis conveniunt in spirituali generatione, quæ est causa spiritualis cognationis, pater et mater spiritualis, quàm vir qui est spiritualis pater, et uxor. Sed pater et mater spiritualis nullam ex hoc spiritualem cognationem contrahunt. Ergo nec uxor contrahit aliquam spiritualem cognationem ex hoc quòd vir ejus sit pater alicujus spiritualis.

3. Præterea, potest contingere quòd vir est baptizatus, et uxor non est baptizata, sicut quando est ab infidelitate conversus sine alterius conjugis conversione. Sed spiritualis cognatio non potest pervenire ad non baptizatum. Ergo non transit semper de viro ad uxorem.

4. Præterea, vir et uxor possunt aliquem simul de sacro fonte levare (1). Si ergo spiritualis

(1) Quia id nullâ lege prohibitum est, ex Urbano II, *ad Vitalem*, Causâ XXX, qu. 4, cap. *Quod autem.*

des fonts sacrés. Si donc la parenté spirituelle passoit du mari à l'épouse, il s'ensuivroit que l'un seroit deux fois le père spirituel et l'autre deux fois la mère spirituelle de la même personne; ce qui répugne.

Mais, au contraire, les biens spirituels sont beaucoup plus susceptibles de se multiplier que les biens corporels. Or, la consanguinité du mari se communique à l'épouse par l'affinité. Il en est donc de même, et à plus forte raison, de la parenté spirituelle.

(CONCLUSION. — Quand un mari tient par lui-même au sortir des fonts sacrés l'enfant d'une autre personne, la parenté spirituelle se communique à son épouse, si leur mariage est consommé.)

On peut devenir le compère de quelqu'un de deux manières. C'est d'abord par l'acte d'autrui, c'est-à-dire de la personne qui baptise, ou de celle qui tient au baptême l'enfant du compère. Dans ce cas, la parenté spirituelle ne passe pas du mari à l'épouse, à moins que l'enfant ne soit le fils de celle-ci; car, s'il en est ainsi, elle contracte directement la parenté spirituelle aussi bien que son mari. La compaternité naît encore de l'acte propre de la personne en qui elle est produite. Cela a lieu lorsqu'elle retire des fonts sacrés l'enfant d'une autre. Alors la parenté spirituelle passe du mari à l'épouse, si le mariage est consommé, mais non s'il ne l'est pas, parce qu'ils ne sont pas encore devenus une même chair; cette communication consiste dans une sorte d'affinité. Pour la même raison donc, elle paroît passer aussi à toute femme avec laquelle l'homme a eu un commerce charnel, bien qu'elle ne soit pas son épouse. C'est ce qui est exprimé dans ces vers :

« Quæ mihi vel cujus natum mea fonte levavit,
Hæc mea commater, fieri mea non valet uxor.
Si qua meæ natum, non ex me, fonte levavit,
Hanc, post fata meæ, non inde vetabor habere; »

c'est-à-dire : La femme qui a tenu mon enfant au baptême, ou celle dont l'enfant a été tenu par mon épouse, est ma commère, et ne peut devenir

---

cognatio à viro transiret in uxorem, sequeretur quòd uterque conjugum esset bis pater vel mater spiritualis ejusdem; quod est inconveniens.

Sed contra, bona spiritualia magis multiplicabilia sunt quàm corporalia. Sed consanguinitas corporalis viri transit ad uxorem per affinitatem. Ergo multò magis spiritualis cognatio.

(CONCLUSIO. — Transit spiritualis cognatio à viro in uxorem quam carnaliter cognovit, si quis per proprium actum alterius filium de sacro fonte levat.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis potest fieri alicujus compater dupliciter. Uno modo, per actum alterius qui baptizat, vel in ipso baptismo suscipit filium ejus; et sic cognatio spiritualis non transit à viro in uxorem, nisi fortè ille sit filius uxoris, quia tunc directè uxor contrahit cognationem spiritualem, sicut et vir. Alio modo, per actum proprium, sicut cùm levat filium alterius de sacro fonte; et sic cognatio spiritualis transit ad uxorem quam jam carnaliter cognovit, non autem si nondum sit matrimonium consummatum, quia nondum effecti sunt una caro; et hoc est per modum cujusdam affinitatis. Unde etiam pari ratione videtur transire ad mulierem quæ est carnaliter cognita, quamvis non sit uxor; unde versus :

« Quæ mihi vel cujus natum mea fonte levavit,
Hæc mea commater, fieri mea non valet uxor.
Si qua meæ natum, non ex me, fonte levavit,
Hanc, post fata meæ, non inde vetabor habere »

mon épouse. Si quelqu'une a tenu l'enfant de mon épouse, qui n'est pas le mien, cela ne m'empêchera pas de la prendre pour épouse après la mort de la mienne (1).

Je réponds aux arguments : 1° De ce que l'union corporelle et l'union spirituelle sont de divers genres, on peut conclure que l'une n'est pas l'autre, mais non que l'une n'est pas la cause de l'autre; car de deux choses qui appartiennent à divers genres, l'une est quelquefois la cause de l'autre, par elle-même ou par accident.

2° Le père et la mère spirituels d'une même personne ne sont unis qu'accidellement dans la génération spirituelle, puisque, absolument, un des deux suffiroit. Il n'en résulte donc pas nécessairement entre eux une parenté spirituelle qui les empêche de contracter mariage. De là ces vers :

> « Unus semper erit compatrum spiritualis,
> Alter carnalis. Non fallit regula talis ; »

ce qui signifie : Toujours un des deux compères est le père spirituel, et l'autre est le père charnel; cette règle est infaillible. Or, absolument parlant, le mariage fait du mari et de l'épouse une même chair. Il n'y a donc pas parité.

3° Si l'épouse n'est pas baptisée, la parenté spirituelle ne lui sera pas communiquée; mais c'est par la simple raison qu'elle en est incapable,

(1) Afin de faire disparoître tous les inconvénients qui résultoient nécessairement de l'extension excessive de la parenté spirituelle, le concile de Trente a rendu le décret qui suit, dont on appréciera la sagesse, *sess.* XXIV, *De reform. matrim.*, cap. 2 : « L'expérience nous apprend qu'il résulte de la multitude des prohibitions que souvent on contracte par ignorance dans les cas où il est défendu de le faire, des mariages dans lesquels on ne peut rester sans un grand péché, ou qui ne sont pas annulés sans un grand scandale. Le saint concile, voulant obvier à cet inconvénient, et commençant par l'empêchement de la parenté spirituelle, statue que, suivant les dispositions des saints canons, un seul homme ou une seule femme, ou bien un homme et une femme, au plus, tiendront au baptême la personne que l'on baptise. La parenté spirituelle existera seulement entre eux et le baptisé, ainsi que son père et sa mère, et pareillement entre le ministre du baptême, le baptisé et son père et sa mère. Avant de se présenter pour conférer le baptême, le curé aura soin de prendre des informations près de ceux que cela regarde pour savoir lequel ou lesquels ils ont choisis pour tenir le baptisé sur les fonts sacrés, et il n'admettra à le tenir que celui-là ou ceux-là; il inscrira leurs noms dans un registre, et il les instruira de la parenté qu'ils ont contractée, afin qu'ils ne puissent aucunement être excusés par l'ignorance. Si d'autres en sus de ceux qui ont été désignés touchent le baptisé, ils ne contracteront en aucune façon la parenté spirituelle, nonobstant toutes consti-

---

Ad primum ergo dicendum, quòd ex hoc quòd sunt diversorum generum unio corporalis et spiritualis, potest concludi quòd una non est altera, non autem quòd una non possit esse causa alterius, quia eorum quæ sunt in diversis generibus, unum quandoque est causa alterius, vel per se vel per accidens.

Ad secundum dicendum, quòd pater spiritualis et mater spiritualis ejusdem non conjunguntur in generatione spirituali, nisi per accidens, quia ad hoc unus per se sufficeret. Unde non oportet quòd ex hoc aliqua cognatio spiritualis inter eos nascatur, quin possit esse inter eos matrimonium ; unde versus :

> « Unus semper erit compatrum spiritualis,
> Alter carnalis. Non fallit regula talis. »

Sed per matrimonium fit vir et uxor una caro, per se loquendo. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd si uxor non sit baptizata, non perveniet ad eam spiritualis cognatio, propter hoc quòd non est capax, non

et non parce que cette parenté ne peut être transmise du mari à l'épouse par le mariage.

4° Dès-lors que le père et la mère spirituels ne contractent aucune parenté spirituelle, rien ne s'oppose à ce qu'ils puissent retirer ensemble une personne des fonts sacrés. Il ne répugne pas non plus que, pour des causes diverses, l'épouse devienne deux fois la mère spirituelle de la même personne, de même qu'elle peut être à la fois l'alliée et la parente de quelqu'un par la proximité charnelle.

ARTICLE V.

La parenté spirituelle se communique-t-elle du père spiritue à ses fils charnels?

Il paroît que la parenté spirituelle ne passe pas du père spirituel à ses fils charnels. 1° On n'assigne pas de degrés à la parenté spirituelle. Or, elle auroit des degrés, si elle étoit transmise par le père à son fils, puisque, comme on l'a vu, « la personne engendrée change le degré. » Elle ne passe donc pas aux fils charnels du père spirituel.

2° Le père est avec son fils au même degré que le frère avec son frère. Si donc la parenté spirituelle passe du père à son fils, pour la même raison, elle se communiquera du père à son frère ; ce qui est faux.

Mais les autorités citées par le Maître des sentences prouvent le contraire (1).

(Conclusion. — La parenté spirituelle passe du père spirituel à ses fils

tutions contraires. Si les choses se passent autrement par la faute ou la négligence du curé, qu'il soit puni à la discrétion de l'ordinaire. La parenté que fait contracter la confirmation ne dépassera pas non plus le ministre du sacrement, le confirmé, son père et sa mère, et la personne qui le tient; tous les autres empêchements de parenté spirituelle étant absolument supprimés entre les autres personnes. » Il faut aussi modifier dans le sens de ce décret l'article suivant.

(1) Voir la seconde note de l'article 3 de cette question, et aussi, pour les modifications apportées par le concile de Trente à l'ancien droit, le décret cité dans la note de l'article 4.

---

ex hoc quòd non possit per matrimonium traduci spiritualis cognatio à viro in uxorem.

Ad quartum dicendum, quòd ex quo inter patrem spiritualem et matrem non contrahitur aliqua cognatio spiritualis, nihil prohibet quin vir et uxor simul aliquem de sacro fonte levent. Nec est inconveniens quòd uxor ex diversis causis efficiatur bis mater spiritualis ejusdem, sicut etiam potest esse quòd sit affinis et consanguinea ejusdem per carnalem propinquitatem.

ARTICULUS V.

Utrùm cognatio spiritualis transeat ad filios carnales patris spiritualis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd cognatio spiritualis non transeat ad filios carnales patris spiritualis. Quia spirituali cognationi non assignantur gradus. Essent autem gradus, si transiret à patre in filium, quia « persona generata mutat gradum, » ut suprà dictum est (qu. 55, art. 1). Ergo non transit ad filios carnales patris spiritualis.

2. Præterea, pater eodem gradu attinet filio, et frater fratri. Si ergo cognatio spiritualis transit à patre in filium, eadem ratione transibit à patre in fratrem ; quod falsum est.

Sed contra est, quod in littera probatur per auctoritatem.

(Conclusio. — Spiritualis cognatio transit ad filios carnales spiritualis patris, ita quòd im-

charnels, en sorte qu'elle empêche de contracter mariage, et annule le mariage contracté de fait.

Le Philosophe dit, *Ethic.*, VIII, 12 : « Le fils est quelque chose du père. » Or, la réciproque n'est pas vraie. La parenté spirituelle se communique donc du père à son fils charnel, et non réciproquement. De là il ressort qu'il y a trois parentés spirituelles. La première est la paternité spirituelle, qui rattache le fils spirituel à son père spirituel. La seconde est la compaternité, ou le rapport du père spirituel et du père charnel de la même personne. La troisième est la fraternité spirituelle : elle existe entre le fils spirituel et les fils charnels du même père. Ces trois parentés empêchent de contracter mariage et annulent le mariage contracté de fait.

Je réponds aux arguments : 1° Une personne ajoutée à une autre par la génération charnelle, fait un degré relativement à celle qui est comprise dans le même genre de proximité, mais non par rapport à celle qui est dans un autre genre : ainsi, il est vrai que le fils est avec l'épouse de son père au même degré que son père lui-même, mais la proximité est d'un autre genre. Or, la parenté spirituelle est d'un autre genre que la parenté charnelle. Le fils spirituel n'est donc pas avec le fils naturel de son père spirituel au même degré où se trouve, par rapport à ce fils naturel, son père, par l'intermédiaire duquel il participe à la parenté spirituelle ; ce qui prouve que la parenté spirituelle n'a pas nécessairement des degrés.

2° Le frère n'est pas quelque chose du frère, comme le père est quelque chose du père; au lieu que l'épouse est quelque chose de son mari, puisqu'elle est devenue un même corps avec lui. Voilà pourquoi la parenté spirituelle ne se transmet pas du frère au frère, qu'il soit né avant ou après que la fraternité spirituelle ait pu se produire.

---

pediat contrahendum, et jam contractum matrimonium dirimat.)

Respondeo dicendum, quòd « filius est aliquid patris, » et non è converso, ut dicitur in VIII. *Eth.* Et ideo spiritualis cognatio transit à patre in filium carnalem, et non è converso; et sic patet quòd tres sunt cognationes spirituales : una quæ dicitur *spiritualis paternitas*, quæ est inter patrem spiritualem et filium spiritualem; alia quæ dicitur *compaternitas*, quæ est inter patrem spiritualem et carnalem ejusdem; tertia autem dicitur *spiritualis fraternitas*, quæ est inter filium spiritualem et filios carnales ejusdem patris. Et quælibet harum impedit matrimonium contrahendum, et dirimit contractum.

Ad primum ergo dicendum, quòd persona addita per carnis propagationem, facit gradum respectu illius personæ quæ in eodem genere attinet, non autem respectu ejus quæ attinet in alio genere ; sicut filius attinet in eodem gradu uxori patris, in quo et pater, quamvis alio genere attinentiæ. Spiritualis autem cognatio est alterius generis quàm carnalis. Et ideo non in eodem gradu attinet filius spiritualis filio naturali patris sui spiritualis, in quo attinet ei pater ejus, quo mediante cognatio spiritualis transit ; et ita non oportet quòd spiritualis cognatio habeat gradum.

Ad secundum dicendum, quòd frater non est aliquid fratris, sicut filius est aliquid patris ; sed uxor est aliquid viri, cum quo effecta est unum corpus. Et ideo à fratre in fratrem non transit, sive sit ante genitus, sive post fraternitatem spiritualem.

QUESTION LVII.

De la parenté légale, qui résulte de l'adoption.

Il faut nous arrêter ici à la parenté légale, qui résulte de l'adoption.

Nous avons à répondre à ces trois questions : 1° Qu'est-ce que l'adoption ? 2° Fait-elle naître un lien qui empêche le mariage ? 3° Quelles personnes la contractent ?

ARTICLE I.

Définit-on convenablement l'adoption ?

Il paroît qu'il ne convient pas de définir l'adoption : « L'acte par lequel on prend légitimement pour fils, petit-fils, et ainsi de suite, une personne étrangère. » 1° Le fils doit être assujetti à son père. Or, il arrive quelquefois que la personne adoptée ne passe pas effectivement sous l'autorité de celle qui l'adopte. On ne prend donc pas toujours pour fils celui que l'on adopte.

2° L'Apôtre dit, II. *Cor.*, XII, 14 : « Les parents doivent thésauriser pour leurs enfants. » Or, l'adoptant n'est pas toujours obligé de thésauriser pour l'adopté, puisque quelquefois celui-ci ne succède pas à celui-là dans ses biens. L'adoption ne consiste donc pas à prendre quelqu'un pour fils.

3° L'adoption, qui fait prendre fictivement pour fils quelqu'un qui ne l'est pas, est assimilée à la génération naturelle, par laquelle le fils est naturellement produit. Celui qui est capable d'engendrer naturellement des enfants, peut donc aussi adopter. Or, cela est faux ; car quiconque ne

---

QUÆSTIO LVII.

De cognatione legali, quæ est per adoptionem, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de cognatione legali, quæ est per adoptionem.

Circa quod quæruntur tria (1) : 1° Quid sit adoptio. 2° Utrùm ex ea aliquod vinculum contrahatur impediens matrimonium. 3° Inter quas personas contrahatur.

ARTICULUS I.

Utrùm adoptio convenienter definiatur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter adoptio definiatur (2) : « Adoptio est extraneæ personæ in filium, vel nepotem, vel deinceps, legitima assumptio. » Filius enim debet esse subditus patri. Sed aliquando ille qui adoptatur, non transit in potestatem patris adoptantis. Ergo non semper per adoptionem aliquis in filium assumitur.

2. Præterea, « parentes debent filiis thesaurizare, » II. *Cor.*, XII. Sed pater adoptans non oportet quòd semper adoptato thesaurizet, quia quandoque adoptatus non succedit in bonis adoptantis. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

3. Præterea, adoptio, per quam aliquis in filium assumitur, assimilatur generationi naturali, per quam naturaliter producitur filius. Ergo cui competit naturalis generatio filii, competit adoptio. Sed hoc est falsum, quia ille qui

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 1 et seqq.

(2) Hæc definitio est Raymundi, in *Summa*, lib. IV, tit. *De cognatione legali*, § 2. Concordat cum definitione Juris civilis, quæ talis est : *Adoptio est actus legitimus, naturam imitans, quo qui filius-familias alicujus non est, ejus tamen filius-familias efficitur.* (*Institut.*, leg. I, ff. *De adoptione.*)

relève pas de soi-même, l'homme qui n'a pas vingt-cinq ans, et les femmes ne peuvent pas adopter; et cependant ils sont capables d'engendrer naturellement. Il n'est donc pas exact de dire que l'adoption consiste à prendre quelqu'un pour fils.

4° S'il est nécessaire de prendre pour fils un étranger, c'est, semble-t-il, pour suppléer au défaut d'enfants naturels. Or, ce sont surtout ceux qui ne peuvent engendrer, soit que l'impuissance résulte d'une mutilation, soit qu'elle provienne d'un vice naturel, qui subissent ce défaut. C'est donc principalement à ceux-là qu'il doit appartenir d'adopter des fils. Or, ils n'en ont pas le droit. L'adoption ne consiste donc pas à prendre quelqu'un pour fils.

5° Quand il s'agit de la parenté spirituelle, par laquelle on prend quelqu'un pour fils sans l'engendrer selon la chair, il est indifférent qu'un homme plus âgé devienne le père d'un autre qui l'est moins, et réciproquement; car un jeune homme peut baptiser un vieillard, et un vieillard peut baptiser un jeune homme. Si donc l'adoption consiste pareillement à prendre quelqu'un pour fils sans l'engendrer selon la chair, un jeune homme pourroit adopter un vieillard, tout aussi bien qu'un vieillard peut adopter un jeune homme. Or, il n'en est pas ainsi. Nous revenons donc à la conclusion précédente.

6° L'adopté ne se distingue par aucun degré de l'adoptant. Tout adopté l'est donc comme fils, et, par conséquent, il ne convient pas de dire que l'on adopte aussi comme petit-fils.

7° L'adoption procède de l'affection; aussi dit-on que Dieu nous a adopté par charité pour ses enfants. Or, la charité doit être plus vive pour les proches que pour les étrangers. On ne doit donc pas adopter des étrangers, mais bien plutôt des proches.

(Conclusion. — Puisque l'adoption supplée au défaut d'enfants, elle

---

non est sui juris, et qui est minor viginti quinque annis, et mulier non possunt adoptare; qui tamen possunt filium naturaliter generare. Ergo adoptio non dicitur propriè assumptio alicujus in filium.

4. Præterea, assumptio extraneæ personæ in filium, videtur esse necessaria ad supplendum defectum naturalium filiorum. Sed ille qui non potest generare, ut spado vel frigidus, maximè patitur defectum in filiis naturalibus. Ergo ei maximè competit assumere aliquem in filium. Sed non competit ei adoptare. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

5. Præterea, in spirituali cognatione, ubi aliquis in filium assumitur sine carnis propagatione, potest indifferenter major ætate effici pater minoris, et è converso, quia juvenis potest senem baptizare, et è converso. Si ergo per adoptionem aliquis assumitur in filium sine carnis propagatione, similiter posset indifferenter senior juniorem, vel junior seniorem adoptare; quod non est verum. Et sic idem quod priùs.

6. Præterea, adoptatus non differt secundùm aliquem gradum ab adoptante. Ergo quilibet adoptatus adoptatur in filium; et sic inconvenienter dicitur quòd adoptatur in nepotem.

7. Præterea, adoptio ex dilectione procedit; unde et Deus dicitur nos per charitatem in filios adoptasse. Sed charitas major habenda est ad proximos quàm ad extraneos. Ergo non debet esse adoptio extraneæ personæ, sed magis personæ propinquæ.

(Conclusio. — Adoptio, cùm filiorum defectum suppleat, est extraneæ personæ in filium

consiste à prendre légitimement pour fils ou fille, pour petit-fils ou petite-fille une personne étrangère.)

L'art imite la nature et supplée aux défauts qui sont dans les choses où son action est restée défectueuse. De même donc qu'un homme produit un fils par la génération naturelle, il peut aussi, en vertu du droit positif, qui est « l'art du bien et du juste, » prendre quelqu'un pour fils, en l'assimilant à un fils naturel, afin de suppléer au défaut des enfants qu'il a perdus; et c'est principalement dans ce but que l'adoption a été instituée. Dès-lors que l'acte qui constitue l'adoption, et qui consiste à prendre pour fils celui qui ne l'est pas, implique un terme *à quo*, ou point de départ, qui fait que l'agent, ou l'adoptant, n'est pas le sujet de l'action, ou l'adopté, celui qui est ainsi pris pour fils doit nécessairement être une personne étrangère. Comme donc la génération naturelle a un terme *ad quem*, où aboutit l'action, savoir la forme qui est la fin de la génération, et un terme *à quo*, ou point de départ, qui est la forme contraire dont le produit étoit primitivement revêtu, la génération légale a pareillement son terme *ad quem*, qui est la qualité de fils ou de petit-fils donnée à l'adopté, et son terme *à quo*, qui est la personne étrangère considérée comme telle. On voit donc que cette définition comprend le genre de l'adoption, exprimé par ces mots: *l'acte par lequel on prend légitimement;* son terme *à quo*, désigné par *une personne étrangère*, et son terme *ad quem*, ainsi énoncé: *pour fils ou petit-fils.*

Je réponds aux arguments: 1° La filiation par adoption est une sorte d'imitation de la filiation naturelle. Il y a donc deux espèces d'adoption. L'une imite parfaitement la filiation naturelle: on l'appelle *arrogation*, et elle fait passer l'adopté sous l'autorité de l'adoptant. La personne ainsi adoptée succède à son père adoptif *ab intestat* (1), et celui-ci ne peut la priver du quart de l'héritage, à moins qu'elle n'ait commis une faute

(1) L'héritier *ab intestat* succède de plein droit, et non en vertu d'un testament.

---

seu filiam, vel nepotem seu neptem legitima assumptio.)

Respondeo dicendum, quòd « ars imitatur naturam, et supplet defectum naturæ in illis in quibus natura deficit. » Unde, sicut per naturalem generationem aliquis filium producit, ita per jus positivum, quod est « ars boni et æqui, » potest aliquis alium sibi assumere in filium, ad similitudinem filii naturalis, ad supplendum filiorum deperditorum defectum, propter quod præcipuè adoptio est introducta. Et quia assumptio importat terminum *à quo*, propter quod assumens non est assumptum, oportet quòd ille qui assumitur in filium, sit persona extranea. Sicut ergo naturalis generatio habet terminum *ad quem*, scilicet formam, quæ est finis generationis, et terminum *à quo*, scilicet formam contrariam; ita generatio legalis habet terminum *ad quem*, scilicet filium vel nepotem, et terminum *à quo*, scilicet personam extraneam; et sic patet quòd prædicta assignatio comprehendit genus adoptionis, quia dicitur *legitima assumptio*, et terminum *à quo*, quia dicitur *extraneæ personæ*, et terminum *ad quem*, quia dicitur *in filium vel nepotem.*

Ad primum ergo dicendum, quòd filiatio adoptionis est quædam imitatio filiationis naturalis. Et ideo duplex est adoptionis species: una quæ perfectè naturalem filiationem imitatur, et hæc vocatur *adrogatio*, per quam traducitur adoptatus in potestatem adoptantis; et sic adoptatus succedit patri adoptanti ex intestato, nec potest

assez grave. On ne peut adopter de cette manière qu'une personne qui est libre d'elle-même, c'est-à-dire qui n'a plus de père, ou qui est émancipée, si son père vit encore, et cette adoption doit toujours être confirmée par l'autorité du prince. La seconde espèce d'adoption n'imite qu'imparfaitement la filiation naturelle. Elle s'appelle l'adoption simple, et elle ne fait pas passer l'adopté sous la dépendance de l'adoptant. Elle est donc plutôt une disposition à l'adoption parfaite, qu'une adoption parfaite. On peut adopter ainsi même une personne qui n'est pas maîtresse d'elle-même, et sans recourir à l'autorité du prince : celle du magistrat suffit. Dans ce cas, l'adopté ne succède pas à l'adoptant dans ses biens, et celui-ci n'est point tenu de lui en laisser une partie par testament, mais, s'il le fait, c'est de son plein gré (1).

2° Ceci répond au second argument.

3° La fin de la génération naturelle est la reproduction de l'espèce; et, par conséquent, la puissance d'engendrer naturellement appartient à tous

(1) Cette distinction de l'adoption parfaite et de l'adoption imparfaite, ainsi que les autres dispositions légales rappelées dans cet article, sont tirées de l'ancien droit civil, et se trouvent dans les *Institutions* de Justinien, voici le titre relatif à cette matière, lib. I, tit. XI, *De adoptionibus* : « Nous avons sous notre puissance, non-seulement les enfants naturels, mais aussi ceux que nous adoptons. — 1° L'adoption se fait de deux manières : ou par un rescrit du prince, ou par la décision du magistrat. On peut adopter par l'autorité de l'empereur ceux ou celles qui ont la libre disposition de leur personne, et cette espèce d'adoption s'appelle l'*arrogation*. Nous adoptons par la décision du magistrat ceux ou celles qui sont sous la puissance de leurs parents, qu'ils soient des enfants du premier degré, comme le fils et la fille, ou bien d'un degré inférieur, comme le petit-fils et la petite-fille, l'arrière-petit-fils et l'arrière-petite-fille. — 2° Cependant, aujourd'hui, en vertu de notre constitution, lorsque le père naturel donne à une personne étrangère, pour l'adopter, un enfant de famille, les droits du père naturel ne sont nullement supprimés, et il n'en est rien transmis au père adoptif; 'enfant n'est pas sous sa puissance, bien que nous lui ayons attribué le droit de succession *ab intestat*. Si le père naturel donne son fils, pour être adopté par lui, non pas à un étranger, mais à l'aïeul maternel du fils; ou bien, si le père naturel lui-même est émancipé, à l'aïeul ou au bisaïeul paternel ou maternel, dans ce cas, comme les droits naturels et ceux que donne l'adoption se réunissent dans une seule personne, le droit du père adoptif demeure stable; car il est uni au lien naturel et constitué par un mode légitime d'adoption, en sorte que l'adopté fait partie de la famille et est sous la puissance de ce père adoptif. — 3° Lorsqu'on demande que l'adoption d'un impubère soit prononcée par un rescrit du prince, l'arrogation est permise après l'examen de la cause, et l'on recherche si la cause est honnête et avantageuse au pupille. L'arrogation se fait sous certaines conditions, c'est-à-dire que celui qui la sollicite s'engage envers l'officier public, dans le cas où le pupille viendroit à mourir dans la puberté, à restituer ses biens à ceux qui auroient été appelés à lui succéder, si l'adoption n'avoit pas

---

eum pater sine culpa privare quartâ parte hæreditatis. Sic autem adoptari non potest nisi ille qui est sui juris, qui scilicet non habet patrem, aut si habet, est emancipatus; et hæc adoptio non fit nisi auctoritate principis. Alia est adoptio, quæ imitatur naturalem filiationem imperfectè, quæ vocatur *simplex adoptio*, per quam adoptatus non transit in potestatem adoptantis; unde magis est dispositio quædam ad perfectam adoptionem, quàm adoptio perfecta. Et secundùm hanc potest adoptari etiam ille qui non est sui juris, et sine auctoritate principis, ex auctoritate magistratûs; et sic adoptatus non succedit in bonis adoptantis, nec tenetur ei adoptans aliquid de bonis suis in testamento dimittere, nisi velit.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd generatio naturalis ordinatur ad speciem consequendam; et ideo omnibus competit posse naturaliter generare,

ceux en qui la nature de l'espèce ne rencontre aucun empêchement. La fin de l'adoption est la transmission de l'héritage par voie de succession; d'où il suit que ceux-là seulement ont le droit d'adopter, qui ont le pouvoir de disposer de leur héritage. Ceux donc qui ne sont pas libres d'eux-

en lieu. L'adoptant ne peut pas non plus l'émanciper avant que, la cause étant instruite, il ne soit jugé digne de l'émancipation, et il doit alors lui remettre ses biens. Si son père l'a déshérité en mourant, ou l'a émancipé sans une raison suffisante, quand il vivoit encore, il est ordonné qu'il lui laisse le quart de ses biens, ce qui s'entend en outre des biens qu'il a transférés au père adoptif et dont il lui a acquis ensuite l'usage. — 4° Il paroît bon que le plus jeune ne puisse pas adopter le plus âgé, parce que l'adoption imite la nature, et c'est une monstruosité que le fils soit plus ancien que son père. Celui donc qui se fait un fils par l'adoption ou l'arrogation, doit être en avance sur lui de toute la puberté, c'est-à-dire de dix-huit ans. — 5° Il est permis, même à celui qui n'a pas de fils, d'adopter une personne pour petit-fils ou petite-fille, pour arrière-petit-fils ou arrière-petite-fille, et ainsi de suite. — 6° On peut adopter le fils d'un autre pour petit-fils, et aussi le petit-fils pour fils. — 7° Si l'on adopte quelqu'un pour petit-fils, ou comme étant né d'un fils déjà adopté ou d'un fils naturel que l'on a sous sa puissance, dans ce cas, le fils doit y consentir, pour qu'un héritier ne lui soit pas assigné malgré lui. Au contraire, si l'aïeul donne pour être adopté par quelqu'un son petit-fils né de son fils, il n'est pas nécessaire que le fils consente. — 8° Dans beaucoup de causes, celui qui a été adopté simplement ou par arrogation, est assimilé au fils né d'un mariage légitime. Par conséquent, si quelqu'un a adopté par l'autorité de l'empereur, ou en présence du préteur ou du gouverneur de la province, une personne qui ne lui est pas étrangère, il peut la donner à une autre pour être adoptée par elle. — 9° Les deux adoptions ont cela de commun, que ceux qui sont dans l'impuissance d'engendrer, tels que les eunuques, ne peuvent pas adopter. Ceux qui ont subi la castration ne le peuvent pas non plus. — 10° Les femmes également ne peuvent pas adopter, parce que les enfants naturels ne sont pas sous leur puissance. Mais elles peuvent le faire par une concession du prince, pour les consoler de la perte de leurs enfants. — 11° L'adoption qui se fait par une décision du prince a cela de particulier, que quand celui qui a des enfants sous sa puissance se laisse adopter par arrogation, il n'est pas seul assujetti à l'adoptant, mais ses enfants passent avec lui, comme petits-fils, sous la puissance de ce dernier. Ainsi Auguste n'adopta pas Tibère avant que celui-ci eût adopté Germanicus, afin que, aussitôt l'adoption faite, Germanicus devînt le petit-fils d'Auguste. — 12° Caton a justement écrit, comme l'antiquité le rapporte, que si des esclaves sont adoptés par leur maître, ils peuvent être affranchis par cela même. Instruits par cette doctrine, nous décidons dans notre constitution, que l'esclave à qui son maître aura donné le nom de fils par un acte authentique, sera libre, sans que cela suffise pour lui donner le droit du fils. »

Le code civil français n'admet qu'une sorte d'adoption. Tout en apportant quelques restrictions et quelques extensions au droit ancien, il en reproduit les dispositions principales et essentielles. Nous mettons ici la première section du titre de l'adoption, afin que l'on puisse faire la comparaison : Art. 343. L'adoption n'est permise qu'aux personnes de l'un et de l'autre sexe, âgées de plus de cinquante ans, qui n'auront, à l'époque de l'adoption, ni enfants ni descendants légitimes, et qui auront au moins quinze ans de plus que les individus qu'elles se proposent d'adopter. — Art. 344. Nul ne peut être adopté par plusieurs, si ce n'est par deux époux. — Art. 345. La faculté d'adopter ne pourra être exercée qu'envers l'individu à qui l'on aura, dans sa minorité et pendant six mois au moins, fourni des secours et donné des soins non interrompus, ou envers celui qui auroit sauvé la vie à l'adoptant, soit dans un combat, soit en le retirant des flammes ou des flots. Il suffira, dans ce deuxième cas, que l'adoptant soit majeur, plus âgé que l'adopté, sans enfants ni descendants légitimes; et, s'il est marié, que son conjoint consente à l'adoption. — Art. 346. L'adoption ne pourra, en aucun cas, avoir lieu avant la majorité de l'adopté. Si l'adopté, ayant encore ses père et mère, ou l'un des deux, n'a point accompli sa vingt-cinquième année, il sera tenu de rapporter le consentement donné à l'adoption par ses père et mère, ou par le survivant; et, s'il est majeur de vingt-cinq ans, de requérir leur conseil. — Art. 347. L'adoption conférera le nom de

---

in quibus natura speciei non est impedita. Sed adoptio ordinatur ad hæreditatis successionem; et ideo illis solis competit, qui habent potestatem disponendi de hæreditate sua. Unde illi

mêmes, ou qui sont âgés de moins de vingt-cinq ans, et aussi les femmes, ne peuvent adopter qu'avec une autorisation spéciale du prince.

4° Toute personne qui, par suite d'un empêchement perpétuel, est dans l'impuissance d'engendrer, ne peut transmettre à des descendants son héritage, qui, par cela même, est déjà dû à ceux que le droit de parenté appelle à lui succéder. Pour cette raison donc, elle n'a pas plus la faculté d'adopter, que la puissance d'engendrer naturellement. Ajoutons que c'est une plus grande affliction de perdre ses enfants, que de n'en avoir jamais eu. Par conséquent, ceux qui sont dans l'impuissance d'engendrer, n'ont pas autant besoin d'être consolés de ce qu'ils sont privés d'enfants, que ceux qui en ont eu et les ont perdus, ou qui auroient pu en avoir et qui en manquent à cause d'un empêchement accidentel.

5° La parenté spirituelle est contractée par le sacrement qui fait renaître les fidèles en Jésus-Christ. Or, en lui, il n'y a pas de différence entre l'homme et la femme, l'esclave et l'homme libre, le jeune homme et le vieillard, *Galat.*, III, 28. Tout homme peut donc indifféremment devenir le père spirituel d'un autre. Quant à l'adoption, elle a pour fin de transmettre l'héritage par succession, et d'assujettir, dans une certaine mesure, l'adopté à l'adoptant. Or, il ne convient pas que le plus âgé dépende du plus jeune dans l'administration des affaires domestiques. C'est pour cela que le plus

l'adoptant à l'adopté, en l'ajoutant au nom propre de ce dernier. — Art. 348. L'adopté restera dans sa famille naturelle, et y conservera tous ses droits; néanmoins le mariage est prohibé : Entre l'adoptant, l'adopté et ses descendants; entre les enfants adoptifs du même individu; entre l'adopté et les enfants qui pourroient survenir à l'adoption; entre l'adopté et le conjoint de l'adoptant, et réciproquement entre l'adoptant et le conjoint de l'adopté. — Art. 349. L'obligation naturelle, qui continuera d'exister entre l'adopte et ses père et mère, de se fournir des aliments dans les cas déterminés par la loi, sera considérée comme commune à l'adoptant et à l'adopté, l'un envers l'autre. — Art. 350. L'adopté n'acquerra aucun droit de successibilité sur les biens des parents de l'adoptant; mais il aura, sur la succession de l'adoptant, les mêmes droits qu'y auroit l'enfant né en mariage, même quand il y auroit d'autres enfants de cette dernière qualité nés depuis l'adoption. — Art. 351. Si l'adopté meurt sans descendants légitimes, les choses données par l'adoptant, ou recueillies dans sa succession, et qui existeront en nature lors du décès de l'adopté, retourneront à l'adoptant ou à ses descendants, à la charge de contribuer aux dettes, et sans préjudice des droits des tiers. Le surplus des biens de l'adopté appartiendra à ses propres parents; et ceux-ci excluront toujours, pour les objets même spécifiés au présent article, tous héritiers de l'adoptant autres que ses descen-

---

qui non est sui juris, vel qui est minor viginti quinque annis, aut mulier, non potest adoptare aliquem, nisi ex speciali concessione principis.

Ad quartum dicendum, quòd per eum qui habet impedimentum perpetuum ad generandum, non potest hæreditas transire in posterum; unde ex hoc ipso jam debetur illis qui succedere ei debent jure propinquitatis. Et ideo ei non competit adoptare, sicut nec naturaliter generare. Et præterea major est dolor de filiis amissis, quàm de illis qui nunquam sunt habiti. Et ideo habentes impedimentum generationis, non indigent solatio contra carentiam filiorum, sicut illi qui habuerunt et amiserunt, vel etiam qui habere potuerunt, sed aliquo impedimento accidentali carent.

Ad quintum dicendum, quòd spiritualis cognatio contrahitur per sacramentum quo fideles renascuntur in Christo, in quo non differt masculus et femina, servus et liber, juvenis et senex. Et ideo indifferenter quilibet potest effici pater spiritualis alterius. Sed adoptio fit ad hæreditatis successionem, et quamdam subjectionem adoptati ad adoptantem. Non autem est conveniens quòd antiquior juveni in cura rei familiaris subdatur. Et ideo junior non potest

jeune ne peut pas adopter le plus âgé, mais la loi exige que l'adopté le cède assez en âge à l'adoptant pour pouvoir être son fils naturel.

6° On peut perdre les petits-fils et les autres descendants, aussi bien que les fils. Dès-lors donc que l'adoption a été instituée pour consoler les parents de la perte de leurs enfants, ils peuvent substituer d'autres personnes à leurs petits-fils ou autres descendants, tout comme à leurs fils.

7° Un parent doit succéder par droit de parenté. Il ne convient donc pas que la succession lui arrive par l'adoption. Si quelquefois on adopte un parent qui n'est pas assez rapproché pour avoir le droit de succéder, on ne l'adopte pas comme parent, mais parce que, légalement, et d'après le droit qui règle les successions, il est étranger à l'égard des biens de l'adoptant.

ARTICLE II.

L'adoption fait-elle contracter un lien qui empêche le mariage?

Il paroît que l'adoption ne fait contracter aucun lien qui constitue un empêchement de mariage. 1° Le soin des ames est plus relevé que le soin des corps. Or, les personnes soumises à celui qui a la charge de leurs ames, ne contractent pas pour cela avec lui un lien de proximité; autrement, tous les habitants d'une paroisse seroient les proches du prêtre qui la régit, et ils ne pourroient pas contracter avec ses enfants, s'il en avoit eu avant son ordination. L'adoption, qui fait passer l'adopté sous la direction de l'adoptant, ne peut donc pas non plus produire ce lien.

2° Il ne suffit pas de faire du bien à une personne, pour contracter avec

dants.— Art. 352. Si, du vivant de l'adoptant, et après le décès de l'adopté, les enfants ou descendants laissés par celui-ci mouroient eux-mêmes sans postérité, l'adoptant succédera aux choses par lui données, comme il est dit en l'article précédent; mais ce droit sera inhérent à la personne de l'adoptant, et non transmissible à ses héritiers, même en ligne descendante.

---

adoptare seniorem, sed oportet, secundùm leges, quòd adoptatus sit in tantum adoptante junior, quòd possit ejus esse filius naturalis.

Ad sextum dicendum, quòd, sicut contingit amitti filios, ita et nepotes, et deinceps. Et ideo, cùm adoptio sit inducta in solatium filiorum amissorum, sicut aliquis per adoptionem potest subrogari in locum filii, ita in locum nepotis, et deinceps.

Ad septimum dicendum, quòd propinquus jure propinquitatis debet succedere; et ideo non competit ei quòd per adoptionem ad successionem deducatur. Et si aliquis propinquus, cui non competat successio hæreditatis, adoptetur, non adoptatur in quantum est propinquus, sed in quantum est extraneus à jure successionis in bonis adoptantis.

ARTICULUS II.

Utrùm ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ex adoptione non contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium. Quia cura spiritualis est dignior quàm cura corporalis. Sed ex hoc quòd aliquis curæ alicujus subjicitur spiritualiter, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; aliàs omnes qui habitant in parochia, essent propinqui sacerdotis, et cum filio ejus non possent contrahere. Ergo nec adoptio, quæ trahit adoptatum in curam adoptantis, hoc facere potest.

2. Præterea, ex hoc quòd aliquis alicui sit beneficus, non contrahitur aliquod propinquita-

elle un lien de proximité. Or, l'adoption n'est autre chose que la collation d'un bienfait. Il n'en résulte donc aucun lien de proximité.

3° Le Philosophe observe, *Ethic.*, VIII, 12, que le père naturel procure principalement trois choses à son fils; car c'est du père que le fils reçoit l'être, la nourriture et l'éducation : la succession dans l'héritage ne vient qu'après cela. Or, on ne contracte pas un lien de proximité avec une personne par cela seul qu'on lui fournit la nourriture et qu'on lui donne l'éducation; autrement les nourrices, les instituteurs et les maîtres seroient les proches de ceux dont ils ont la charge; ce qui est faux. L'adoption, qui fait succéder à un autre dans son héritage, ne produit donc pas de proximité.

4° Les sacrements de l'Eglise ne sont pas soumis aux lois humaines. Or, le mariage est un sacrement de l'Eglise. Puis donc que l'adoption a été instituée par la loi humaine, il paroît qu'il n'en peut résulter aucun lien qui empêche le mariage.

Mais, au contraire, la parenté est un empêchement de mariage. Or, l'adoption produit une certaine parenté, que l'on appelle la parenté légale, ainsi qu'il ressort de sa définition; car « la parenté légale est une proximité provenant de l'adoption. » Il naît donc de l'adoption un lien qui empêche le mariage.

Les autorités citées par le Maître des sentences prouvent la même chose (1).

(Conclusion. — Les lois humaines ont statué avec raison, et l'Eglise a bien fait d'approuver que la parenté légale seroit un empêchement de mariage, à cause de la cohabitation qu'elle entraîne.)

La loi divine a interdit le mariage principalement aux personnes qui

(1) Ces textes ont été rapportés ci-dessus, qu. LVI, art. 3, note 2.

tis vinculum. Sed nihil aliud est adoptio quàm collatio cujusdam beneficii. Ergo ex adoptione non fit aliquod propinquitatis vinculum.

3. Præterea, pater naturalis principaliter filio providet in tribus, ut Philosophus dicit, *Ethic.*, VIII (ut jam suprà), quia scilicet ab ipso habet *esse*, nutrimentum et disciplinam; hæreditatis autem successio est posterius ad ista. Sed per hoc quòd aliquis alicui providet in nutrimento et disciplina, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; aliàs nutrientes, et pædagogi, et magistri essent propinqui; quod falsum est. Ergo nec per adoptionem, per quam aliquis succedit in hæreditatem alterius, contrahitur aliqua propinquitas.

4. Præterea, sacramenta Ecclesiæ non subduntur humanis legibus. Sed matrimonium est sacramentum Ecclesiæ. Cùm ergo adoptio sit inducta per legem humanam, videtur quòd non possit impedire matrimonium aliquod vinculum ex adoptione contractum.

Sed contra, cognatio matrimonium impedit. Sed ex adoptione quædam cognatio causatur, scilicet legalis, ut patet per ejus definitionem; est enim « legalis cognatio quædam proximitas proveniens ex adoptione (1). » Ergo ex adoptione causatur vinculum per quod matrimonium impeditur.

Præterea, hoc idem habetur ex auctoritatibus in littera positis.

(Conclusio. — Humanis legibus jure decretum est, et ab Ecclesia approbatum, ut legalis cognatio, propter cohabitationem quam aliàs fieri oportebat, matrimonium impediat.)

Respondeo dicendum, quòd lex divina illas præcipuè personas à matrimonio excludit, quas

(1) Sic à Raymundo definitur in *Summa*, lib. IV, tit. *De cognatione legali*.

sont dans la nécessité d'habiter ensemble, de peur que, comme l'observe Maimonide, *Dux errant.*, III, 50, si l'union charnelle étoit permise, cette concession n'ouvrît un large accès à la concupiscence, que le mariage est destiné à réprimer. Puis donc que le fils adoptif demeure dans la maison de celui que l'adoption a fait son père, tout comme le fils naturel, la loi civile a prohibé le mariage entre les personnes unies par ce lien, et l'Eglise a approuvé cette défense. Voilà pourquoi la parenté légale est devenue un empêchement de mariage.

Ce qui précède répond aux trois premiers arguments; car la charge des ames, la collation d'un bienfait, l'éducation, etc., n'entraînent pas une cohabitation telle, qu'elle soit capable d'exciter la concupiscence (1). Tout cela ne produit donc pas une proximité qui s'oppose au mariage.

Je réponds au quatrième argument, que la prohibition de la loi civile ne suffiroit pas pour constituer un empêchement de mariage, si l'autorité de l'Eglise n'intervenoit pas en portant la même défense.

ARTICLE III.

La parenté légale n'est-elle contractée qu'entre l'adoptant et l'adopté?

Il paroît que le père par adoption et le fils adoptif contractent seuls cette parenté. 1° Il semble que le père par adoption et la mère naturelle de l'adopté devroient surtout contracter la parenté légale, comme cela a lieu pour la parenté spirituelle. Or, il n'existe entre eux aucun lien de cette nature. Il ne se forme donc pas non plus entre d'autres personnes que l'adoptant et l'adopté.

2° La parenté qui s'oppose au mariage constitue un empêchement per-

(1) Il n'est pas nécessaire maintenant, comme cela l'étoit autrefois, que l'adopté passe réellement sous la puissance de l'adoptant et entre dans sa famille, pour que l'adoption soit réputée parfaite. Le code civil a même statué, art. 348, que l'adopté restera dans sa famille naturelle, et y conservera tous ses droits. Toutefois il ne s'agit ici que d'un domicile de droit car rien ne s'oppose à ce que l'adopté réside de fait dans la maison de son père adoptif.

---

necesse erat cohabitare, ne, ut Rabbi Moyses dicit, si ad eas liceret uti carnali copulâ, facilis pateret concupiscentiæ locus, ad quam reprimendam matrimonium est ordinatum. Et quia filius adoptatus conversatur in domo patris adoptantis, sicut filius naturalis, ideo legibus humanis probibitum est inter tales matrimonium contrahi; et talis prohibitio est per Ecclesiam approbata. Et inde est quòd legalis cognatio matrimonium impediat.

Et per hoc patet solutio ad tria prima, quia per omnia illa non inducitur talis cohabitatio, quæ possit fomentum concupiscentiæ præstare. Et ideo ex eis non causatur propinquitas quæ matrimonium impediat.

Ad quartum dicendum, quòd prohibitio legis humanæ non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret Ecclesiæ auctoritas, quæ idem etiam interdicit.

ARTICULUS III.

Utrùm cognatio legalis contrahatur solùm inter adoptantem patrem et filium adoptatum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem et filium adoptatum. Maximè enim videtur quòd deberet contrahi inter patrem adoptantem et matrem naturalem adoptati, sicut accidit in cognatione spirituali. Sed inter tales nulla est cognatio legalis. Ergo nec inter aliquas alias personas præter adoptantem et adoptatum.

2. Præterea, cognatio impediens matrimo-

pétuel. Or, il n'y a pas d'empêchement perpétuel entre le fils adoptif et la fille naturelle de l'adoptant, puisqu'ils peuvent contracter mariage quand l'adoption cesse par la mort de l'adoptant ou par l'émancipation de l'adopté. Ils n'étoient donc pas liés par une proximité qui pût empêcher le mariage.

3° La parenté spirituelle ne passe à aucune personne qui ne peut ni présenter quelqu'un à un sacrement, ni le recevoir elle-même ; et c'est pour cela qu'elle ne passe pas à quiconque n'est pas baptisé. Or, on l'a vu précédemment, une femme ne peut pas adopter. La parenté légale ne se communique donc pas du mari à l'épouse.

4° La parenté spirituelle est plus forte que la parenté légale. Or, la parenté spirituelle ne passe pas au petit-fils. Il en est donc de même de la parenté légale.

Mais, au contraire, la parenté légale a plus de rapport que la parenté spirituelle avec l'union ou la génération charnelle. Or, la parenté spirituelle se communique à une autre personne. La parenté légale se transmet donc également.

Les autorités citées par le Maître établissent la même chose (1).

(Conclusion. — La parenté légale qui s'étend à tous les descendants, et celle qui est contractée par manière d'affinité empêchent le mariage à perpétuité ; mais celle qui existe entre le fils adoptif et le fils naturel de l'adoptant est un empêchement aussi longtemps seulement que l'adopté reste sous la puissance de l'adoptant.)

Il y a trois sortes de parenté légale. La première est celle des descendants, que le père par adoption contracte avec son fils adoptif, le fils et le petit-fils de celui-ci, et ainsi de suite. La seconde existe entre le fils adoptif et le fils naturel. La troisième, contractée par manière d'affinité,

(1) Nous renvoyons de nouveau, pour ces textes, à une note de l'article 3 de la question précédente.

---

nium, est perpetuum impedimentum. Sed inter filium adoptatum et filiam naturalem adoptantis non est perpetuum impedimentum, quia, solutâ adoptione per mortem adoptantis vel emancipationem adoptati, potest contrahere cum ea. Ergo cum ea non habuit aliquam propinquitatem quæ matrimonium impediret.

3. Præterea, cognatio spiritualis in nullam personam transit quæ non possit ad aliquod sacramentum tenere vel suscipere : unde in non baptizatum non transit. Sed mulier non potest adoptare, ut ex dictis patet. Ergo cognatio legalis non transit à viro in uxorem.

4. Præterea, cognatio spiritualis est fortior quàm legalis. Sed spiritualis non transit in nepotem. Ergo nec legalis.

Sed contra, plus concordat cognatio legalis cum conjunctione carnis vel propagatione, quàm spiritualis. Sed spiritualis cognatio transit in alteram personam. Ergo et legalis.

Præterea, ad hoc sunt auctoritates quæ in littera ponuntur.

(Conclusio. — Legalis cognatio omnium descendentium, et per modum cujusdam affinitatis contracta, perpetuò matrimonium impedit ; ea autem quæ est inter filium adoptivum et naturalem filium, tamdiu impedit, quamdiu manserit in adoptantis potestate.)

Respondeo dicendum, quòd triplex est legalis cognatio : prima, *quasi descendentium*, quæ contrahitur inter patrem adoptantem, et filium adoptatum, et filium filii adoptivi, et nepotem, et sic deinceps; secunda, quæ est *inter filium adoptivum et filium naturalem;*

lie le père par adoption et l'épouse du fils adoptif, ou bien, en sens inverse, l'adopté et l'épouse de l'adoptant. La première parenté, et aussi la troisième, empêchent donc le mariage à perpétuité. La seconde l'empêche aussi longtemps seulement que l'adopté reste sous la puissance de l'adoptant. Lors donc que le père par adoption est mort, ou que le fils adoptif est émancipé, celui-ci peut épouser la fille naturelle de l'adoptant (1).

Je réponds aux arguments : 1° La génération spirituelle ne soustrait pas le fils à la puissance de son père naturel, comme le fait l'adoption ; et, par conséquent, le fils spirituel reste en même temps le fils de son père naturel et de son père spirituel ; ce qui n'a pas lieu pour le fils adoptif. C'est pour cela que le père par adoption ne contracte ni avec la mère ni avec le père naturel de l'adopté une proximité analogue à celle qui résulte de la parenté spirituelle.

2° C'est à cause de la cohabitation que la parenté légale empêche le mariage entre le fils adoptif et la fille naturelle de l'adoptant. Lors donc que la nécessité de cohabiter disparoît, et aussi quand l'adopté cesse d'être sous la puissance de l'adoptant, il n'y a aucun inconvénient à ce que ce lien soit supprimé. Mais l'adoptant et son épouse conservent toujours une certaine autorité sur le fils adoptif et sur son épouse ; c'est pour cette raison que le lien demeure entre eux.

(1) L'Eglise en adoptant comme empêchement dirimant du mariage la parenté légale, n'a point déterminé elle-même jusqu'à quel degré il devoit s'étendre, mais elle a purement et simplement approuvé la loi civile ; d'où il suit que l'on doit suivre en chaque pays le droit en vigueur sur ce point. Telle est la doctrine de Benoît XIV, qui dit, *De synod. diœces.*, lib. IX, cap. 10, n. 5 : « Nicolas I, dans sa réponse à la consultation des Bulgares, c. 2, a reçu et approuvé en général la parenté légale et les empêchements qui en découlent pour le mariage, absolument comme le droit civil les avoit établis. C'est pourquoi, si une question se présente, soit devant un tribunal ecclésiastique, soit même dans un synode, pour savoir si, dans tel ou tel cas, l'empêchement de la parenté légale existe, il faudra nécessairement recourir aux lois civiles, et décider la controverse en s'y conformant. » Or, suivant le Code françois, art. 348, « le mariage est prohibé : entre l'adoptant, l'adopté et ses descendants ; entre les enfants adoptifs du même individu ; entre l'adopté et les enfants qui pourroient survenir à l'adoption ; entre l'adopté et le conjoint de l'adoptant, et, réciproquement, entre l'adoptant et le conjoint de l'adopté. »

---

tertia, *per modum cujusdam affinitatis*, quæ est inter patrem adoptantem et uxorem filii adoptivi, vel, è contrario, inter filium adoptatum et uxorem patris adoptantis. Prima ergo cognatio et tertia perpetuò matrimonium impediunt. Secunda autem non, nisi quamdiu manet in potestate patris adoptantis ; unde, mortuo patre, vel filio emancipato, potest contrahi inter eos matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quòd per generationem spiritualem non trahitur filius extra potestatem patris, sicut fit per adoptionem ; et sic filius spiritualis remanet filius utriusque simul, non autem filius adoptivus. Et ideo non contrahitur aliqua propinquitas inter patrem adoptantem et matrem vel patrem naturalem, sicut erat in cognatione spirituali.

Ad secundum dicendum, quòd cognatio legalis impedit matrimonium propter cohabitationem. Et ideo, quando solvitur necessitas cohabitationis, non est inconveniens si prædictum vinculum non maneat, sicut quando fuerit extra potestatem ejusdem patris. Sed pater adoptans et uxor ejus semper quamdam auctoritatem retinent super filium adoptatum et uxorem ejus. Et propter hoc manet vinculum inter eos.

3° La femme elle-même peut adopter, en vertu d'une concession du prince. La parenté peut donc passer aussi en elle. Pour ce qui est de la parenté spirituelle, si elle ne se communique pas à une personne non baptisée, ce n'est pas parce qu'il lui est interdit de présenter qui que ce soit à un sacrement, mais parce qu'elle n'est capable de rien de spirituel.

4° La parenté spirituelle ne met pas le fils sous la puissance et à la charge de son père spirituel, comme le fait la parenté légale; car tout ce qui est sous la puissance du fils adoptif, doit passer sous celle de son père par adoption, et dès-lors, lorsqu'un père naturel est adopté, ses fils et petits-fils qui dépendent de lui sont aussi adoptés par le fait même.

QUESTION LVIII.

Des empêchements de l'impuissance naturelle, du maléfice, de la furie ou démence, de l'inceste et du défaut d'âge.

Occupons-nous maintenant des cinq empêchements suivants : L'impuissance naturelle, le maléfice, la furie ou démence, l'inceste et le défaut d'âge.

On pose là-dessus cinq questions : 1° Le mariage est-il empêché par l'impuissance naturelle? 2° Par le maléfice? 3° Par la furie ou démence? 4° Par l'inceste? 5° Par le défaut d'âge?

Ad tertium dicendum, quòd etiam mulier, ex concessione principis, adoptare potest; unde etiam in ipsam transit cognatio legalis. Et præterea non est causa quare cognatio spiritualis non transit in non baptizatum, quia non potest tenere alium ad sacramentum, sed quia non est alicujus spiritualitatis capax.

Ad quartum dicendum, quòd per cognationem spiritualem filius non ponitur in potestate et cura patris spiritualis, sicut in cognatione legali; oportet enim quòd quidquid est in potestate filii, transeat in potestatem adoptantis patris. Unde, adoptato patre, adoptantur filii et nepotes qui sunt in potestate adoptati.

QUÆSTIO LVIII.

De impedimento frigiditatis, maleficii, furiæ vel amentiæ, incestûs et defectûs ætatis, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de quinque impedimentis matrimonii, scilicet : de impedimento frigiditatis, maleficii, furiæ vel amentiæ, incestûs et defectûs ætatis.

Circa quod quæruntur quinque (1) : 1° Utrùm frigiditas matrimonium impediat. 2° Utrùm maleficium. 3° Utrùm furia vel amentia. 4° Utrùm incestus. 5° Utrùm defectus ætatis.

(1) Ex IV, *Sent.*, dist. 34, quæst. unic., art. 2 et seqq.

ARTICLE I.

L'impuissance naturelle est-elle un empêchement de mariage?

Il paroît que l'impuissance naturelle n'empêche pas de contracter mariage. 1° L'acte charnel n'est pas de l'essence du mariage, puisque le mariage est plus parfait quand les époux gardent d'un commun accord la continence. Or, l'impuissance ne retranche du mariage que l'acte charnel. Elle ne constitue donc pas un empêchement capable d'annuler le mariage contracté.

2° L'excès de chaleur naturelle empêche tout aussi bien l'acte que le défaut opposé. Or, cet excès ne figure pas parmi les empêchements de mariage. On n'y doit donc pas mettre non plus le défaut.

3° Ce défaut est commun à tous les vieillards. Or, ils peuvent contracter mariage. Cet état n'est donc pas un empêchement.

4° Si la femme contracte sachant bien que l'homme est impuissant, le mariage est valide. Par elle-même l'impuissance n'empêche donc pas le mariage.

5° Il arrive que l'impuissance n'est que relative, c'est-à-dire que l'acte peut être consommé avec une femme déflorée ou d'un agréable aspect, et non avec une vierge ou une femme laide. Il paroît donc que l'impuissance, tout en empêchant de contracter avec telle personne, ne constitue pas un empêchement absolu.

6° Il y a généralement moins de chaleur naturelle chez la femme que chez l'homme. Or, cela n'empêche pas que les femmes puissent se marier. Cet état n'est donc pas non plus un empêchement pour les hommes.

Mais le droit porte, au contraire, Alexand. III, Extra, *De Frigid. et Malef.* : « De même qu'un enfant, dès-lors qu'il ne peut rendre le devoir,

---

ARTICULUS I.

Utrùm frigiditas matrimonium impediat.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd frigiditas matrimonium contrahendum non impediat. Copula enim carnalis non est de essentia matrimonii, quia perfectiora sunt matrimonia hominum pari voto continentium. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio, nisi carnalem copulam. Ergo non est impedimentum dirimens matrimonium contractum.

2. Præterea, sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita et nimia caliditas, quæ hominem exsiccat. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas poni debet.

3. Præterea, omnes senes sunt frigidi. Sed senes possunt matrimonium contrahere. Ergo frigiditas non impedit matrimonium.

4. Præterea, si mulier scit virum esse frigidum quando cum eo contrahit, verum est matrimonium. Ergo frigiditas, quantùm est de se, non impedit matrimonium.

5. Præterea, contingit in aliquo esse calliditatem sufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine, quia citò calidum evaporat ratione suæ debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non sufficiat; et similiter est in aliquo sufficiens caliditas movens ad pulchram, quæ magis concupiscentiam inflammat, quæ non sufficienter ad turpem movet. Ergo videtur quòd frigiditas, etsi impediat respectu unius, non tamen simpliciter impedit.

6. Præterea, mulier est universaliter frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur à matrimonio. Ergo nec frigidi viri.

Sed contra est, quod dicitur *Extra de frigidis et maleficiatis* : « Sicut puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio

n'est pas apte à l'union conjugale, on considère aussi comme incapables de contracter mariage ceux qui sont impuissants. » Or, ceux qui manquent de chaleur naturelle sont impuissants. Donc, etc.

Nul ne peut s'obliger à l'impossible. Or, en contractant mariage, l'homme s'oblige à l'acte charnel, puisque c'est dans ce but qu'il donne à l'épouse pouvoir sur son corps. Puis donc que celui qui n'a pas la chaleur naturelle nécessaire est incapable de consommer cet acte, il ne peut contracter mariage.

(Conclusion. — L'impuissance naturelle qui ne provient pas de l'âge, mais d'un défaut naturel, et qui est absolument incurable, empêche de contracter mariage, et annule même le mariage contracté, après un délai de trois ans, ainsi que l'Eglise l'a statué.)

Le mariage renferme un contrat par lequel les deux parties s'obligent réciproquement à se rendre le devoir conjugal. Comme donc, dans les autres contrats, il est inconvenant de s'obliger à une chose que l'on ne peut donner ou faire, le contrat de mariage blesse aussi la convenance, quand celui qui s'y engage ne peut rendre le devoir conjugal. Cet empêchement s'appelle l'impuissance, et ce nom est un terme générique; car l'impuissance peut venir d'une cause intrinsèque et naturelle, et aussi d'une cause extrinsèque et accidentelle : par exemple, du maléfice, dont nous allons bientôt parler. Quand la cause est naturelle, il faut distinguer. Ou le vice qui en résulte est temporaire, et peut se guérir par l'application de quelques remèdes, ou par le progrès de l'âge, et alors elle n'invalide pas le mariage; ou bien elle est perpétuelle, et dans ce cas le mariage est nul, en sorte que la partie à la charge de laquelle se trouve l'empêchement n'a plus d'espoir de se marier jamais, et que l'autre « peut épouser danc le Seigneur qui elle veut, » I *Cor.*, VII, 39. Pour constater si l'empêchement est perpétuel ou non, l'Eglise a accordé un

---

sic et qui impotentes sunt, minimè apti ad contrahenda matrimonia reputantur. » Tales autem sunt frigidi. Ergo, etc.

Præterea, nullus potest se obligare ad impossibile. Sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem. Ergo frigidus, quia non potest carnaliter copulari, non potest matrimonium contrahere.

(Conclusio. — Frigiditas seu impotentia coeundi, non quidem ex ætate, sed ex defectu naturæ, simpliciter incurabilis, impedit matrimonium contrahendum, et etiam contractum dirimit, post triennium ad minus, ex Ecclesiæ statuto.)

Respondeo dicendum, quòd in matrimonio est contractus quidam quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum. Unde, sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio, si aliquis se obliget ad hoc quod non potest dare vel facere; ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab aliquo qui debitum carnale solvere non possit. Et hoc impedimentum vocatur *impotentia coeundi*, nomine generali; quæ quidem potest esse vel ex causa intrinseca et naturali, vel ex causa extrinseca et accidentali, sicut per maleficium, de qua post dicetur (art. 2). Si autem sit ex causa naturali, hoc potest esse dupliciter : quia vel est temporalis, cui potest subveniri remedio medicinæ vel processu ætatis, et tunc non solvit matrimonium; vel est perpetua, et tunc solvit matrimonium, ita quòd ille ex parte cujus allegatur impedimentum, perpetuò maneat absque spe conjugii, alius « nubat cui vult in Domino. » Ad hoc autem cognoscendum, utrùm sit impedimentum

temps déterminé pour en faire l'expérience, et elle l'a fixé à trois ans. Si après ces trois années, pendant lesquelles les deux époux ont tenté de bonne foi de consommer leur mariage, on constate que la consommation n'a pas eu lieu, le mariage est dissous (1). Il arrive cependant quelquefois que l'Eglise est dans l'erreur sur ce point; car, dans certains cas, l'espace de trois ans ne suffit pas pour que l'épreuve soit complète. Quand donc l'Eglise reconnoît qu'elle a été trompée, parce que l'époux qui avoit l'empêchement a consommé l'acte charnel avec une autre personne ou bien avec la même, elle prononce la validité du mariage précédent et annule le second, bien qu'il ait été contracté avec son autorisation.

Je réponds aux arguments : 1° La puissance pour l'acte charnel est de l'essence du mariage, bien que l'acte lui-même ne soit pas essentiel; car, en contractant, les époux se donnent mutuellement pouvoir sur leur corps dans ce but.

2° L'excès de chaleur naturelle peut à peine constituer un empêchement. Si cependant il se trouvoit qu'il rendît l'acte impossible pendant trois ans, on jugeroit qu'il est perpétuel. Cependant, comme le défaut contraire est plus fréquent et plus opposé à la nature; car il ne supprime pas seulement une condition nécessaire pour que l'acte générateur ait son effet, mais il empêche encore cet acte, on parle plutôt du défaut que de l'excès quand il s'agit de l'empêchement d'impuissance, parce que tout défaut naturel revient à celui-là.

(1) Cette jurisprudence est encore en pleine vigueur, et elle est suivie par tous les tribunaux ecclésiastiques. Seulement, il est extrêmement difficile de l'appliquer dans les contrées où la loi s'est emparée du mariage, et a méconnu son caractère sacré, en le sécularisant. Il est facile, pourtant, de comprendre que le droit canonique a pour lui la raison, et aussi la nature, lors même que l'on voudroit faire abstraction de la transformation de l'union conjugale opérée par Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Il faut se garder de confondre l'impuissance avec la stérilité. Le premier défaut est essentiellement opposé à la fin principale du mariage, et aussi à sa fin secondaire. Le second laisse subsister la fin secondaire, et d'ailleurs il n'est jamais certain que la fin principale ne puisse absolument pas être obtenue, soit par l'action de la nature, soit par les moyens médicaux,

---

perpetuum vel non perpetuum, Ecclesia tempus determinatum adhibuit, in quo hujus rei potest esse experimentum, scilicet triennium. Quòd si post triennium, in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam carnali copulæ implendæ, inveniatur matrimonium non esse consummatum, judicio Ecclesiæ dissolvitur. Et tamen in hoc quandoque Ecclesia errat, quia per triennium quandoque non sufficienter experiri potest perpetuitas impotentiæ. Unde Ecclesia, si se deceptam inveniat, per hoc quòd ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum alia vel cum eadem perfecisse, reintegrat matrimonium præcedens, et dirimit secundum, quamvis de ejus licentia sit factum.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis actus carnalis copulæ non sit de essentia matrimonii, tamen potentia ad actum est de ejus essentia, quia per matrimonium datur utrique conjugum potestas in corpus alterius respectu carnalis copulæ.

Ad secundum dicendum, quòd caliditas superflua vix potest esse impedimentum perpetuum. Si tamen inveniretur quòd per triennium impediret carnalem copulam, judicaretur perpetuum. Tamen, quia frigiditas magis et frequentiùs impedit (tollit enim non solùm commixtionem seminum, sed etiam vigorem membrorum, quo fit conjunctio corporum), ideo frigiditas magis hic ponitur impedimentum quàm caliditas, cùm omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducatur.

3° Quoique, quelquefois, le tempérament des vieillards ne leur permette pas d'engendrer, ils sont cependant capables de l'acte, et c'est pour cela que l'union conjugale leur est accordée comme remède à la concupiscence, bien qu'ils n'aient pas l'aptitude que réclame le mariage comme fonction naturelle.

4° C'est un principe général, qui s'applique à toute espèce de contrat, que celui qui est dans l'impuissance de fournir une chose n'est pas réputé capable de s'obliger par contrat à la donner. Or, on est dans cette impuissance sous deux rapports. Elle consiste d'abord en ce que le droit ne permet pas de payer la dette; et cette impuissance rend le contrat absolument nul, soit que l'autre partie la connoisse, soit qu'elle l'ignore. L'autre sorte d'impuissance existe quand, de fait, on ne peut pas donner la chose promise. Dans ce cas, lorsque l'autre partie connoît l'empêchement, et contracte néanmoins, elle fait voir qu'elle a en vue une autre fin, et, par conséquent, le contrat est valide; mais si elle ignore cette circonstance, le contrat est nul. Pour cela donc, le défaut de chaleur naturelle, quand il en résulte une impuissance telle que, de fait, le mari est incapable de rendre le devoir, et aussi la condition servile, qui réduit l'homme à ne pouvoir, de fait, s'acquitter librement de cette obligation, empêchent le mariage, quand une des parties ignore que l'autre ne peut rendre le devoir. Quant à l'empêchement qui s'oppose de droit à l'acte charnel, comme est la consanguinité, qu'il soit connu ou ignoré, il annule le mariage. Ceci explique pourquoi le Maître dit, IV *Sent.*, dist. 34, § 1, que ces deux empêchements, l'impuissance et la servitude, ne rendent pas absolument incapables de contracter les personnes qui en sont affectées.

5° L'empêchement naturel qui, chez un homme, existe relativement à une femme et non par rapport à une autre, ne sauroit être perpétuel;

soit enfin par une grâce particulière de Dieu, comme il est arrivé assez fréquemment. On ne peut donc pas considérer la stérilité comme un empêchement.

Ad tertium dicendum, quòd senes, quamvis quandoque non habeant caliditatem sufficientem ad generandum, tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam. Et ideo conceditur eis matrimonium secundùm quòd est in remedium, quamvis non competat eis secundùm quòd est in officium naturæ.

Ad quartum dicendum, quòd in quolibet contractu hoc universaliter tenetur, quòd ille qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo se obligat ad ejus solutionem. Est autem impotens dupliciter: uno modo, quia non potest solvere de jure; et sic talis impotentia omnibus modis facit contractum esse nullum, sive sciat ille cum quo facit talem contractum hanc impotentiam, sive non. Alio modo, quia non sit solvendo de facto, et tunc, si sciat ille cum quo contrahit hanc impotentiam, et nihilominus contrahit, ostenditur quòd alium finem ex contractu quærit, et ideo contractus stat; si autem nescit, tunc contractus nullus est. Et ideo frigiditas quæ causat talem impotentiam, ut homo non possit de facto solvere debitum, sicut et conditio servitutis, per quam non potest homo de facto liberè reddere, impediunt matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc quòd alius non potest reddere debitum. Impedimentum autem per quod aliquis non potest de jure reddere debitum, ut consanguinitas, annullat contractum matrimonium, sive sciat alter conjugum, sive non. Et propter hoc Magister ponit quòd hæc duo (*frigiditas* et *servitus*), faciunt personas non omnino illegitimas.

Ad quintum dicendum, quòd non potest esse perpetuum impedimentum naturale viro respectu unius personæ, et non respectu alterius. Sed si

mais s'il ne peut consommer le mariage avec une vierge, et que cela lui soit possible avec une femme déflorée, on peut recourir aux opérations chirurgicales pour faire disparoître l'obstacle; et il n'y a rien en cela de contraire à la nature, puisqu'on ne recherche pas la délectation, mais la guérison. Pour la répugnance dont la femme est l'objet, ce n'est pas une cause naturelle, mais une cause accidentelle extrinsèque, et, dès-lors, il la faut juger comme le maléfice, dont nous allons parler.

6° Le mâle est actif et la femelle passive dans la génération. La chaleur naturelle doit donc être plus intense dans celui-là que dans celle-ci. Il suit de là qu'un défaut de chaleur naturelle assez grand pour rendre l'homme impuissant, ne produiroit pas le même effet chez la femme. Mais il peut se rencontrer chez la femme un empêchement naturel provenant d'une autre cause, d'un vice de conformation, par exemple, et il faut appliquer à ce vice le jugement que l'on porte sur le défaut d'où vient l'impuissance de l'homme.

ARTICLE II.

Le maléfice peut-il être un empêchement de mariage?

Il paroît que le maléfice ne peut empêcher le mariage. 1° Les maléfices résultent des opérations des démons. Or, les démons n'ont pas plus la puissance d'empêcher l'acte du mariage que les autres actes physiques, auxquels ils ne peuvent s'opposer; car ils détruiroient entièrement le monde, s'ils parvenoient à empêcher de manger, de marcher, et de faire les autres choses nécessaires à la vie. Le maléfice ne peut donc pas empêcher le mariage.

2° Les œuvres de Dieu ont plus de force que les œuvres du diable. Or, le maléfice est une œuvre diabolique. Il ne peut donc pas empêcher le mariage, qui est une œuvre divine.

---

non possit implere carnalem actum cum virgine, et tamen possit cum corrupta, tunc medicinaliter aliquo instrumento possunt claustra pudoris frangi, et ei conjungi; nec esset hoc contra naturam, quia non fieret ad delectationem, sed ad medicamentum. Abominatio autem mulieris non est causa naturalis, sed causa accidentalis extrinseca. Et ideo de ea est judicium idem quod de maleficio, de quo post dicetur (art. 2).

Ad sextum dicendum, quòd mas est agens in generatione, sed femina est patiens; et ideo major caliditas requiritur in mare quàm in femina, ad opus generationis. Unde frigiditas quæ facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere potest esse impedimentum naturale ex alia causa, scilicet arctatione; et tunc idem est judicium de arctatione mulieris et de frigiditate viri.

ARTICULUS II.

Utrùm maleficium possit matrimonium impedire.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd maleficium non possit matrimonium impedire. Hujusmodi enim maleficia fiunt operatione dæmonum. Sed dæmones non habent potestatem impediendi matrimonii actum magis quàm corporales alios actus, quos impedire non possunt; quia sic totum mundum perimerent, si comestionem, et gressum, et alia hujusmodi impedirent. Ergo per maleficia non potest impediri matrimonium.

2. Præterea, opus Dei est fortius quàm opus diaboli. Sed maleficium est opus diaboli. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est opus Dei.

3° Aucun empêchement, s'il n'est pas perpétuel, n'annule le mariage contracté. Or, le maléfice ne peut être un empêchement perpétuel; car, comme le diable n'a de puissance que sur les pécheurs, le maléfice sera détruit aussitôt qu'ils seront délivrés du péché, ou bien on pourra le faire disparoître même par un autre maléfice, ou par les exorcismes de l'Eglise, qui sont destinés à réprimer la puissance des démons. Le maléfice ne peut donc pas empêcher le mariage.

4° L'acte charnel ne peut être empêché qu'autant que la puissance génératrice est enchaînée, puisqu'elle en est le principe. Or, la puissance génératrice d'un seul homme existe également à l'égard de toutes les femmes. Le maléfice ne peut donc être un empêchement relativement à une femme, s'il ne l'est pour toutes les autres.

Mais, au contraire, il est dit dans le droit (1) : « Si l'acte est empêché par des sorts et des maléfices; » et plus loin : « Si l'on ne réussit pas à les guérir, ils pourront être séparés. »

La puissance des démons est supérieure à celle de l'homme; car l'Ecriture dit, *Job*, XLI, 24 : « Il n'y a pas sur la terre de puissance que l'on puisse comparer à lui, qui a été fait pour ne craindre personne. » Or, l'opération d'un homme suffit pour rendre quelqu'un impuissant à consommer l'acte charnel, soit par voie d'autorité, soit en le mutilant, et cela empêche le mariage. A bien plus forte raison donc l'influence du démon en peut faire autant.

(Conclusion. — Les époux rendus impuissants par un maléfice peuvent

(1) Le texte qui n'est qu'indiqué ici est tiré de Hincmar de Reims. Le voici tel qu'il se trouve dans le droit, *Causa* XXXIII, qu. 1, c. 4 : « Si l'acte conjugal est empêché par des sorts et des maléfices, Dieu le permettant par un jugement caché qui n'est jamais injuste, et le diable préparant cet effet, on doit exhorter ceux à qui cela arrive à faire à Dieu et au prêtre, avec un cœur contrit et un esprit humilié, une sincère confession de leurs péchés, à satisfaire au Seigneur en versant des larmes, en faisant des aumônes plus abondantes, des prières et des jeûnes, et les ministres de l'Eglise essaieront, en employant les exorcismes et les autres moyens que fournit la médecine ecclésiastique, de les guérir, autant que voudra l'accorder le Seigneur, qui guérit par les prières d'Abraham Abimélech et toute sa maison, *Genes.* XX. Si l'on ne réussit pas à les guérir, ils pourront être séparés. »

---

3. Præterea, nullum impedimentum dirimit contractum matrimonium, nisi sit perpetuum. Sed maleficium non potest esse impedimentum perpetuum, quia, cùm diabolus non habeat potestatem nisi super peccatores, expulso peccato, tolletur maleficium, vel etiam per aliud maleficium, vel per exorcismos Ecclesiæ, qui sunt ordinati ad reprimendam vim dæmonum. Ergo maleficium non potest impedire matrimonium.

4. Præterea, carnalis copula non potest impediri, nisi impediatur potentia generandi, quæ est principium ejus. Sed unius viri generativa potentia se habet ad omnes mulieres æqualiter. Ergo maleficium non potest esse impedimentum respectu unius mulieris, nisi sit respectu omnium.

Sed contra est, quod dicitur in *Decretis*, XXXIII, qu. 1 : « Si per sortiarias atque maleficas, » et infrà : « Si sanari non potuerint, separari valebunt. »

Præterea, potestas dæmonum est major quàm potestas hominis, *Job*, XLI : « Non est potestas super terram, » etc. Sed opere humano potest aliquis fieri impotens ad carnalem copulam per aliquam potestatem vel castraturam; et ex hoc matrimonium impeditur. Ergo multò fortiùs virtute dæmonis hoc potest fieri.

(Conclusio. — Impotentes ex maleficio per-

rechercher une autre union après un délai de trois ans, si l'empêchement est perpétuel. Dans le cas contraire, ils n'ont pas cette liberté.)

Quelques-uns ont prétendu qu'il n'y a pas de maléfice dans le monde, et qu'il n'en existe que dans la croyance des hommes, qui attribuent à des maléfices des effets naturels dont ils ignorent les causes. En parlant ainsi, ils contredisent les témoignages des saints, qui affirment que les démons ont pouvoir sur les corps et l'imagination des hommes, quand Dieu le leur permet; d'où il suit que les magiciens peuvent faire par eux certains prodiges. La source de l'opinion que nous venons d'exposer est un défaut de foi ou l'incrédulité; car ceux qui la professent croient que les démons n'existent que dans l'esprit du vulgaire, en sorte que c'est l'imagination de l'homme qui lui fait imputer à ces êtres chimériques les terreurs qu'il se cause à lui-même; et comme l'imagination, lorsqu'elle est vivement impressionnée, fait apparoître aux sens des figures telles que l'homme se les représente par la pensée, alors, disent-ils, il croit voir les démons. Cette explication est incompatible avec la vraie foi, qui nous fait croire que des anges sont tombés du ciel et sont devenus les démons, et que la subtilité de leur nature les rend capables de faire beaucoup de choses qui nous sont impossibles. On appelle magiciens ceux qui les amènent à produire ces effets. Pour cette raison donc, d'autres auteurs ont enseigné que les maléfices peuvent empêcher l'acte charnel, mais qu'aucun empêchement de ce genre n'est perpétuel, et qu'il n'en est point, par conséquent, qui annule le mariage déjà contracté. Ils ajoutent que les anciennes dispositions du droit, qui le supposoient, sont abrogées. Mais ce sentiment a contre lui l'expérience et le droit nouveau, qui est d'accord sur ce point avec l'ancien. Il faut donc distinguer; car ou l'impuissance qui résulte d'un maléfice est perpétuelle, et par là même elle est un empêchement dirimant du mariage; ou bien elle n'est que temporaire, et alors elle ne l'annule pas. Pour le constater, l'Eglise ac-

---

petuo, et post triennium, alteram quærere copulam possunt; aliàs minimè.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd maleficium nihil erat in mundo, nisi in æstimatione hominum, qui effectus naturales, quorum causæ sunt occultæ, maleficiis imputabant. Sed hoc est contra auctoritates sanctorum, qui dicunt quòd dæmones habent potestatem supra corpora et supra imaginationem hominum, quando à Deo permittuntur. Unde per eos malefici aliqua signa facere possunt. Procedit autem hæc opinio ex radice infidelitatis sive incredulitatis, quia non credunt esse dæmones nisi in æstimatione vulgi tantùm, ut terrores quos homo sibi ipse facit, ex sua æstimatione imputet dæmoni; et quia etiam ex imaginatione vehementi aliquæ figuræ apparent in sensu tales quales homo cogitat, et tunc creduntur dæmones videri. Sed hæc vera fides repudiat, per quam angelos de cœlo cecidisse et dæmones esse credimus, et ex subtilitate suæ naturæ multa posse quæ nos non possumus. Et illi qui eos ad talia facienda inducunt, malefici vocantur. Et ideo alii dixerunt quòd per maleficia præstari potest impedimentum carnali copulæ; sed nullum tale est perpetuum, unde non dirimit matrimonium contractum, et dicunt jura quæ hoc dicebant, esse revocata. Sed hoc est contra experimentum, et contra nova jura, quæ cum antiquis concordant. Et ideo distinguendum est, quia impotentia coeundi ex maleficio aut est perpetua, et tunc matrimonium dirimit; aut non est perpetua, et tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum, eodem modo Ecclesia

corde l'espace de trois ans, comme elle le fait pour l'impuissance provenant d'un défaut naturel. Il y a cependant cette différence entre le maléfice et l'impuissance naturelle, que l'homme naturellement impuissant l'est aussi bien pour une femme que pour une autre, et dès-lors, quand son mariage est annulé, il n'est pas autorisé à contracter une nouvelle union; au lieu que le maléfice peut rendre un homme impuissant relativement à telle personne, et non par rapport à telle autre, et voilà pourquoi, lorsque la nullité du mariage est prononcée par un jugement de l'Eglise, la liberté est accordée aux deux parties de rechercher une autre union.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu permet au diable d'exercer son pouvoir, au moyen du maléfice, sur l'acte de la puissance génératrice, plutôt que sur les autres actes de l'homme, parce que la corruption du péché originel, qui a fait de l'homme l'esclave du démon, nous est transmise par cet acte. De même, la vertu des maléfices se révèle dans les serpents plus que dans les autres animaux, comme on en trouve la preuve dans la Genèse, parce que diable s'est servi du serpent pour tenter la femme.

2° Le diable peut empêcher une œuvre divine quand Dieu le lui permet, et cela ne prouve nullement que le diable soit plus fort que Dieu, et puisse détruire ses œuvres par la violence.

3° Un maléfice est perpétuel, quand on ne peut en être délivré par le secours des hommes, bien que Dieu puisse y remédier, en arrêtant le démon, et que le démon lui-même puisse le faire cesser, en renonçant à exercer sa puissance; car les magiciens eux-mêmes reconnoissent qu'il n'est pas toujours possible de détruire par un autre maléfice l'effet d'un maléfice. Lors même que l'on pourroit le faire disparoître par un maléfice, on devroit néanmoins le considérer comme perpétuel, parce qu'il n'est permis à personne d'invoquer en aucune manière l'aide du démon

---

tempus triennii præfixit, sicut et de frigiditate dictum est. Tamen hæc differentia est inter maleficium et frigiditatem, quia qui ex frigiditate est impotens, sicut est impotens ad unam, ita ad aliam; et ideo, quando matrimonium dirimitur, non datur licentia ei ut conjungatur alteri; sed ex maleficio homo potest esse impotens ad unam, et non ad aliam; et ideo, quando judicio Ecclesiæ matrimonium dirimitur, utrique datur licentia ut alteram copulam quærat.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quia corruptio peccati prima, per quam homo factus est servus diaboli, in nos per actum generativæ potentiæ devenit, ideo maleficii potestas permittitur diabolo à Deo in hoc actu magis quàm in aliis; sicut in serpentibus magis ostenditur virtus maleficiorum, quàm in aliis animalibus, ut dicitur in *Genesi*, quia per serpentem diabolus mulierem tentavit.

Ad secundum dicendum, quòd opus Dei potest opere diaboli impediri divinâ permissione; non quòd diabolus sit Deo fortior, ut per violentiam opera ejus destruat.

Ad tertium dicendum, quòd maleficium quoddam est ita perpetuum, quòd non potest homo habere remedium humano opere, quamvis Deus posset remedium præstare, dæmonem cogendo, vel etiam dæmon, desistendo; non enim semper oportet ut id quod per maleficium factum est, possit per aliud maleficium destrui, ut ipsi malefici confitentur. Et etiam, si posset per maleficium remedium adhiberi, nihilominus perpetuum reputaretur, quia nullo modo debet aliquis dæmonis auxilium per maleficium invocare. Similiter non oportet quòd, si per pecca-

par un tel moyen. De même, quand le péché d'une personne l'a assujettie à la puissance du diable, cette puissance n'est pas nécessairement supprimée aussitôt que le péché est effacé, parce que la peine demeure quelquefois après que la faute a disparu. Ajoutons que les exorcismes de l'Eglise n'ont pas toujours la vertu de réprimer la puissance du démon en faisant cesser toutes sortes de vexations corporelles; car la justice divine exige quelquefois qu'ils restent sans effet, bien qu'ils soient toujours efficaces pour éloigner les infestations diaboliques contre lesquelles principalement ils ont été institués.

4° Un maléfice peut produire, dans certains cas, l'impuissance relativement à toutes les femmes, et dans d'autres cas, par rapport à une seule, puisque le diable est une cause qui agit volontairement, et non par une nécessité naturelle. L'empêchement du maléfice peut provenir aussi d'une impression exercée par le démon sur l'imagination de l'homme, et qui empêche la concupiscence de l'incliner vers telle femme, et non vers une autre.

ARTICLE III.

La furie est-elle un empêchement de mariage?

Il paroît que la furie n'empêche pas le mariage. 1° Le mariage spirituel, que l'on contracte dans le baptême, est plus noble que le mariage charnel. Or, les fous furieux peuvent recevoir le baptême. Ils peuvent donc aussi contracter mariage.

2° L'impuissance naturelle est un empêchement de mariage parce qu'elle s'oppose à l'acte charnel. Or, la furie n'empêche point cet acte. Elle n'empêche donc pas non plus le mariage.

3° Les empêchements perpétuels sont les seuls qui annulent le mariage. Or, il est impossible de savoir certainement si la furie est un empêchement perpétuel. Elle n'annule donc pas le mariage.

---

tum aliquod diabolo data est potestas in aliquem, quòd, cessante peccato, cesset potestas, quia pœna interdum remanet, culpâ transeunte. Similiter etiam exorcismi Ecclesiæ non valent ad reprimendum dæmones semper quantùm ad omnes molestias corporales, judicio divino hoc exigente. Semper tamen valent contra illas infestationes dæmonum contra quas principaliter instituti sunt.

Ad quartum dicendum, quòd maleficium quandoque potest præstare impedimentum ad omnes, quandoque ad unam tantùm, quia diabolus voluntaria causa est, non ex necessitate naturæ agens. Et præterea impedimentum maleficii potest esse ex impressione dæmonis in imaginatione hominis, ex qua tollitur viro concupiscentia movens ad talem mulierem, et non ad aliam.

ARTICULUS III.

Utrùm furia impediat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd furia non impediat matrimonium. Matrimonium enim spirituale quod in baptismo contrahitur, dignius est quàm carnale. Sed furiosi possunt baptizari. Ergo et matrimonium contrahere.

2. Præterea, frigiditas impedit matrimonium in quantum impedit carnalem copulam, quæ non impeditur per furiam. Ergo nec matrimonium.

3. Præterea, matrimonium non dirimitur nisi per aliquod impedimentum perpetuum. Sed de furia non potest sciri utrùm sit impedimentum perpetuum. Ergo non dirimit matrimonium.

4° Les empêchements de mariage sont suffisamment énoncés dans les vers cités plus haut (1). Or, il n'y est pas fait mention de la furie. Elle n'est donc pas un empêchement de mariage.

Mais, au contraire, la furie ôte plus que l'erreur l'usage de la raison. Or, l'erreur est un empêchement de mariage. La furie en est donc un également.

Les fous furieux ne sont capables de faire aucun contrat. Or, le mariage est un contrat. Donc, etc.

(Conclusion. — Puisque le consentement requis pour le mariage ne peut exister sans l'usage de la raison, la furie annule le mariage lorqu'elle le précède et que la personne qui en est atteinte n'a pas d'intervalles lucides; si elle survient après le mariage, elle ne l'annule pas.)

La furie précède le mariage ou ne vient qu'après. Quand elle lui est postérieure, elle ne l'annule pas. Lorsqu'elle existe avant, la personne qui en est atteinte a ou n'a pas des intervalles lucides. Dans le premier cas, bien qu'il ne soit pas sûr pour elle de contracter dans un de ces intervalles, parce qu'elle ne sauroit pas toujours élever ses enfants, cependant, si elle le fait, le mariage est valide. Si elle n'a pas d'intervalles lucides, ou bien qu'elle contracte lorsqu'ils ne durent plus, comme il ne peut exister de vrai consentement sans l'usage de la raison, le mariage est sans valeur.

Je réponds aux arguments : 1° L'usage de la raison n'est pas exigé pour le baptême comme étant sa cause, ainsi il l'est pour le mariage. Il n'y a donc pas parité. Nous avons parlé plus haut du baptême des fous furieux (2).

(1) Nous avons déjà observé que les vers auxquels l'auteur renvoie ici et qu'on a vus plus haut, quest. L, art. unic., ne renferment pas tous les empêchements dirimants. Les canonistes les ont retouchés plus ou moins heureusement, afin d'y faire entrer les anciens empêchements omis et les nouveaux créés par la loi ecclésiastique. Nous avons donné en note la nouvelle version.

(2) Saint Thomas a traité ce point dans le Commentaire sur les Sentences, IV. *Sent.*, dist. 4, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 2, et dans la troisième partie de la *Somme*, qu. LXVIII, art. 12.

---

4. Præterea, in versibus suprà dictis sufficienter continentur impedimenta impedientia matrimonium. Sed ibi non fit mentio de furia. Ergo, etc.

Sed contra, plus tollit rationis usum furia quàm error. Sed error impedit matrimonium. Ergo et furia.

Præterea, furiosi non sunt idonei ad aliquem contractum faciendum. Sed matrimonium est contractus quidam. Ergo, etc.

(Conclusio. — Cùm consensus ad matrimonium requisitus ubi deest rationis usus esse non possit, furia præcedens (si furiosus lucida intervalla non habeat), matrimonium dirimit; sequens verò furia illud nullatenus dirimit.)

Respondeo dicendum, quòd furia aut præcedit matrimonium, aut sequitur. Si sequitur, nullo modo dirimit ipsum; si autem præcedit, tunc aut furiosus habet lucida intervalla, aut non habet : si habet, tunc, quamvis dum est in illo intervallo, non sit tutum quòd matrimonium contrahat, quia nesciret prolem educare, tamen, si contrahit, est matrimonium; si autem non habet, vel si quando non habet, contrahit, tunc, quia non potest esse consensus ubi deest rationis usus, non erit verum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quòd usus rationis non exigitur ad baptismum quasi causa ipsius, sicut exigitur ad matrimonium. Et ideo non est similis ratio. Tamen de baptismo furiosorum dictum est suprà.

2° La furie empêche le mariage parce qu'elle en affecte la cause efficiente, qui est le consentement, bien qu'elle n'en intéresse pas l'acte, comme le fait l'impuissance naturelle. Cependant, le Maître, IV. *Sent.*, dist. 35, traite ensemble de ces deux empêchements, parce qu'ils constituent l'un et l'autre un défaut naturel.

3° Tout empêchement temporaire qui s'oppose à ce que la cause efficiente du mariage, qui est le consentement, soit posée, rend absolument nul le mariage. Quant aux empêchements qui ne s'opposent qu'à l'acte, il faut qu'ils soient perpétuels, pour invalider le mariage.

4° Cet empêchement se rattache à l'erreur, parce que dans les deux cas le défaut de consentement provient de l'état de la raison.

ARTICLE IV.

L'inceste commis avec la sœur de l'épouse annule-t-il le mariage?

Il paroît que l'inceste commis par l'homme avec la sœur de son épouse n'annule pas le mariage. 1° L'épouse ne doit pas être punie à cause du péché de son mari. Or, il en seroit ainsi, dans le cas où ce péché annuleroit le mariage. Il ne l'annule donc pas.

2° L'homme qui entretient un commerce charnel avec sa propre parente, commet un plus grand péché que s'il avoit les mêmes relations avec la parente de son épouse. Or, le premier péché n'empêche pas le mariage. Le second n'est donc pas non plus un empêchement.

3° Si l'annulation du mariage est infligée en punition de ce péché, il semble que, dans le cas où l'incestueux contracte avec une autre femme après la mort de son épouse, cette nouvelle union doit être rompue; ce qui est faux.

4° Cet empêchement ne figure pas parmi ceux qui ont été énumérés

---

Ad secundum dicendum, quòd furia impedit matrimonium ratione suæ causæ, quæ est consensus, quamvis non ratione actûs, ut frigiditas. Sed tamen simul cum frigiditate Magister de ea determinat (IV. *Sent.*, dist. 24), quia utrumque est quidam naturæ defectus.

Ad tertium dicendum, quòd momentaneum impedimentum quod causam matrimonii, scilicet consensum, impedit, matrimonium totaliter tollit. Sed impedimentum quod impedit actum, oportet esse perpetuum, ad hoc quòd matrimonium tollat.

Ad quartum dicendum, quòd hoc impedimentum reducitur ad errorem, quia utrobique defectus consensûs ex parte rationis est.

ARTICULUS IV.

Utrùm incestus quo cognoscit quis sororem uxoris suæ, matrimonium dirimat.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suæ matrimonium non dirimat. Quia mulier non debet puniri pro peccato viri. Sed puniretur, si matrimonium solveretur. Ergo, etc.

2. Præterea, plus peccat qui propriam consanguineam cognoscit, quàm qui cognoscit consanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec secundum.

3. Præterea, si in pœnam peccati hoc infligitur, videtur etiam, si mortuâ uxore, cum alia contrahat incestuosus, quòd separari debeant; quod non est verum.

4. Præterea, hoc etiam impedimentum non

plus haut, quest. L, art. uniq. Il n'annule donc pas le mariage contracté de fait.

Mais, au contraire, l'homme qui a un commerce charnel avec la sœur de son épouse, contracte par-là même l'affinité avec celle-ci. Or, l'affinité annule le mariage contracté de fait. L'inceste, tel que nous le considérons ici, l'annule donc.

On est puni par où l'on pèche. Or, l'homme qui commet cet inceste pèche contre le mariage. Sa punition doit donc consister dans la privation du mariage.

(CONCLUSION. — Dès-lors que l'inceste commis avec une parente de l'épouse fait contracter au mari de celle-ci l'affinité avec elle, il constitue, même après les fiançailles, un empêchement dirimant du mariage, lorsqu'il précède le contrat. Quand le crime est commis après que le mariage est contracté, il ne le dissout pas, mais le coupable est seulement privé du droit de demander le devoir conjugal.)

Lorsqu'un homme a eu un commerce charnel avec la sœur ou une autre parente de son épouse avant le contrat de mariage, lors même que le crime a été commis après des fiançailles, il faut rompre l'union contractée ensuite, parce que les rapports illicites qui ont précédé ont fait naître entre les parties l'empêchement d'affinité. Si l'inceste a suivi la conclusion et la consommation du mariage, on ne doit pas rompre complètement l'union précédente, le mari perd alors le droit de demander le devoir conjugal, et il ne peut l'exiger sans pécher; il est néanmoins obligé de le rendre, si l'épouse le veut, parce qu'il n'est pas juste qu'elle soit punie à cause du péché de son conjoint. Après la mort de l'épouse, le mari doit rester privé pour toujours de l'espérance d'un nouveau mariage, à moins qu'il ne soit dispensé en considération de sa fragilité, quand il est à craindre qu'il ne s'engage dans un commerce illicite. Si pourtant

---

connumeratur inter alia suprà enumerata. Ergo non dirimit contractum matrimonium.

Sed contra est, quòd per hoc quòd cognoscit sororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem. Sed affinitas dirimit matrimonium contractum. Ergo et incestus prædictus.

Præterea, « in quo quis peccat, in hoc punitur (1). » Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri ut matrimonio privetur.

(CONCLUSIO. — Cùm incestu quo quis cognoverit uxoris consanguineam, quædam contrahatur affinitas, ante contractum matrimonium, etiam post sponsalia, ex tali incestu impeditur matrimonium, post contractum verò minimè, sed tantùm sic peccans jure privatur petendi debitum.)

Respondeo dicendum, quòd si aliquis cognoscit sororem, aut aliam consanguineam uxoris suæ ante matrimonium contractum, etiam post sponsalia, debet matrimonium separari, ratione affinitatis contractæ. Si autem post matrimonium contractum et consummatum, non debet totaliter separari matrimonium, sed vir amittit jus petendi debitum, nec potest sine peccato petere; sed tamen debet reddere petenti, quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed post mortem uxoris debet omninò manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur, propter fragilitatem suam, cùm timetur de illicito coitu. S

(1) Alludendo ad illud *Sap.*, XI, 17, paulò aliis verbis dictum : *Per quæ quis peccat, per hæc et torquetur.*

il contracte sans dispense, il pèche, à la vérité, en agissant contrairement à la loi de l'Eglise, mais ce n'est pas une raison suffisante pour dissoudre le mariage.

Ce que nous venons de dire résout les objections. En effet, ce n'est pas tant à cause de la faute, qu'à raison de l'affinité qu'elle produit, que l'inceste est mis au nombre des empêchements de mariage. C'est encore pour cela qu'il ne figure pas avec les autres empêchements dans l'énumération qu'on en fait, mais il se trouve compris dans l'empêchement d'affinité.

ARTICLE V.

Le défaut d'âge est-il un empêchement de mariage?

Il paroît que le défaut d'âge n'empêche pas le mariage. 1° D'après les lois, les enfants ont un tuteur jusqu'à leur vingt-cinquième année. Il semble donc que, jusqu'à ce temps, la raison n'est pas encore assez forte pour donner le consentement exigé, et, par conséquent, que l'on doit fixer à cet âge la conclusion du mariage. Or, on peut contracter avant. Le défaut de l'âge déterminé n'est donc pas un empêchement de mariage.

2° Le lien du mariage est perpétuel, aussi bien que celui de la profession religieuse. Or, d'après les nouvelles constitutions, les religieux ne peuvent faire profession avant leur quatorzième année. On ne pourroit donc pas non plus contracter mariage auparavant, si le défaut d'âge étoit un empêchement.

3° Le consentement au mariage, qui est exigé de la part du mari, l'est aussi de la part de l'épouse. Or, la femme peut contracter avant sa quatorzième année. L'homme le peut donc également.

4° L'impuissance n'est un empêchement de mariage qu'autant qu'elle

---

tamen præter dispensationem contrahat, peccat, contra statutum Ecclesiæ faciens; non tamen propter hoc matrimonium est separandum.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quia incestus ponitur matrimonii impedimentum, non tam ratione culpæ, quàm ratione affinitatis quam causat. Et ideo etiam non connumeratur aliis impedimentis, sed in impedimento affinitatis includitur.

ARTICULUS V.

Utrùm defectus ætatis impediat matrimonium.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd defectus ætatis non impediat matrimonium. Secundùm enim leges, pueri accipiunt tutorem usque ad vigesimum quintum annum. Ergo videtur quòd usque ad tempus illud non sit confortata ratio ad consensum; et ita videtur quòd illud debeat esse tempus statutum ad matrimonia ineunda. Sed ante tempus illud matrimonium potest contrahi. Ergo defectus statutæ ætatis non impedit matrimonium.

2. Præterea, sicut vinculum religionis est perpetuum, ita et vinculum matrimonii. Sed ante decimum quartum annum non possunt facere professionem, secundùm novam constitutionem. Ergo nec matrimonium contrahere, si defectus ætatis matrimonium impediret.

3. Præterea, sicut consensus ad matrimonium requiritur ex parte viri, ita ex parte uxoris. Sed mulier ante decimum quartum annum potest contrahere matrimonium. Ergo et vir.

4. Præterea, impotentia coeundi, nisi sit perpetua et ignorata, non impedit matrimonium.

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 36, quæst. unica, art. 5.

est perpétuelle et ignorée de l'autre partie. Or, le défaut d'âge n'est ni perpétuel ni ignoré. Il n'empêche donc pas le mariage.

5° Ce défaut n'est renfermé dans aucun des empêchements précédents. Il paroît donc qu'il n'est pas un empêchement de mariage.

Mais, au contraire, le droit porte ceci, Extra, *De desponsat. impub.*, cap. *Ubi* : « Un enfant n'est pas apte au mariage, puisqu'il ne peut pas rendre le devoir. » Or, le plus souvent, cette obligation ne peut pas être remplie avant la quatorzième année, comme l'observe le Philosophe, *De animalib.*, IX. Donc, etc.

Aristote dit, *De animalib.*, VII : « Un terme a été posé à la grandeur et à l'accroissement de tout ce qui est naturel. » Puisque le mariage est une chose naturelle, il paroît donc qu'il doit avoir lieu à un âge déterminé, dont le défaut constitue un empêchement.

(Conclusion. — Comme le consentement exigé pour le mariage doit produire une obligation perpétuelle, il est nul lorsqu'on le contracte avant l'époque de la puberté, à moins que la vigueur du tempérament et de la raison ne supplée au défaut d'âge.)

Puisque le mariage est un contrat, il est soumis, comme les autres, aux dispositions de la loi positive. Le droit a donc statué que le mariage ne sera pas contracté avant l'âge de discrétion, où les deux parties sont capables de réfléchir suffisamment sur cette action et de se rendre réciproquement le devoir, et si l'on ne se conforme pas à cette règle, le mariage est annulé. Cette époque est ordinairement l'âge de quatorze ans pour les garçons, et de douze pour les filles (1). Cependant, comme les prescriptions du droit positif sont basées sur les faits les plus ordinaires, si quelqu'un arrive à la perfection exigée avant le temps fixé, en sorte

(1) L'Eglise a adopté sur ce point la règle établie par le droit romain. Cette règle est conforme à la nature, puisque, le mariage étant par son essence un contrat naturel, il est rationnel de le permettre à quiconque est apte à en atteindre la fin principale, bien qu'il soit expédient de détourner par la persuasion des mariages prématurés, qui offrent ordinairement de

---

Sed defectus ætatis non est perpetuus nec ignoratus. Ergo non impedit matrimonium.

5. Præterea, non continetur in aliquo prædictorum impedimentorum; et ita non videtur esse matrimonii impedimentum.

Sed contra, Decretalis dicit quòd « puer qui non potest reddere debitum, non est aptus matrimonio. » Sed ante decimum quartum annum, ut in pluribus, non potest reddere debitum, ut in IX. *Animalium* dicitur. Ergo, etc.

Præterea, « omnium naturâ constantium positus est terminus magnitudinis et augmenti. » Et ita videtur, cùm matrimonium sit naturale, quòd debeat habere determinatum tempus, per cujus defectum impediatur.

(Conclusio. — Cùm ad matrimonium requiratur consensus in obligationem perpetuam, contractum ante annos pubertatis nullum est, nisi fortè ætatis defectum vigor naturæ et rationis suppleverit.)

Respondeo dicendum, quòd matrimonium, cùm fiat per modum cujusdam contractûs, ordinationi legis positivæ subjacet, sicut et alii contractus. Unde secundùm jura determinatum est quòd ante illud tempus discretionis, quo uterque possit de matrimonio sufficienter deliberare, et debitum sibi invicem reddere, matrimonia non contrahantur; et si non ita facta fuerint, dirimuntur. Hoc autem tempus, ut in pluribus, est in masculis in quarto decimo anno, in femina autem in duodecimo. Quia tamen præcepta juris positivi sequuntur id quod in

que la vigueur du tempérament et de la raison supplée au défaut de l'âge, le mariage conclu dans ces conditions n'est pas dissous. Si donc les personnes qui ont contracté avant l'âge de puberté, ont consommé leur mariage avant l'époque légale, il reste indissoluble à perpétuité, nonobstant cette irrégularité.

Je réponds aux arguments : 1° Il n'est pas nécessaire que la raison ait autant de vigueur pour délibérer sur les choses auxquelles la nature incline que sur les autres. Toute personne peut donc donner son consentement pour le mariage après une délibération suffisante, lors même qu'elle ne peut pas encore disposer de ses biens, par les autres contrats, sans l'intervention d'un tuteur.

2° Il faut faire la même réponse au second argument, parce que le vœu de religion est une des choses auxquelles la nature n'incline pas, et qui offrent une plus grande difficulté que le mariage.

3° Aristote constate, *De hist. animal.*, VII, 1, que la femme arrive plus tôt que l'homme à l'époque de la puberté. Il n'y a donc pas parité entre eux sous ce rapport.

4° L'empêchement qui résulte du défaut d'âge ne vient pas seulement

grands inconvénients. Les auteurs du Code français se sont placés à un autre point de vue. Considérant seulement dans le mariage le contrat civil, qui n'en est que le côté extérieur, ils l'ont reculé jusqu'à dix-huit ans révolus pour l'homme, et à quinze ans pour la femme, art. 144. Toutefois, le législateur n'a pas entendu faire du défaut d'âge un empêchement qui annule le mariage *ipso facto*, mais ce défaut donne simplement lieu, et sous certaines conditions, à une action tendant à faire prononcer la nullité du contrat. C'est ce qui résulte des articles 184 et 185, ainsi conçus : « Tout mariage contracté en contraventiom aux dispositions contenues aux articles 144, 147, 161, 162 et 163, peut-être attaqué, soit par les époux eux-mêmes, soit par tous ceux qui ont intérêt, soit par le ministère public. — Néanmoins le mariage contracté par des époux qui n'avoient point encore l'âge requis, ou dont l'un des deux n'avoit point atteint cet âge, ne peut plus être attaqué : 1° lorsqu'il s'est écoulé six mois depuis que cet époux ou les époux ont atteint l'âge compétent; 2° lorsque la femme qui n'avoit point cet âge, a conçu avant l'échéance de six mois. » Remarquons ici que la loi suppose en même temps que le mariage est valide, même lorsqu'il est contracté avant l'âge fixé, et que cependant on en peut rompre le lien. Elle nie donc implicitement l'indissolubilité que ce contrat tire de sa qualité de sacrement, et que Notre-Seigneur lui a conférée, lorsqu'il a dit, *Marc.*, X, 9 : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Comme l'Eglise n'a pas ratifié cette modification de l'ancien droit, elle ne peut avoir d'effet que pour le for civil. Carion-Nisas, un des rédacteurs du Code, l'a formellement reconnu : « Aujourd'hui, disoit-il,

---

pluribus est, si aliquis ad perfectionem debitam ante tempus prædictum perveniat, ita quòd vigor naturæ et rationis defectum ætatis suppleat, matrimonium non dissolvitur. Et ideo, si contrahentes ante annos pubertatis, ante tempus prædictum carnaliter fuerint copulati, nihilominus matrimonium perpetuò stat indissolubile.

Ad primum ergo dicendum, quòd in illis ad quæ natura inclinat, non exigitur tantus vigor rationis ad deliberandum, sicut in aliis. Et ideo ante potest in matrimonium sufficienter deliberans consentire, quàm possit in contractibus aliis res suas sine tutore pertractare.

Et similiter etiam dicendum est ad secundum, quia votum religionis est de his ad quæ natura non inclinat, quæ majorem difficultatem habent quàm matrimonium.

Ad tertium dicendum, quòd mulier citiùs ad tempus pubertatis pervenit quàm vir, ut dicitur in IX. *De animalibus* (1). Et ideo non est simile de utroque.

Ad quartum dicendum, quòd ex parte ista

(1) Vel VII. *De historia animalium*.

de l'impuissance de consommer le mariage, mais aussi de l'imperfection de la raison, qui n'est pas suffisamment développée pour donner comme il convient un consentement qui doit durer toujours.

5° L'empêchement qui provient du défaut d'âge rentre dans l'empêchement de l'erreur, aussi bien que celui qui a pour cause la démence, parce que l'homme n'a pas encore le plein usage de son libre arbitre.

QUESTION LIX.

De la différence de culte qui empêche le mariage.

Il nous faut rechercher quelle différence de culte constitue un empêment de mariage.

A ce sujet on demande six choses : 1° Un fidèle peut-il se marier avec une infidèle? 2° Le mariage existe-t-il entre infidèles? 3° Le mari qui se convertit à la foi peut-il demeurer avec son épouse infidèle qui refuse de l'imiter? 4° Peut-il quitter son épouse infidèle? 5° Après l'avoir quittée, peut-il en prendre une autre? 6° Le mari peut-il renvoyer son épouse pour d'autres péchés que l'infidélité?

il peut y avoir contrat civil et nul pacte religieux, pacte religieux et nul contrat civil. On peut vivre avec la même femme, épouse selon la loi et concubine selon la conscience, épouse selon la conscience et concubine selon la loi, » *Motifs*, liv. I, tit. 6. Pourquoi n'a-t-on pas mis la loi d'accord avec la conscience?

---

non solùm est impedimentum propter impotentiam coeundi, sed etiam propter defectum rationis, quæ adhuc non sufficit ad consensum illum ritè faciendum, qui perpetuò durare debet.

Ad quintum dicendum, quòd, sicut impedimentum quod est ex furia reducitur ad impedimentum erroris, ita etiam impedimentum quod est ex defectu ætatis, quia homo nondum habet plenum usum liberi arbitrii.

QUÆSTIO LIX.

De disparitate cultûs quæ matrimonium impediat, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de disparitate cultûs quæ matrimonium impediat.

Circa quod quæruntur sex (1): 1° Utrùm fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli. 2° Utrùm inter infideles sit matrimonium. 3° Utrùm conjux conversus ad fidem possit commanere cum uxore infideli nolente converti. 4° Utrùm possit uxorem infidelem relinquere. 5° Utrùm, eâ dimissâ, possit aliam ducere. 6° Utrùm propter alia peccata vir possit dimittere uxorem, sicut propter infidelitatem.

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 39, quæst. unica, art. 1 et seqq.

que la vigueur du te
l'âge, le mariage conc
personnes qui ont co
mariage avant l'épo
stant cette irrégularit.

Je réponds aux ar
autant de vigueur p
cline que sur les aut
ment pour le maria
ne peut pas encore
l'intervention d'un

2° Il faut faire la
de religion est une
offrent une plus g

3° Aristote con
plus tôt que l'hom
entre eux sous c

4° L'empêche

grands inconvénients
Considérant seulem
l'ont reculé jusqu'à
144. Toutefois, le
annule le mariage
tions, à une actio
articles 184 et 1
tions contenues
eux-mêmes, soit
mariage contrac
deux n'avoit p
mois depuis qu
n'avoit point
suppose en m
fixé, et que ce
que ce contra
a dit, *Marc.*
pas ratifié c
Carion-Nisa

---

pluribus c
ante tem
vigor na
pleat, m
contrah
prædict
minu s
Ad
quæ
ratio
ante

(1

... la lumière et les ténèbres? » Or, la plus étroite des alliances ... et l'épouse. L'homme qui est dans la lumière de la foi ne ... pas contracter mariage avec une femme qui est dans les té... infidélité.

... encore, *Malach.*, II, 11 : « Judas souilla le peuple consacré ... ce peuple qu'il aime, et il prit pour épouse la fille d'un ... » Or. il n'en eût pas été ainsi, s'ils eussent pu contracter ... un vrai mariage. La différence de culte empêche donc le ma-

... — Parce que les époux qui sont divisés en ce qui touche ... ne peuvent s'entendre pour former leurs enfants au culte de ... différence de culte, lorsqu'elle précède le mariage, constitue un ... qui s'oppose à ce qu'un fidèle puisse contracter avec une ...

... principal bien du mariage consiste dans les enfants, qui doivent ... formés par l'éducation au culte de Dieu. Or, comme l'éducation est ... commune du père et de la mère, chacun d'eux cherche à former ... sa foi ses enfants au culte de Dieu. Si donc ils n'ont pas la même ..., l'intention de l'un sera contraire à celle de l'autre, et, par consé... quent, le mariage ne peut pas exister entre eux comme il convient. C'est pour cette raison que la différence de culte empêche de contracter le mariage, lorsqu'elle le précède (1).

(1) Le mariage entre fidèles et infidèles est illicite de droit naturel, de droit divin et de droit ecclésiastique. Il est de droit naturel, puisqu'une telle union compromet la fin principale du mariage, qui est la bonne éducation des enfants, et met aussi en péril la foi de la partie chrétienne ; car, ordinairement, l'époux infidèle cherchera à leur inculquer ses erreurs et à les attirer à son culte ; souvent même il emploiera pour cela les moyens violents. Il est illicite de droit divin, puisque Dieu interdit aux Israélites de s'allier aux nations les plus attachées à l'idolâtrie. Il l'est encore de droit ecclésiastique, puisque l'Eglise en a prononcé la nullité, comme nous allons le voir. On ne peut pas dire cependant que ce mariage est nul de droit naturel : car, absolument, les enfants qui en naissent peuvent être élevés dans les croyances et les pratiques de la vraie religion par la partie fidèle, si l'autre ne s'y oppose pas. On s'ar...

... conventio lucis ad tenebras? » Sed maxima conventio est inter virum et uxorem. Ergo ... qui est in luce fidei, non potest contrahere matrimonium cum illa quæ est in tenebris infidelitatis.

Præterea, *Malach.* II ... « Contaminavit Judas ... quam dilexit, et habuit ... (1). » Sed hoc non esset si ... matrimonium contrahi. Ergo disparitas cultus matrimonium impedit.

... conjuges in fide dissentiunt ... educare nequeunt, cultûs disparitas matrimonium præcedens impedit, ne infidelis cum fideli contrahere possit.)

Respondeo dicendum, quòd principalius matrimonii bonum est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem et matrem, uterque secundùm fidem suam intendit ad cultum Dei prolem educare. Et ideo, si sunt diversæ fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium. Et propter hoc disparitas cultûs præcedens matrimonium impedit ne contrahi possit.

... gentilium filias in uxores proprias assumendo, ut Hieronymus

ARTICLE I.

Un fidèle peut-il se marier avec une infidèle ?

Il paroît qu'un fidèle peut contracter mariage avec une infidèle. 1° Joseph épousa une égyptienne, et Esther devint l'épouse d'Assuérus. Or, la différence de culte se trouvoit dans les deux mariages, puisque l'une des parties étoit fidèle et l'autre infidèle. La différence de culte qui précède le mariage ne l'empêche donc pas.

2° La nouvelle loi enseigne la même foi que l'ancienne. Or, sous l'ancienne loi, le mariage pouvoit exister entre un fidèle et une infidèle; car on lit dans le *Deutéronome*, XXI, 10 : « Si, étant sorti pour combattre, vous voyez au nombre des captifs une belle femme, et que vous l'aimiez, vous entrerez vers elle, vous dormirez avec elle, et elle sera votre épouse. » La même chose est donc permise dans la loi nouvelle.

3° Les fiançailles ont pour fin le mariage. Or, un fidèle peut, dans certains cas, contracter des fiançailles avec une infidèle, en y mettant pour condition sa future conversion. Il peut donc aussi contracter mariage avec elle sous la même condition.

4° Tout empêchement de mariage est, sous quelque rapport, contraire au mariage. Or, l'infidélité n'est point contraire au mariage; car il est une fonction naturelle, et la foi est supérieure à l'enseignement de la nature. La différence de foi n'est donc pas un empêchement.

5° Il arrive que deux personnes baptisées ont une foi différente; ce qui a lieu quand un homme tombe dans l'hérésie après son baptême. Or, si cet homme contracte avec une personne qui professe la vraie foi, le mariage n'en est pas moins valide. La différence de foi n'empêche donc pas le mariage.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, II. *Cor.*, VI, 14 : « Quelle alliance peut

---

ARTICULUS I.

Utrùm fidelis possit contrahere cum infideli.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere. Quia Joseph contraxit cum ægyptia, et Esther cum Assuero. In utroque autem matrimonio fuit disparitas cultûs, quia alter erat infidelis et alter fidelis. Ergo disparitas cultûs præcedens matrimonium ipsum non impedit.

2. Præterea, eadem est fides quam docet vetus et nova lex. Sed secundùm veterem legem poterat esse matrimonium inter fidelem et infidelem, ut patet *Deuter.*, XXI : « Si, egressus ad pugnam, videris in numero captivorum mulierem pulchram, et adamaveris eam, intrabis ad eam, dormiesque cum illa, et erit uxor tua. » Ergo et licet in nova lege.

3. Præterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed inter fidelem et infidelem possunt in aliquo casu contrahi sponsalia, cum conditione futuræ conversionis. Ergo sub eadem conditione matrimonium potest contrahi inter eos.

4. Præterea, omne impedimentum matrimonii est aliquo modo contrarium matrimonio. Sed infidelitas non est contraria matrimonio, quia matrimonium est in officium naturæ, cujus dictamen fides excedit. Ergo disparitas fidei non impedit matrimonium.

5. Præterea, disparitas fidei quandoque est etiam inter duos baptizatos, sicut quando aliquis post baptismum in hæresim labitur. Sed si talis cum aliqua fideli contrahat, nihilominus est verum matrimonium. Ergo disparitas fidei matrimonium non impedit.

Sed contra est, quod dicitur II. *Cor.*, VI :

existor entre la lumière et les ténèbres? » Or, la plus étroite des alliances unit le mari et l'épouse. L'homme qui est dans la lumière de la foi ne peut donc pas contracter mariage avec une femme qui est dans les ténèbres de l'infidélité.

Il est dit encore, *Malach.*, II, 11 : « Judas souilla le peuple consacré au Seigneur, ce peuple qu'il aime, et il prit pour épouse la fille d'un dieu étranger. » Or, il n'en eût pas été ainsi, s'ils eussent pu contracter ensemble un vrai mariage. La différence de culte empêche donc le mariage.

(Conclusion. — Parce que les époux qui sont divisés en ce qui touche à la foi, ne peuvent s'entendre pour former leurs enfants au culte de Dieu, la différence de culte, lorsqu'elle précède le mariage, constitue un empêchement qui s'oppose à ce qu'un fidèle puisse contracter avec une infidèle.)

Le principal bien du mariage consiste dans les enfants, qui doivent être formés par l'éducation au culte de Dieu. Or, comme l'éducation est l'œuvre commune du père et de la mère, chacun d'eux cherche à former selon sa foi ses enfants au culte de Dieu. Si donc ils n'ont pas la même foi, l'intention de l'un sera contraire à celle de l'autre, et, par conséquent, le mariage ne peut pas exister entre eux comme il convient. C'est pour cette raison que la différence de culte empêche de contracter le mariage, lorsqu'elle le précède (1).

(1) Le mariage entre fidèles et infidèles est illicite de droit naturel, de droit divin et de droit ecclésiastique. Il l'est de droit naturel, puisqu'une telle union compromet la fin principale du mariage, qui est la bonne éducation des enfants, et met aussi en péril la foi de la partie chrétienne ; car, ordinairement, l'époux infidèle cherchera à leur inculquer ses erreurs et à les attirer à son culte : souvent même il emploiera pour cela les moyens violents. Il est illicite de droit divin, puisque Dieu interdit aux Israélites de s'allier aux nations les plus attachées à l'idolâtrie. Il l'est encore de droit ecclésiastique, puisque l'Eglise en a prononcé la nullité, comme nous allons le voir. On ne peut pas dire cependant que ce mariage est nul de droit naturel ; car, absolument, les enfants qui en naissent peuvent être élevés dans les croyances et les pratiques de la vraie religion par la partie fidèle, si l'autre ne s'y oppose pas. On s'ac-

---

« Quæ conventio lucis ad tenebras? » Sed maxima conventio est inter virum et uxorem. Ergo ille qui est in luce fidei, non potest contrahere matrimonium cum illa quæ est in tenebris infidelitatis.

Præterea, *Malach.*, II, dicitur : « Contaminavit Judas sanctificationem Domini, quam dilexit, et habuit filiam dei alieni (1). » Sed hoc non esset si inter eos posset verum matrimonium contrahi. Ergo disparitas cultûs matrimonium impedit.

(Conclusio. — Cùm conjuges in fide dissentientes, prolem ad Dei cultum educare nequeant, cultûs disparitas matrimonium præcedens impedit, ne infidelis cum fideli contrahere possit.)

Respondeo dicendum, quòd principalius matrimonii bonum est proles ad cultum Dei educanda. Cùm autem educatio fiat communiter per patrem et matrem, uterque secundùm fidem suam intendit ad cultum Dei prolem educare. Et ideo, si sint diversæ fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit ; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium. Et propter hoc disparitas cultûs præcedens matrimonium impedit ne contrahi possit.

(1) Id est, ethnicorum sive gentilium filias in uxores proprias assumendo, ut Hieronymus interpretatur.

Je réponds aux arguments : 1° Sous l'ancienne loi il étoit permis aux Israélites de contracter des mariages avec certaines nations infidèles, et cela leur étoit interdit avec d'autres. La prohibition tomboit spécialement sur les infidèles qui habitoient dans la terre de Chanaan, soit parce que le Seigneur avoit commandé de les exterminer, à cause de leur obstination, soit parce qu'on devoit craindre davantage qu'ils ne pervertissent, en les entraînant dans l'idolâtrie, les hommes ou les femmes qui s'uniroient à eux par le mariage, et aussi leurs enfants; car les Israélites, qui avoient de fréquents rapports avec eux, étoient plus portés que d'autres à adopter leurs rites et leurs mœurs. Le mariage leur étoit permis avec les autres nations, surtout quand il n'étoit pas à craindre qu'elles cherchassent à les faire tomber dans l'idolâtrie; et c'est ce qui explique comment Joseph, Moïse et Esther épousèrent des infidèles. Mais sous la loi nouvelle, qui est répandue dans l'univers entier, la même raison exige que le mariage soit également defendu avec tous les infidèles. Voilà pourquoi la différence de culte, quand elle précède le mariage, empêche de le contracter, et l'annulle s'il est contracté de fait.

2° Cette disposition de la loi regarde les autres nations, avec lesquelles il étoit permis de contracter mariage; ou bien il s'agit dans ce passage des captives qui vouloient se convertir à la foi et au culte de Dieu.

3° Le rapport du présent avec le présent est le même que celui du futur avec le futur. Comme donc il est exigé que les parties qui contractent

corde aussi à considérer la disposition de la loi divine sur ce point comme une simple prohibition ; et ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que l'on trouve dans les Livres saints plusieurs exemples de mariages contractés avec des infidèles par des personnages dont les écrivains sacrés proclament la sainteté. Au quatrième siècle, Théodose interdit ces unions, et l'Eglise confirma son décret. On ne trouve pas, à la vérité, de canon qui invalide explicitement les mariages ainsi contractés, mais les canonistes, s'appuyant sur la coutume, les ont toujours considérés comme nuls, et la jurisprudence suivie par les tribunaux ecclésiastiques est conforme à leurs décisions. L'Eglise pourroit donc donner dispense de cet empêchement, s'il n'y avoit à redouter aucun danger de subversion. Il en est des fiançailles comme du mariage. Si elles sont contractées absolument entre un fidèle et une infidèle, elle sont nulles de plein droit, puisque la chose promise ne peut être effectuée : il en seroit autrement, toutefois, si elles étoient conclues à la condition que la partie infidèle devra se convertir.

Ad primum ergo dicendum, quòd in veteri lege de aliquibus infidelibus erat permissum, quòd cum eis possent inire conjugia, et de aliquibus prohibitum. Specialiter autem prohibitum erat de infidelibus habitantibus in terra Chanaan, tum quia Dominus præceperat eos occidi, propter eorum obstinationem; tum quia majus periculum imminebat, ne scilicet conjuges aut filios ad idololatriam perverterent, quia filii Israel ad ritus et ad mores eorum proniores erant, propter conversationem cum eis. Sed de aliis gentibus permisit, præcipuè quando non poterat esse timor pertrahendi ad idololatriam; et sic Joseph, et Moyses, et Esther cum infidelibus matrimonia contraxerunt. Sed in nova lege, quæ per totum orbem diffunditur, similis ratio prohibendi est de omnibus infidelibus. Et ideo disparitas cultûs præcedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum.

Ad secundum dicendum, quòd lex illa vel loquitur de aliis nationibus, cum quibus licitè poterant inire conjugia, vel loquitur quando illa captiva ad fidem et cultum Dei converti volebat.

Ad tertium dicendum, quòd eadem est habitudo præsentis ad præsens, et futuri ad futurum. Unde, sicut quando matrimonium in præsenti contrahitur, requiritur unitas cultûs in utroque

présentement mariage professent toutes les deux la même foi, il suffit pour les fiançailles, qui ne sont que la promesse d'un mariage futur, de poser pour l'avenir la condition de l'unité de culte.

4° Nous avons déjà prouvé que la différence de culte est contraire au mariage à raison de son bien principal, qui est celui des enfants.

5° Le mariage est un sacrement. C'est ce qui fait que, pour ce qui est de nécessité de sacrement, la parité requise chez les époux doit plutôt porter sur le sacrement de la foi, qui est le baptême, que sur la foi intérieure. Aussi l'empêchement en question ne s'appelle pas différence de foi, mais différence de culte, et, comme l'observe le Maître, le culte se compose du service extérieur. Pour cette raison donc, si un fidèle contracte mariage avec une femme baptisée qui est hérétique, son mariage est valide, bien qu'il pèche en agissant ainsi, s'il sait que cette personne professe l'hérésie, de même qu'il pécheroit, s'il épousoit une femme excommuniée, et cependant cette circonstance n'entraîneroit pas la nullité du mariage (1). Au contraire, si un cathécumène qui a embrassé la vraie foi, mais qui n'est pas encore baptisé, épousoit une femme fidèle et baptisée, leur mariage seroit invalide.

ARTICLE II.

Le mariage peut-il exister entre infidèles?

Il paroît que le mariage est impossible entre infidèles. 1° Le mariage est un sacrement de l'Eglise. Or, le baptême est la porte des sacrements. Dès-lors que les infidèles ne sont pas baptisés, ils ne peuvent donc pas plus contracter mariage que recevoir les autres sacrements.

2° Deux maux réunis empêchent plus le bien qu'un seul. Or, l'infidé-

(1) Nous avons vu, en parlant de l'empêchement de la clandestinité, que, même dans ce

---

contrahentium, ita ad sponsalia, quibus fit sponsio futuri matrimonii, sufficit conditio apposita de futura unitate cultûs.

Ad quartum dicendum, quòd jam ex dictis patet, quòd disparitas cultûs contraria est matrimonio ratione principalioris boni ipsius, quod est bonum prolis.

Ad quintum dicendum, quòd matrimonium est sacramentum. Et ideo quantùm pertinet ad necessitatem sacramenti, requirit paritatem quantùm ad sacramentum fidei (scilicet baptismum), magis quàm quantùm ad interiorem fidem. Unde etiam hoc impedimentum non dicitur disparitas fidei, sed disparitas cultûs, qui respicit exterius servitium, ut in III. lib. *Sent.*, dist. 9, dictum est. Et propter hoc, si aliquis fidelis cum hæretica baptizata matrimonium contrahat, verum est matrimonium, quamvis peccet contrahendo, si eam sciat hæreticam; sicut peccaret, si cum excommunicata contraheret, non tamen propter hoc matrimonium dirimeretur. Et e contrario, si aliquis catechumenus habens rectam fidem, sed nondum baptizatus, cum aliqua fideli baptizata contraheret, non esset verum matrimonium.

ARTICULUS II.

Utrùm inter infideles possit esse matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inter infideles non possit esse matrimonium. Matrimonium enim est sacramentum Ecclesiæ. Sed baptismus est janua sacramentorum. Ergo infideles, qui non sunt baptizati, matrimonium contrahere non possunt, sicut nec alia sacramenta suscipere.

2. Præterea, duo mala sunt magis impe-

Je réponds aux arguments : 1° Sous l'ancienne loi il étoit permis aux Israélites de contracter des mariages avec certaines nations infidèles, et cela leur étoit interdit avec d'autres. La prohibition tomboit spécialement sur les infidèles qui habitoient dans la terre de Chanaan, soit parce que le Seigneur avoit commandé de les exterminer, à cause de leur obstination, soit parce qu'on devoit craindre davantage qu'ils ne pervertissent, en les entraînant dans l'idolâtrie, les hommes ou les femmes qui s'uniroient à eux par le mariage, et aussi leurs enfants ; car les Israélites, qui avoient de fréquents rapports avec eux, étoient plus portés que d'autres à adopter leurs rites et leurs mœurs. Le mariage leur étoit permis avec les autres nations, surtout quand il n'étoit pas à craindre qu'elles cherchassent à les faire tomber dans l'idolâtrie ; et c'est ce qui explique comment Joseph, Moïse et Esther épousèrent des infidèles. Mais sous la loi nouvelle, qui est répandue dans l'univers entier, la même raison exige que le mariage soit également defendu avec tous les infidèles. Voilà pourquoi la différence de culte, quand elle précède le mariage, empêche de le contracter, et l'annulle s'il est contracté de fait.

2° Cette disposition de la loi regarde les autres nations, avec lesquelles il étoit permis de contracter mariage ; ou bien il s'agit dans ce passage des captives qui vouloient se convertir à la foi et au culte de Dieu.

3° Le rapport du présent avec le présent est le même que celui du futur avec le futur. Comme donc il est exigé que les parties qui contractent

corde aussi à considérer la disposition de la loi divine sur ce point comme une simple prohibition ; et ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que l'on trouve dans les Livres saints plusieurs exemples de mariages contractés avec des infidèles par des personnages dont les écrivains sacrés proclament la sainteté. Au quatrième siècle, Théodose interdit ces unions, et l'Eglise confirma son décret. On ne trouve pas, à la vérité, de canon qui invalide explicitement les mariages ainsi contractés, mais les canonistes, s'appuyant sur la coutume, les ont toujours considérés comme nuls, et la jurisprudence suivie par les tribunaux ecclésiastiques est conforme à leurs décisions. L'Eglise pourroit donc donner dispense de cet empêchement, s'il n'y avoit à redouter aucun danger de subversion. Il en est des fiançailles comme du mariage. Si elles sont contractées absolument entre un fidèle et une infidèle, elle sont nulles de plein droit, puisque la chose promise ne peut être effectuée : il en seroit autrement, toutefois, si elles étoient conclues à la condition que la partie infidèle devra se convertir.

Ad primum ergo dicendum, quòd in veteri lege de aliquibus infidelibus erat permissum, quòd cum eis possent inire conjugia, et de aliquibus prohibitum. Specialiter autem prohibitum erat de infidelibus habitantibus in terra Chanaan, tum quia Dominus præceperat eos occidi, propter eorum obstinationem ; tum quia majus periculum imminebat, ne scilicet conjuges aut filios ad idololatriam perverterent, quia filii Israel ad ritus et ad mores eorum proniores erant, propter conversationem cum eis. Sed de aliis gentibus permisit, præcipuè quando non poterat esse timor pertrahendi ad idololatriam ; et sic Joseph, et Moyses, et Esther cum infidelibus matrimonia contraxerunt. Sed in nova lege, quæ per totum orbem diffunditur, similis ratio prohibendi est de omnibus infidelibus. Et ideo disparitas cultûs præcedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum.

Ad secundum dicendum, quòd lex illa vel loquitur de aliis nationibus, cum quibus licitè poterant inire conjugia, vel loquitur quando illa captiva ad fidem et cultum Dei converti volebat.

Ad tertium dicendum, quòd eadem est habitudo præsentis ad præsens, et futuri ad futurum. Unde, sicut quando matrimonium in præsenti contrahitur, requiritur unitas cultûs in utroque

présentement mariage professent toutes les deux la même foi, il suffit pour les fiançailles, qui ne sont que la promesse d'un mariage futur, de poser pour l'avenir la condition de l'unité de culte.

4° Nous avons déjà prouvé que la différence de culte est contraire au mariage à raison de son bien principal, qui est celui des enfants.

5° Le mariage est un sacrement. C'est ce qui fait que, pour ce qui est de nécessité de sacrement, la parité requise chez les époux doit plutôt porter sur le sacrement de la foi, qui est le baptême, que sur la foi intérieure. Aussi l'empêchement en question ne s'appelle pas différence de foi, mais différence de culte, et, comme l'observe le Maître, le culte se compose du service extérieur. Pour cette raison donc, si un fidèle contracte mariage avec une femme baptisée qui est hérétique, son mariage est valide, bien qu'il pèche en agissant ainsi, s'il sait que cette personne professe l'hérésie, de même qu'il pécheroit, s'il épousoit une femme excommuniée, et cependant cette circonstance n'entraîneroit pas la nullité du mariage (1). Au contraire, si un cathécumène qui a embrassé la vraie foi, mais qui n'est pas encore baptisé, épousoit une femme fidèle et baptisée, leur mariage seroit invalide.

ARTICLE II.

Le mariage peut-il exister entre infidèles?

Il paroît que le mariage est impossible entre infidèles. 1° Le mariage est un sacrement de l'Eglise. Or, le baptême est la porte des sacrements. Dès-lors que les infidèles ne sont pas baptisés, ils ne peuvent donc pas plus contracter mariage que recevoir les autres sacrements.

2° Deux maux réunis empêchent plus le bien qu'un seul. Or, l'infidé-

(1) Nous avons vu, en parlant de l'empêchement de la clandestinité, que, même dans ce

contrahentium, ita ad sponsalia, quibus fit sponsio futuri matrimonii, sufficit conditio apposita de futura unitate cultûs.

Ad quartum dicendum, quòd jam ex dictis patet, quòd disparitas cultûs contraria est matrimonio ratione principalioris boni ipsius, quod est bonum prolis.

Ad quintum dicendum, quòd matrimonium est sacramentum. Et ideo quantùm pertinet ad necessitatem sacramenti, requirit paritatem quantùm ad sacramentum fidei (scilicet baptismum), magis quàm quantùm ad interiorem fidem. Unde etiam hoc impedimentum non dicitur disparitas fidei, sed disparitas cultûs, qui respicit exterius servitium, ut in III. lib. *Sent.*, dist. 9, dictum est. Et propter hoc, si aliquis fidelis cum hæretica baptizata matrimonium contrahat, verum est matrimonium, quamvis peccet contrahendo, si eam sciat hæreticam; sicut peccaret, si cum excommunicata contraheret, non tamen propter hoc matrimonium dirimeretur. Et e contrario, si aliquis catechumenus habens rectam fidem, sed nondum baptizatus, cum aliqua fideli baptizata contraheret, non esset verum matrimonium.

ARTICULUS II.

Utrùm inter infideles possit esse matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inter infideles non possit esse matrimonium. Matrimonium enim est sacramentum Ecclesiæ. Sed baptismus est janua sacramentorum. Ergo infideles, qui non sunt baptizati, matrimonium contrahere non possunt, sicut nec alia sacramenta suscipere.

2. Præterea, duo mala sunt magis impe-

recherchor une autre union après un délai de trois ans, si l'empêchement est perpétuel. Dans le cas contraire, ils n'ont pas cette liberté.)

Quelques-uns ont prétendu qu'il n'y a pas de maléfice dans le monde, et qu'il n'en existe que dans la croyance des hommes, qui attribuent à des maléfices des effets naturels dont ils ignorent les causes. En parlant ainsi, ils contredisent les témoignages des saints, qui affirment que les démons ont pouvoir sur les corps et l'imagination des hommes, quand Dieu le leur permet; d'où il suit que les magiciens peuvent faire par eux certains prodiges. La source de l'opinion que nous venons d'exposer est un défaut de foi ou l'incrédulité; car ceux qui la professent croient que les démons n'existent que dans l'esprit du vulgaire, en sorte que c'est l'imagination de l'homme qui lui fait imputer à ces êtres chimériques les terreurs qu'il se cause à lui-même; et comme l'imagination, lorsqu'elle est vivement impressionnée, fait apparoître aux sens des figures telles que l'homme se les représente par la pensée, alors, disent-ils, il croit voir les démons. Cette explication est incompatible avec la vraie foi, qui nous fait croire que des anges sont tombés du ciel et sont devenus les démons, et que la subtilité de leur nature les rend capables de faire beaucoup de choses qui nous sont impossibles. On appelle magiciens ceux qui les amènent à produire ces effets. Pour cette raison donc, d'autres auteurs ont enseigné que les maléfices peuvent empêcher l'acte charnel, mais qu'aucun empêchement de ce genre n'est perpétuel, et qu'il n'en est point, par conséquent, qui annule le mariage déjà contracté. Ils ajoutent que les anciennes dispositions du droit, qui le supposoient, sont abrogées. Mais ce sentiment a contre lui l'expérience et le droit nouveau, qui est d'accord sur ce point avec l'ancien. Il faut donc distinguer; car ou l'impuissance qui résulte d'un maléfice est perpétuelle, et par là même elle est un empêchement dirimant du mariage; ou bien elle n'est que temporaire, et alors elle ne l'annule pas. Pour le constater, l'Eglise ac-

---

petuo, et post triennium, alteram quærere copulam possunt; aliàs minimè.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd maleficium nihil erat in mundo, nisi in æstimatione hominum, qui effectus naturales, quorum causæ sunt occultæ, maleficiis imputabant. Sed hoc est contra auctoritates sanctorum, qui dicunt quòd dæmones habent potestatem supra corpora et supra imaginationem hominum, quando à Deo permittuntur. Unde per eos malefici aliqua signa facere possunt. Procedit autem hæc opinio ex radice infidelitatis sive incredulitatis, quia non credunt esse dæmones nisi in æstimatione vulgi tantùm, ut terrores quos homo sibi ipse facit, ex sua æstimatione imputet dæmoni; et quia etiam ex imaginatione vehementi aliquæ figuræ apparent in sensu tales quales homo cogitat, et tunc creduntur dæmones videri. Sed hæc vera fides repudiat, per quam angelos de cœlo cecidisse et dæmones esse credimus, et ex subtilitate suæ naturæ multa posse quæ nos non possumus. Et illi qui eos ad talia facienda inducunt, malefici vocantur. Et ideo alii dixerunt quòd per maleficia præstari potest impedimentum carnali copulæ; sed nullum tale est perpetuum, unde non dirimit matrimonium contractum, et dicunt jura quæ hoc dicebant, esse revocata. Sed hoc est contra experimentum, et contra nova jura, quæ cum antiquis concordant. Et ideo distinguendum est, quia impotentia coeundi ex maleficio aut est perpetua, et tunc matrimonium dirimit; aut non est perpetua, et tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum, eodem modo Ecclesia

corde l'espace de trois ans, comme elle le fait pour l'impuissance provenant d'un défaut naturel. Il y a cependant cette différence entre le maléfice et l'impuissance naturelle, que l'homme naturellement impuissant l'est aussi bien pour une femme que pour une autre, et dès-lors, quand son mariage est annulé, il n'est pas autorisé à contracter une nouvelle union; au lieu que le maléfice peut rendre un homme impuissant relativement à telle personne, et non par rapport à telle autre, et voilà pourquoi, lorsque la nullité du mariage est prononcée par un jugement de l'Eglise, la liberté est accordée aux deux parties de rechercher une autre union.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu permet au diable d'exercer son pouvoir, au moyen du maléfice, sur l'acte de la puissance génératrice, plutôt que sur les autres actes de l'homme, parce que la corruption du péché originel, qui a fait de l'homme l'esclave du démon, nous est transmise par cet acte. De même, la vertu des maléfices se révèle dans les serpents plus que dans les autres animaux, comme on en trouve la preuve dans la Genèse, parce que diable s'est servi du serpent pour tenter la femme.

2° Le diable peut empêcher une œuvre divine quand Dieu le lui permet, et cela ne prouve nullement que le diable soit plus fort que Dieu, et puisse détruire ses œuvres par la violence.

3° Un maléfice est perpétuel, quand on ne peut en être délivré par le secours des hommes, bien que Dieu puisse y remédier, en arrêtant le démon, et que le démon lui-même puisse le faire cesser, en renonçant à exercer sa puissance; car les magiciens eux-mêmes reconnoissent qu'il n'est pas toujours possible de détruire par un autre maléfice l'effet d'un maléfice. Lors même que l'on pourroit le faire disparoître par un maléfice, on devroit néanmoins le considérer comme perpétuel, parce qu'il n'est permis à personne d'invoquer en aucune manière l'aide du démon

---

tempus triennii præfixit, sicut et de frigiditate dictum est. Tamen hæc differentia est inter maleficium et frigiditatem, quia qui ex frigiditate est impotens, sicut est impotens ad unam, ita ad aliam; et ideo, quando matrimonium dirimitur, non datur licentia ei ut conjungatur alteri; sed ex maleficio homo potest esse impotens ad unam, et non ad aliam; et ideo, quando judicio Ecclesiæ matrimonium dirimitur, utrique datur licentia ut alteram copulam quærat.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quia corruptio peccati prima, per quam homo factus est servus diaboli, in nos per actum generativæ potentiæ devenit, ideo maleficii potestas permittitur diabolo à Deo in hoc actu magis quàm in aliis; sicut in serpentibus magis ostenditur virtus maleficiorum, quàm in aliis animalibus, ut dicitur in *Genesi*, quia per serpentem diabolus mulierem tentavit.

Ad secundum dicendum, quòd opus Dei potest opere diaboli impediri divinâ permissione; non quòd diabolus sit Deo fortior, ut per violentiam opera ejus destruat.

Ad tertium dicendum, quòd maleficium quoddam est ita perpetuum, quòd non potest homo habere remedium humano opere, quamvis Deus posset remedium præstare, dæmonem cogendo, vel etiam dæmon, desistendo; non enim semper oportet ut id quod per maleficium factum est, possit per aliud maleficium destrui, ut ipsi malefici confitentur. Et etiam, si posset per maleficium remedium adhiberi, nihilominus perpetuum reputaretur, quia nullo modo debet aliquis dæmonis auxilium per maleficium invocare. Similiter non oportet quòd, si per pecca-

sont postérieures. L'affinité en est une preuve, et il en faut dire autant de la différence de culte.

2° Dans la primitive Eglise, au temps des apôtres, les Juifs et les Gentils se convertissoient en foule à la foi. Un mari fidèle pouvoit donc alors espérer avec probabilité la conversion de son épouse, lors même que celle-ci ne promettoit pas de se convertir. Dans la suite des temps, les Juifs se montrèrent plus obstinés que les Gentils; car ces derniers se rangeoient encore à la foi, comme on le vit à l'époque des martyrs, sous le règne de l'empereur Constantin, et dans le temps qui suivit. Il n'y avoit donc plus de sûreté pour un fidèle à cohabiter avec une épouse infidèle professant le culte judaïque, et on ne pouvoit pas autant espérer sa conversion que celle d'une épouse païenne. Voilà pourquoi, bien que le mari fidèle pût, en ce temps, vivre avec une païenne, il ne pouvoit pas rester avec une juive, à moins qu'elle ne promît de se convertir, et tel est le sens du décret allégué dans l'objection. Mais maintenant, les Gentils et les Juifs sont mis sur la même ligne, parce que l'obstination est égale des deux côtés. A moins donc que l'épouse infidèle ne veuille se convertir qu'elle soit païenne ou juive, il n'est pas permis d'habiter avec elle.

3° Les infidèles n'étant pas baptisés, ne sont pas astreints à l'observation des lois de l'Eglise, mais ils sont tenus de se conformer aux dispositions du droit divin. Si donc, après que des infidèles ont contracté dans les degrés prohibés par la loi divine, *Levit.*, XVIII, l'un ou l'autre se convertit à la foi, ils ne peuvent demeurer dans ce mariage. Mais s'ils ont contracté dans les degrés prohibés par la loi de l'Eglise, ils peuvent demeurer ensemble, quand ils se convertissent tous les deux, ou bien que, un seul se convertissant, il y a lieu d'espérer que l'autre l'imitera.

4° Il est contraire à la loi naturelle d'avoir plusieurs épouses, et les infidèles eux-mêmes sont assujettis à cette loi. Le mariage d'un infidèle n'est

---

(qu. 55, art. 6; et similiter dicendum est de disparitate cultûs.

Ad secundum dicendum, quòd in primitiva Ecclesia, tempore apostolorum, passim convertebantur ad fidem et Judæi et Gentiles. Et ideo tunc vir fidelis poterat habere probabilem spem de uxoris conversione, etiamsi conversionem non promitteret. Postmodum autem, tempore procedente, Judæi sunt magis obstinati quàm Gentiles, quia Gentiles adhuc intrabant ad fidem, sicut tempore martyrum, et temporibus Constantini Imperatoris, et circa tempora illa. Et ideo tunc non erat tutum fideli cum uxore infideli judæa cohabitare, nec erat spes de conversione ejus, sicut erat de conversione uxoris gentilis; et ideo tunc fidelis conversus cohabitare cum gentili, sed non cum si conversionem promitteret; et secundùm hoc loquitur Decretum illud. Sed nunc pari passu ambulant utrique, scilicet Gentiles et Judæi, quia utrique obstinati sunt. Et ideo, nisi uxor infidelis converti velit, non permittitur ei cohabitare, sive sit gentilis, sive judæa.

Ad tertium dicendum, quòd infideles non baptizati non sunt astricti statutis Ecclesiæ, sed sunt astricti statutis juris divini. Et ideo, si contraxerint aliqui infideles in gradibus prohibitis secundùm legem divinam, *Levit.*, XVIII, sive uterque, sive alter ad fidem convertatur, non possunt in tali matrimonio commanere. Si autem contraxerint in gradibus prohibitis per statutum Ecclesiæ, possunt commanere, si uterque convertatur, vel si, uno converso, sit spes de conversione alterius.

Ad quartum dicendum, quòd habere plures uxores est contra legem naturæ, cui etiam infi-

donc valide que relativement à la femme avec laquelle il a d'abord contracté. D'où il suit que, s'il se convertit avec toutes celles qu'il a prises pour épouses, il peut demeurer avec la première, et il doit renvoyer les autres. Si la première refuse de se convertir, et qu'une des autres le veuille, il a tout autant le droit de contracter de nouveau avec celle-ci, qu'il l'auroit d'en épouser une autre. Nous examinerons ce point un peu plus loin.

5° La répudiation de l'épouse est contraire à la loi naturelle. Un infidèle ne peut donc pas faire un tel acte. Par conséquent, si cet infidèle se convertit après avoir épousé une seconde femme à la place d'une autre précédemment répudiée, il faut le juger de la même manière que celui qui avoit plusieurs femmes : il est tenu de prendre la première qu'il a répudiée, si elle veut se convertir, et de renvoyer la seconde.

ARTICLE IV.

Le fidèle converti peut-il renvoyer son épouse infidèle qui veut habiter avec lui sans faire injure au Créateur ?

Il paroît que le fidèle converti ne peut pas renvoyer son épouse infidèle, si elle veut habiter avec lui sans faire injure au Créateur. 1° Le lien qui unit le mari à l'épouse est plus étroit que celui qui rattache l'esclave à son maître. Or, lorsqu'un esclave se convertit, il n'est pas affranchi pour cela du lien de la servitude : c'est ce qu'enseigne l'Apôtre, I. *Corinth.*, VII, 21 ; I. *Tim.*, VI, 1. Le mari fidèle ne peut donc pas non plus renvoyer son épouse infidèle.

2° On ne peut pas priver quelqu'un de son droit sans qu'il y consente. Or, lorsque le mari étoit dans l'infidélité, l'épouse infidèle avoit un droit sur son corps. Si donc il pouvoit résulter de la conversion du mari un

---

deles sunt astricti. Et ideo non est verum matrimonium infidelis, nisi cum illa cum qua primò contraxit. Unde, si ipse cum omnibus suis uxoribus convertatur, potest cum prima commanere, et alias debet abjicere; si autem prima converti noluerit, et aliqua aliarum convertatur, idem jus habet contrahendi cum illa de novo, quod cum alia haberet; de quo post dicetur (art. 5).

Ad quintum dicendum, quòd repudium uxoris est contra legem naturæ. Unde infideli non licet uxorem repudiare. Et ideo, si convertatur postquam, unâ repudiatâ, altèram duxerit, idem judicium est de hoc et de illo qui plures uxores habebat, quia tenetur primam, quam repudiaverat, accipere, si converti voluerit, et aliam abjicere.

ARTICULUS IV.

Utrùm fidelis conversus possit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare sine contumelia Creatoris.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd fidelis conversus non possit uxorem infidelem dimittere volentem cohabitare sine contumelia Creatoris. Majus enim est vinculum viri ad mulierem, quàm servi ad dominum. Sed servus conversus non absolvitur à servitutis vinculo, ut patet I. *Cor.*, VII, et I. *Timoth.*, VI. Ergo et vir fidelis non potest uxorem infidelem dimittere.

2. Præterea, nullus potest alteri præjudicium facere sine consensu ipsius. Sed uxor infidelis habebat jus in corpore viri infidelis. Si ergo per hoc quòd vir ad fidem convertitur, mulier præjudicium pati posset, ut liberè di-

préjudice pour l'épouse, en ce qu'il seroit libre de la renvoyer, le mari n'auroit pas plus le droit de se convertir sans le consentement de son épouse, qu'il n'a celui de se présenter à l'ordination, ou de faire vœu de continence contre son gré.

3° Celui qui contracte sciemment avec une esclave, qu'il soit lui-même esclave ou libre, ne peut pas la renvoyer pour cause de différence de condition. Puis donc qu'en épousant une infidèle, le mari savoit bien ce qu'elle étoit, le cas semble être le même, et il ne peut la renvoyer pour cause d'infidélité.

4° Le père est tenu par devoir de procurer le salut de ses enfants. Or, s'il quittoit son épouse infidèle, leurs enfants communs resteroient à la mère, en vertu de ce principe de droit : « Le fruit suit le ventre; » et leur salut seroit dès-lors en péril. Il n'est donc pas permis au mari de renvoyer son épouse parce qu'elle est infidèle.

5° Le mari qui a commis un adultère ne peut, même après avoir fait pénitence, renvoyer son épouse coupable de la même faute. Si donc il faut juger l'infidélité comme l'adultère, le mari infidèle, même après sa conversion, ne peut pas abandonner son épouse infidèle.

Mais l'Apôtre enseigne le contraire, I. *Cor.*, VII, 12.

L'adultère spirituel est plus grave que l'adultère charnel. Or, l'adultère charnel autorise le mari à se séparer de son épouse en ce qui tient à la cohabitation. Il peut donc le faire, à bien plus forte raison, à cause de l'infidélité, qui est un adultère spirituel.

(Conclusion. — Dès-lors que l'homme converti à la foi et régénéré en Jésus-Christ, est mort à sa vie antérieure, si son épouse refuse de se convertir, il peut la renvoyer, et il n'est pas tenu d'habiter avec elle, ni de lui rendre le devoir conjugal.)

Les choses qu'il appartient à l'homme de faire, et qui lui sont avanta-

---

mitteretur, non posset vir converti ad fidem sine consensu uxoris, sicut nec potest ordinari, aut vovere continentiam, sine consensu ejus.

3. Præterea, si aliquis contrahat cum ancilla scienter, sive sit servus, sive liber, non potest, propter diversam conditionem, ipsam dimittere. Cùm ergo vir, quando contraxit cum infideli, sciverit eam esse infidelem, videtur, à simili, quòd non possit eam dimittere propter infidelitatem.

4. Præterea, pater tenetur ex debito procurare salutem prolis. Sed, si discederet ab infideli uxore, filii communes matri remanerent, quia « partus sequitur ventrem; » et sic essent in periculo salutis. Ergo non potest licitè uxorem dimittere.

[illegible]rea, adulter non potest adulteram [illegible] postquam de adulterio pœnitentiam egit. Ergo, si sit idem judicium de adultero et infideli, nec infidelis infidelem potest relinquere, etiam postquam ad fidem est conversus.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, I. *Cor.*, VII (ut jam suprà).

Præterea, adulterium spirituale est gravius quàm carnale. Sed propter carnale adulterium vir potest dimittere uxorem quantùm ad cohabitationem. Ergo multò fortiùs propter infidelitatem, quæ est adulterium spirituale.

(Conclusio. — Cùm conversus ad fidem et in Christo regeneratus, priori vitæ mortuus sit, potest uxorem, cùm converti non vult, dimittere, nec cum ea habitare aut illi debitum reddere tenetur.)

Respondeo dicendum, quòd homini secundùm aliam et aliam vitam diversa competunt

geuses, varient suivant les vies différentes qu'il mène. Celui donc qui meurt à sa vie antérieure, n'est plus tenu de faire les choses auxquelles il étoit précédemment obligé. D'après ce principe, une personne qui a fait un vœu tandis qu'elle étoit dans la vie séculière, n'est plus tenu de l'accomplir, quand elle meurt au monde, en embrassant la vie religieuse. Or, l'homme qui se présente au baptême, est régénéré en Jésus-Christ, et meurt à sa vie précédente, puisque, selon le Philosophe, « la génération d'une chose est la destruction d'une autre. » Il est donc délivré de l'obligation de rendre le devoir à son épouse, et il n'est plus tenu d'habiter avec elle, si elle refuse de se convertir (nous avons observé, toutefois, qu'il est un cas où il reste libre de ne pas rompre ces rapports). Il en est du mari comme du religieux, qui conserve la liberté d'accomplir les vœux qu'il a faits dans le siècle, s'ils ne sont pas contraires à la règle de son ordre, bien qu'il n'y soit pas obligé.

Je réponds aux arguments : 1° La servitude n'est pas incompatible avec la perfection de la religion chrétienne, qui fait surtout profession d'humilité, au lieu que le lien qui unit l'homme à la femme, ou le mariage, déroge sous quelque rapport à la perfection de la vie chrétienne, puisque la continence est l'état où cette perfection est portée au plus haut degré. Il n'y a donc pas de parité entre ces deux conditions. Ajoutons que l'un des époux n'est pas lié à l'autre comme étant sa propriété, ainsi que l'est l'esclave à son maître, mais ce lien consiste dans une association spéciale, qui, suivant l'Apôtre, II. *Cor.*, VI, 15, ne peut convenablement exister entre les infidèles et les fidèles. Il ne faut pas, par conséquent, assimiler les époux aux esclaves.

2° L'épouse n'avoit un droit sur le corps de son mari que durant le temps qu'il restoit dans la vie dans laquelle il avoit contracté; car, comme le dit l'Apôtre, *Rom.*, VII, 3, « lorsque le mari est mort, l'épouse est affranchie de sa loi. » Par conséquent, si le mari abandonne son épouse,

---

et expediunt. Et ideo, qui moritur priori vitæ, non tenetur ad illa ad quæ in priori vita tenebatur. Et inde est quòd ille qui, in vita sæculari existens, aliqua vovit, non tenetur illa, quando mundo moritur, vitam religiosam assumens, perficere. Ille autem qui ad baptismum accedit, regeneratur in Christo, et priori vitæ moritur, cùm « generatio unius sit corruptio alterius. » Et ideo liberatur ab obligatione qua uxori tenebatur reddere debitum, et ei cohabitare non tenetur, quando converti non vult; quamvis in aliquo casu liberè id posset facere, ut dictum est (art. 8); sicut et religiosus potest liberè perficere vota quæ in sæculo fecit, si non sint contra religionem suam, quamvis ad ea non teneatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd servire non est aliquid incompetens perfectioni christianæ religionis, quæ maximè humilitatem profitetur; sed obligatio mulieris, sive matrimonii, aliquid derogat perfectioni vitæ christianæ, cujus summum statum continentes possident. Et ideo non est simile de utroque. Et præterea, unus conjugum non obligatur alteri quasi possessio ejus, sicut domino servus, sed per modum societatis cujusdam; quæ non congruè est infidelis ad fidelem, ut patet II. *Cor.*, VI. Et ideo non est simile de servo et conjuge.

Ad secundum dicendum, quòd uxor non habebat jus in corpore viri, nisi quamdiu in vita illa manebat, in qua contraxerat; quia etiam « mortuo viro, uxor soluta est à lege viri, » ut patet *Rom.*, VII. Et ideo, si, postquam vir mutat vitam, moriens priori vitæ, ab ea discedat, nullum fit ei præjudicium. Transiens au

après avoir changé de vie, en mourant à sa vie précédente, il ne lui fait aucun tort. L'entrée en religion n'est qu'une mort spirituelle, et non la mort corporelle. C'est pourquoi, si le mariage est consommé, le mari ne peut embrasser la vie religieuse sans le consentement de l'épouse; au lieu qu'il est libre de le faire avant la consommation, alors qu'il n'existe encore entre eux qu'un lien spirituel. Quant à l'homme qui se présente au baptême, il est, même corporellement, « enseveli avec Jésus-Christ, pour mourir. » Il est donc déchargé de l'obligation de rendre le devoir, même après la consommation du mariage. On peut dire encore que, si l'épouse souffre un dommage, c'est sa faute, puisqu'elle ne veut pas se convertir.

3° Il résulte de la différence de culte une illégitimité absolue, au lieu que la servitude ne produit cet effet que quand elle est ignorée. Il ne faut donc pas appliquer à l'infidèle le raisonnement que l'on fait pour l'esclave.

4° Ou l'enfant est arrivé à l'âge de discrétion, et alors il pourra se déterminer librement à suivre son père fidèle ou sa mère infidèle; ou bien il est à un âge moins avancé, et on doit, dans ce cas, le remettre entre les mains du père fidèle, sans considérer qu'il a encore besoin des soins de sa mère pour compléter son éducation (1).

5° La pénitence n'a pas fait passer à une autre vie la personne coupable de l'adultère, comme le fait le baptême pour l'infidèle. La raison n'est donc pas la même.

(1) Cette décision de notre docteur est parfaitement conforme aux prescriptions du droit canon, qui veut que, dans les cas semblables, les enfants restent sous la puissance de l'époux converti, s'ils ne peuvent pas prendre eux-mêmes un parti, Decret. Causâ XXVIII, qu. 1, cap. *Judæi*, ex conc. Tolet. IV; Extra *de Convers. infid.*, cap. *Ex litteris*. On comprend que l'Eglise, qui s'occupe avant tout du salut des ames, ne devoit pas régler autrement ce point important. Depuis que le principe de l'indifférence religieuse a été proclamé sous le nom de liberté de conscience, la loi civile, faisant abstraction des intérêts éternels, a rendu impossible, ou du moins fort difficile, l'exécution de cette loi ecclésiastique, lorsqu'elle a conféré sans restriction au père la principale autorité sur les enfants. On voit que, dans le cas présent, et dans les cas analogues, le père peut aisément abuser de son pouvoir et violer la liberté de conscience. L'Eglise, au contraire, l'a efficacement assurée, tant qu'elle a pu user de son droit en matière religieuse, puisque, en intervenant en faveur des enfants incapables de se déterminer par eux-mêmes, elle laissoit les autres libres d'imiter leur père converti, ou de s'attacher à leur mère infidèle, et réciproquement.

---

tem ad religionem, moritur tantùm spirituali morte, non autem corporali. Et ideo, si matrimonium sit consummatum, non potest vir sine consensu uxoris ad religionem transire; potest autem ante carnalem copulam, quando est tantùm copula spiritualis. Sed ille qui ad baptismum accedit, corporaliter etiam « consepelitur Christo in mortem. » Et ideo solvitur à debito reddendo, etiam post matrimonium consummatum. Vel dicendum, quòd ex culpa sua uxor præjudicium patitur, quæ converti contemnit.

[T]ertium dicendum, quòd disparitas cultùs [per]sonam simpliciter illegitimam; non autem conditio servitutis, sed solùm quando ignorata est. Et ideo non est similis ratio de infideli et ancilla.

Ad quartum dicendum, quòd proles aut pervenit ad perfectam ætatem, et tunc poterit liberè sequi patrem fidelem vel matrem infidelem; vel est minori ætate constituta, et tunc debet dari fideli, non obstante quòd indiget matris obsequio ad educationem.

Ad quintum dicendum, quòd adulter per pœnitentiam non transit ad aliam vitam, sicut infidelis, per baptismum. Et ideo non est similis ratio.

ARTICLE V.

Le mari fidèle qui se sépare de son épouse infidèle, peut-il en prendre une autre?

Il paroît que le mari fidèle qui se sépare de son épouse infidèle, ne peut en prendre une autre. 1° L'indissolubilité est de l'essence du mariage, puisque la répudiation de l'épouse est contraire à la loi naturelle. Or, le mariage des infidèles étoit valide avant la conversion de l'un des époux. Il ne peut donc être dissous en aucune manière. Or, tant que dure le lien du mariage entre le mari et telle épouse, il ne peut pas contracter avec une autre femme. Le mari infidèle qui se sépare de son épouse infidèle ne peut donc pas contracter avec une autre.

2° Un crime commis après le mariage ne le dissout pas. Or, si la femme veut habiter avec son époux converti sans faire injure au Créateur, le lien du mariage n'est pas rompu, puisque le mari ne peut en épouser une autre. Le péché de l'épouse qui ne veut pas habiter avec son mari sans faire injure au Créateur, ne dissout donc pas le mariage, et, par conséquent, ne rend pas le mari libre de contracter une autre union.

3° Le mari et l'épouse sont égaux en ce qui touche au lien du mariage. Puis donc qu'il n'est pas permis à l'épouse infidèle de s'engager dans une nouvelle union du vivant de son mari, il paroît que le mari fidèle n'en a pas plus le droit.

4° Le vœu de continence est une chose plus favorable que le contrat de mariage. Or, il n'est pas permis, paroît-il, au mari fidèle de faire le vœu de continence sans le consentement de l'épouse infidèle, parce que, alors, l'épouse seroit privée du mariage, si elle se convertissoit dans la suite. Il lui est donc permis beaucoup moins encore de contracter mariage avec une autre.

ARTICULUS V.

Utrùm fidelis discedens ab uxore infideli, possit aliam ducere.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd fidelis discedens ab uxore infideli, non possit aliam ducere in uxorem. Quia insolubilitas est de ratione matrimonii, cùm repudium uxoris sit contra legem naturæ. Sed inter infideles erat verum matrimonium. Ergo nullo modo potest illud matrimonium solvi. Sed, manente vinculo matrimonii ad unam, non potest aliquis cum alia contrahere. Ergo fidelis discedens ab uxore infideli, non potest cum alia contrahere.

2. Præterea, crimen superveniens matrimonio non solvit matrimonium. Sed, si mulier velit cohabitare sine contumelia Creatoris, non solvitur vinculum matrimonii, quia vir non potest aliam ducere. Ergo peccatum uxoris, quæ non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, non solvit matrimonium, ut liberè possit vir aliam uxorem ducere.

3. Præterea, vir et uxor sunt pares in vinculo matrimonii. Cùm ergo uxori infideli non liceat, vivente viro, alium virum ducere, videtur quòd nec fideli liceat.

4. Præterea, favorabilius est continentiæ votum, quàm matrimonii contractus. Sed viro fideli, sine consensu uxoris infidelis, non licet, ut videtur, votum continentiæ emittere; quia tunc uxor fraudaretur matrimonio, si postmodum converteretur. Ergo multò minùs licet ei matrimonium contrahere cum alia.

5° Le fils qui, après la conversion de son père, demeure dans l'infidélité, perd son droit à l'héritage paternel ; et cependant, s'il se convertit ensuite on lui rend ses biens, lors même qu'un autre en a pris possession. Il semble donc que, si l'épouse infidèle se convertit plus tard, on doit également lui rendre son mari, bien qu'il en ait pris une autre ; ce qui ne pourroit se faire, si le second mariage étoit valide. Il ne peut donc pas contracter avec une autre femme.

Mais, au contraire, le mariage n'est pas *ratum* sans le sacrement de baptême (1). Or, ce qui n'a pas cette qualité peut être dissous. Le mariage contracté dans l'infidélité est donc dissoluble ; et, par conséquent, lorsque le lien conjugal est rompu, le mari a le droit de prendre une autre épouse.

Le mari ne doit pas habiter avec son épouse infidèle, si elle ne consent pas à demeurer avec lui sans faire injure au Créateur. Si donc il ne lui étoit pas permis d'en prendre une autre, il seroit forcé de garder la continence ; ce qui ne paroît pas convenable, parce que, alors, un dommage résulteroit pour lui de sa conversion.

(Conclusion. — Le mari qui veut rompre avec son épouse infidèle, peut la renvoyer et en prendre une autre, lorsqu'elle refuse d'habiter avec lui sans faire injure au Créateur. Si elle consent à demeurer pacifiquement avec lui, il peut bien la renvoyer, mais non en prendre une autre.)

(1) Nous avons déjà vu qu'il ne faut pas confondre le mariage vrai ou valide avec le mariage *ratum*. Cette distinction, adoptée par le concile de Trente, avoit été formulée par Innocent III, qui s'exprime ainsi, cap. *Quanto, De divortiis*, Extra, lib. IV, tit. 19 : « Quoiqu'il existe chez les infidèles un vrai mariage, il n'est cependant pas *ratum* ; mais celui des fidèles est vrai et *ratum*, parce que, une fois reçu, le sacrement de la foi (ou le baptême) ne se perd jamais, et il rend *ratum* le sacrement de l'union conjugale, afin que celui-ci persévère dans les époux tant que dure celui-là. » Cette différence est fondée sur ce que le mariage ne peut être un sacrement, s'il n'est pas précédé du baptême, que la tradition catholique appelle la porte des sacrements. Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut être le signe et la représentation de l'union hypostatique du Fils de Dieu avec l'humanité, et de l'union mystique de Jésus-Christ avec l'Eglise. Cette double union ne sera jamais brisée, et il faut, par conséquent, que celle qui en est l'image lui ressemble sous ce rapport. Le mariage des chrétiens n'est donc plus un simple contrat naturel ; mais il reçoit de Dieu une sorte de *ratification* qui manque à celui des païens, et qui est le principe de son indissolubilité.

---

5. Præterea, filius qui remanet in infidelitate, patre converso, amittit jus paternæ hæreditatis ; et tamen, si postea convertitur, redditur ei hæreditas sua, etiamsi alius in possessionem ejus intraverit. Ergo videtur, à simili, quòd si uxor infidelis postea convertatur, sit ei reddendus vir suus, etiamsi cum alia contraxerit ; quod non posset esse, si secundum matrimonium esset verum. Ergo non potest contrahere cum alia.

Sed contra, matrimonium non est ratum sine sacramento baptismi. Sed quod non est ratum, potest dissolvi. Ergo matrimonium in infidelitate contractum, potest dissolvi ; et ita, soluto matrimoniali vinculo, licet viro aliam ducere uxorem.

Præterea, vir non debet cohabitare uxori infideli nolenti cohabitare sine contumelia Creatoris. Si ergo non liceret ei aliam ducere, cogeretur continentiam servare ; quod videtur inconveniens, quia sic ex conversione sua incommodum reportaret.

(Conclusio. — Vir discedens ab infideli uxore nolente cohabitare sine Creatoris contumelia, potest illam dimittere et alteram ducere. Si autem velit pacificè cohabitare, potest quidem illam dimittere, non autem aliam ducere.)

Quand l'un des époux se convertit à la foi, et que l'autre reste dans l'infidélité, il faut distinguer. Si l'époux infidèle consent à habiter avec l'autre sans faire injure au Créateur, et sans chercher à entraîner son conjoint dans l'infidélité, l'époux fidèle a bien la liberté de se retirer, mais il ne peut pas pour cela contracter une nouvelle union. Lorsque l'épouse infidèle ne veut pas demeurer avec son mari sans faire injure au Créateur, s'abandonnant au blasphème, et s'opposant à ce que le nom de Jésus-Christ soit prononcé devant elle, si, dans ces dispositions, elle s'efforce d'entraîner le mari dans l'infidélité, alors celui-ci peut, non-seulement l'abandonner, mais aussi s'unir à une autre par le mariage (1).

(1) La doctrine de saint Thomas n'est autre que la doctrine de l'Eglise, comme on peut s'en convaincre en lisant le passage suivant de Benoît XIV, où se trouve traité un point important que notre docteur n'a pas touché, *De Synodo diœc.*, lib. VI, cap. 4, num. 3 : « Ce qui cause quelquefois de grands embarras aux évêques, c'est le mariage contracté et consommé par les juifs tandis qu'ils étoient dans l'infidélité. On discute pour savoir si et quand il est rompu par la conversion de l'un des époux à la foi chrétienne. Il est certain que, en vertu d'un privilége accordé en faveur de la vraie foi par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et promulgué par l'apôtre saint Paul, I. *Cor.*, VII, le mariage des infidèles est dissous lorsque l'un des époux embrasse la foi chretienne, et que l'autre, endurci dans son infidélité, refuse d'habiter avec la partie convertie, ou bien y consent, mais sans renoncer à faire injure au Créateur, c'est-à-dire en exposant au danger de subversion la partie fidèle, ou en livrant à l'exécration le très-saint nom de Jésus-Christ, et au mépris la religion chrétienne. L'époux converti n'a cependant pas pour cela la pleine liberté de s'engager dans une nouvelle union avant que l'épouse infidèle, interpellée à ce sujet, n'ait absolument refusé d'habiter avec lui, ou bien n'ait montré que son intention est bien d'habiter avec lui, mais non sans faire injure au Créateur : c'est ce qui ressort de la célèbre decrétale d'Innocent III, cap. *Quanto, De divortiis*, et ce que remarquent Sanchez et d'autres théologiens. Mais il arrive quelquefois que la partie infidèle s'en est allée dans des contrées éloignées, ou s'est si bien cachée, qu'on ne peut l'interpeller. On doute si alors, l'interpellation étant omise, il est permis à la partie convertie de contracter un nouveau mariage. La plupart des théologiens l'affirment. D'autres, au contraire, pensent que, dans ce cas, il est nécessaire d'avoir une dispense du souverain Pontife, à qui il appartient de déclarer en quelles circonstances cesse d'obliger le précepte divin, en vertu duquel semble prescrite cette interpellation avant la rupture du mariage. La sacrée congrégation du concile, à laquelle nous avons soumis toutes les raisons produites par les docteurs qui sont divisés sur ce point, s'est rattachée à cette dernière opinion, dans une cause de Florence, discutée le 17 janvier 1722. Le Siége apostolique ne se montre pas difficile envers ceux qui demandent cette dispense, lorsqu'une cause urgente conseille de l'accorder.....

» De là naît une autre controverse touchant le temps précis où se trouve rompu le lien du mariage en question. Le plus grand nombre des docteurs pensent que, quand l'époux infidèle a été interpellé, et qu'il refuse positivement d'habiter légitimement avec la partie fidèle, ou qu'il ne fait aucune réponse dans le terme fixé par l'interpellation, le lien du mariage dans lequel ils étoient tous deux engagés est censé rompu aussitôt. Les autres pensent qu'il n'est brisé qu'à l'instant où l'époux converti contracte une nouvelle alliance. De la manière dont sera decidee cette controverse, dépend la solution d'une autre difficulté. Supposez qu'un juif du nom de Titius embrasse la foi chrétienne. Après avoir été purifié par le bap-

---

Respondeo dicendum, quòd quando alter conjugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate manente, distinguendum est. Quia si infidelis vult cohabitare sine contumelia Creatoris, et sine hoc quòd ad infidelitatem inducat, potest fidelis liberè discedere, sed discedens non potest alteri nubere. Si autem infidelis non velit cohabitare sine contumelia Creatoris, in verba blasphemiæ prorumpens, et nomen Christi audire nolens, tunc, si ad infidelitatem pertrahere nitatur, vir fidelis discedens potest alteri per matrimonium copulari.

Je réponds aux arguments : 1° Nous avons vu que le mariage des infidèles est imparfait. Or, le mariage des fidèles est parfait, et, par conséquent, plus stable; et un lien plus solide brise celui qui l'est moins, s'ils sont opposés. Le mariage contracté ensuite dans la foi de Jésus-Christ rompt donc celui qui avoit été contracté auparavant dans l'infidélité; d'où il suit que le mariage des infidèles n'est pas absolument stable et ratifié, mais la foi de Jésus-Christ le ratifie ensuite.

2° Le crime de l'épouse qui ne veut point habiter avec son mari sans

tême, il interpelle Nævia, son épouse, qu'il a laissée obstinée dans le judaïsme, pour savoir si elle consent à habiter avec lui sans faire injure au Créateur. Nævia refuse expressément, ou ne fait aucune réponse dans l'espace de temps qui lui est fixé, et elle contracte un nouveau mariage avec un autre juif, tandis que Titius, devenu chrétien, préfère vivre dans le célibat. Supposez ensuite que, quelques années après, Nævia se convertit à la foi chrétienne avec son second mari, et que Titius est encore célibataire : une très-grave question se trouve aussitôt soulevée, savoir si Nævia doit revenir à Titius, son premier mari, ou si elle doit plutôt rester avec le second. La solution de cette question dépend de celle de la précédente. En effet, si le mariage de Titius avec Nævia a été rompu dès que celle-ci, interpellée à ce sujet, a refusé d'habiter légitimement avec Titius, comme le pensent les docteurs qui tiennent pour la première opinion, il est certain que Nævia pouvoit s'unir validement à un autre homme, et dès-lors elle doit demeurer avec lui, même après qu'ils ont été initiés tous deux aux mystères de la religion chrétienne. Mais, si le mariage contracté dans l'infidélité n'est dissous que quand l'époux converti contracte une autre union, ainsi que le croient les partisans de la seconde opinion, comme, dans notre cas, Titius n'a pas pris une autre épouse, le nouveau mariage contracté par Nævia est certainement illégitime, puisqu'elle n'étoit pas encore dégagée du premier lien; et, par conséquent, elle est tenue de revenir à son premier mari, lorsqu'elle embrasse la foi chrétienne. Ce cas s'est présenté à Florence en 1726, et comme on le discutoit dans la sacrée congrégation du concile, en vertu de la fonction de secrétaire que nous remplissions alors, nous avons rédigé une dissertation, dans laquelle nous avons établi par des preuves abondantes que la seconde des opinions ci-dessus exposées a été presque communément adoptée par les théologiens et canonistes tant anciens que nouveaux. Nous en avons conclu que le juif dont il s'agissoit, qui demandoit le baptême avec sa seconde épouse, qu'il avoit prise comme il est dit dans le cas précédent, étoit tenu, après avoir reçu ce sacrement, de retourner à sa première épouse depuis longtemps devenue chrétienne, et qui avoit persévéré jusqu'alors dans le célibat. La sacrée congrégation ne s'écarta pas le moins du monde de notre sentiment, et l'embrassa d'autant plus volontiers que, d'après nos indications, elle s'assura que, dans les années 1679 et 1680, ayant à juger un cas semblable, qui s'étoit également produit à Florence, elle avoit décidé la même chose, après avoir reçu l'avis conforme des théologiens appelés à l'assemblée.

» Un autre point de la même cause, qui alors aussi fut soumis à la discussion de la sacrée congrégation, resta indécis. On demandoit encore si le souverain Pontife a au moins le droit de rompre le premier mariage contracté et consommé dans l'infidélité, et d'accorder à l'époux qui se convertit plus tard à la foi, la permission de demeurer, dans les circonstances exposées, avec sa seconde épouse. Nous avons aussi rédigé, à cette occasion, sur ce point beaucoup plus grave, une dissertation dans laquelle sont cités un grand nombre de docteurs qui attribuent ce pouvoir au souverain Pontife, et qui prétendent aussi que saint Pie V et Gré-

---

Ad primum ergo dicendum, quòd matrimonium infidelium est imperfectum, ut dictum est (art. 2). Sed matrimonium fidelium est perfectum, et ita est firmius; semper autem firmius vinculum solvit minùs firmum, si sit [contr]arium. Et ideo matrimonium quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium quod priùs in infidelitate contractum fuerat. Unde matrimonium infidelium non est omnino firmum et ratum, sed ratificatur postmodum per fidem Christi (1).

Ad secundum dicendum, quòd crimen uxo-

(1) Extra de divortiis, cap. Quanto, patet.

faire injure au Créateur, affranchit le mari de l'espèce de servitude où il se trouvoit par rapport à elle, et qui l'empêchoit d'en prendre une autre du vivant de la première. Ce crime cependant ne brise pas encore actuellement le lien du mariage; car si cette femme cessoit ses blasphèmes, en se convertissant, avant que son mari eût contracté un autre mariage, celui-ci lui seroit rendu; mais un mariage subséquent rompt ce lien, et le mari fidèle ne peut en venir à le conclure qu'autant que la faute de sa première épouse l'a affranchi de la servitude conjugale.

3° Lorsque la partie fidèle a contracté un nouveau mariage, le lien du premier est rompu des deux côtés, parce que le mariage ne cloche pas en ce qui regarde le lien, bien qu'il cloche quelquefois en ce qui regarde l'effet. C'est donc comme punition, plutôt qu'en vertu du mariage précédemment conclu par son ancien mari, qu'il est interdit à l'épouse infidèle de contracter avec un autre homme. Mais si elle se convertit dans la suite, on peut l'autoriser par voie de dispense à former de nouveaux liens, lorsque son premier mari l'a fait lui-même.

4° Quand, après la conversion du mari, on peut espérer avec probabilité que l'épouse se convertira à son tour, il ne doit pas faire le vœu de continence, ni convoler à d'autres noces, parce que l'épouse infidèle se convertiroit plus difficilement, en se voyant privée de son mari. Si, au contraire, rien ne fait espérer cette conversion, le mari peut recevoir les ordres sacrés ou entrer en religion, après avoir préalablement sommé l'épouse de se convertir. Dans le cas où l'épouse viendroit à se convertir après que le mari s'est engagé dans les ordres, il ne lui seroit pas rendu,

goire XIII l'ont en effet exercé : c'est ce que l'on voit au long dans cette dissertation. Toutefois la sacrée congrégation a jugé préférable de s'abstenir de rendre une décision, parce que, même en accordant au souverain Pontife le pouvoir de rompre le lien du mariage précédemment contracté dans l'infidélité, on pouvoit néanmoins douter à bon droit, comme nous n'avons pas négligé de l'insinuer à la sacrée congrégation, qu'il se trouvât dans l'espèce ces causes très-graves qui sont nécessaires pour que le lien conjugal soit brisé par une dispense apostolique. »

---

ris nolentis cohabitare sine contumelia Creatoris, absolvit virum à servitute qua tenebatur uxori, ut non posset, ea vivente, aliam ducere. Sed nondum solvit matrimonium, quia, si blasphema illa converteretur antequam ille aliud matrimonium contraheret, redderetur ei vir suus; sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire non posset vir fidelis, nisi solutus à servitute uxoris suæ, per culpam ejusdem.

Ad tertium dicendum, quòd postquam fidelis contraxit, solutum est vinculum matrimonii ex utraque parte, quia matrimonium non claudicat quantùm ad vinculum, sed quandoque claudicat quantùm ad effectum. Unde, in pœnam uxoris infidelis, ei indicitur quòd non possit cum alio contrahere, magis quàm ex virtute matrimonii præcedentis. Sed, si postea convertatur, potest ei concedi dispensativè ut alteri nubat, si vir ejus aliam in uxorem duxit.

Ad quartum dicendum, quòd, si post conversionem viri aliqua probabilis spes de conversione uxoris sit, non debet votum continentiæ vir emittere, nec ad aliud matrimonium transire, quia difficiliùs converteretur uxor, sciens se viro suo privatam. Si autem non sit spes de conversione, potest ad sacros ordines vel ad religionem accedere, priùs requisita uxore ut convertatur. Et tunc, si postquam vir sacros ordines suscepit, uxor convertatur, non est ei vir suus reddendus, sed debet sibi

et elle devroit s'imputer à elle-même cette privation, qui seroit la peine du retard apporté à sa conversion.

5° La différence de culte ne brise pas le lien de la paternité, comme elle le fait pour celui du mariage. Il n'y a donc pas de parité entre un héritage et une épouse.

ARTICLE VI.

Les autres vices rompent-ils le mariage?

Il paroît que le mariage est dissous par les autres vices aussi bien que par l'infidélité. 1° L'adultère semble plus directement opposé au mariage que l'infidélité. Or, il est un cas où l'infidélité dissout le mariage, en sorte qu'il est permis à l'un des époux de convoler à une autre union. L'adultère produit donc le même effet.

2° Tout péché est, aussi bien que l'infidélité, une fornication spirituelle. Si donc l'infidélité dissout le mariage parce qu'elle est une fornication spirituelle, tout péché devra le dissoudre, et pour la même raison.

3° Notre-Seigneur a dit, *Matth.*, V, 30 : « Si votre main droite vous scandalise, coupez-la, et jetez-la loin de vous; » et, d'après l'interprétation de saint Jérôme, *In hunc loc.*, « par la main droite et l'œil droit, on peut entendre le frère et l'épouse, les proches et les enfants. » Or, ils deviennent pour nous par tout péché un obstacle au salut. Le mariage peut donc être dissous par tout péché.

4° Saint Paul, *Ephes.*, V, 5, appelle l'avarice une idolâtrie. Or, le mari peut renvoyer son épouse pour cause d'idolâtrie. La même raison l'autorise donc à le faire pour cause d'avarice, et aussi pour les autres péchés plus graves.

5° Le Maître l'enseigne expressément, IV. *Sent.*, dist. 39.

---

imputare in pœnam tardæ conversionis, quòd viro suo privatur.

Ad quintum dicendum, quòd vinculum paternitatis non solvitur per disparem cultum, sicut vinculum matrimonii. Et ideo non est simile de hæreditate et uxore.

ARTICULUS VI.

'trùm alia vitia solvant matrimonium.

d sextum sic proceditur. Videtur quòd alia vitia solvant matrimonium, sicut et infidelitas. Adulterium enim videtur esse directius contra matrimonium, quàm infidelitas. Sed infidelitas solvit matrimonium in aliquo casu, ut liceat ad aliud matrimonium transire. Ergo et adulterium idem facit.

2. Præterea, sicut infidelitas est fornicatio spiritualis, ita et quodlibet peccatum. Si ergo propter hoc infidelitas matrimonium solvit, quia est fornicatio spiritualis, pari ratione quodlibet peccatum matrimonium solvet.

3. Præterea, *Matth.*, V, dicitur : « Si dextera manus tua scandalizat te, abscide eam, et projice abs te, » et dicit Glossa (1) quòd « in manu et dextro oculo possunt accipi frater et uxor, propinqui et filii. » Sed per quodlibet peccatum efficiuntur nobis impedimento. Ergo propter quodlibet peccatum potest matrimonium dissolvi.

4. Præterea, avaritia idololatria est, ut dicitur *Ephes.*, V. Sed propter idololatriam potest mulier dimitti. Ergo, pari ratione, propter avaritiam; et ita propter alia peccata quæ sunt majora quàm avaritia.

5. Præterea, hoc expressè Magister dicit in littera (IV. *Sent.*, dist. 39).

(1) 'eronymo in hunc locum.

Mais il est dit, au contraire, *Matth.*, V, 32 : « Quiconque renvoie son épouse, si ce n'est pour cause de fornication, la fait tomber dans l'impureté. »

S'il en étoit ainsi, le divorce seroit d'un usage journalier, puisqu'il est bien rare que l'un ou l'autre des époux ne tombe pas dans quelque péché.

(Conclusion. — Lorsque le mariage est ratifié, il ne peut être dissous quant au lien pour aucune cause, et s'il manque de cette ratification, l'infidélité peut le rompre, mais non l'adultère. La fornication tant spirituelle que corporelle autorise la dissolution du mariage quant à l'acte; mais il n'en est pas de même des autres vices, à moins que ce ne soit temporairement et comme châtiment du péché.)

La fornication corporelle et l'infidélité sont opposées chacune d'une manière spéciale au bien du mariage : c'est ce qu'on peut voir en se reportant à ce que nous avons dit précédemment. Elles ont donc aussi chacune une puissance particulière pour rompre le mariage. Il faut observer que le mariage est dissous de deux manières. Il l'est d'abord quant au lien. Lorsque le mariage a reçu du baptême sa ratification, ni l'infidélité, ni l'adultère ne peuvent le dissoudre. Quand il n'est pas ratifié, le lien est rompu dans le cas où l'un des époux persévère dans l'infidélité, si l'époux converti contracte une autre union. L'adultère ne brise pas ce lien; autrement l'infidèle auroit la liberté de donner un libelle de répudiation à son épouse adultère, et d'en prendre une autre, après avoir renvoyé la première; ce qui est faux. Le mariage est dissous, en second lieu, quant à l'acte, et il peut l'être de cette manière et par l'infidélité et par la fornication. Les autres péchés n'ont pas la vertu de dissoudre le mariage, même quant à l'acte; à moins, peut-être, que le mari ne veuille vivre pour un temps séparé de son épouse, afin de la punir en la privant de la satisfaction que lui procure sa présence.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, V : « Qui dimiserit uxorem suam, exceptâ fornicationis causâ, facit eam mœchari. »

Præterea, si hoc esset, totâ die fierent divortia, cùm raro inveniatur matrimonium in quo alter conjugum in peccatum non labatur.

(Conclusio. — Conjugium, si ratificatum fuerit, quantùm ad vinculum spectat, nulla ex causa solvi potest; alioquin potest dirimi infidelitate, non adulterio. Verùm quantùm ad actum dissolvi potest fornicatione tum corporali, tum spirituali; propter cætera verò vitia, nequaquam, nisi ad tempus, castigandi sui causâ.)

Respondeo dicendum, quòd fornicatio corporalis et infidelitas specialem habent contrarietatem ad bona matrimonii, ut ex dictis (art. 3) patere potest; unde specialem habent vim separandi matrimonia. Sed tamen intelligendum est, quòd matrimonium dupliciter solvitur : uno modo, *quantùm ad vinculum*. Et sic non potest solvi postquam matrimonium est ratificatum, neque per infidelitatem, neque per adulterium. Sed si non est ratificatum, solvitur vinculum, permanente infidelitate in altero conjugum, si alter conversus ad fidem, ad aliud conjugium transeat. Non autem solvitur vinculum prædictum per adulterium; aliàs infidelis liberè posset dare libellum repudii uxori adulteræ, et, eâ dimissâ, aliam ducere; quod falsum est. Alio modo solvitur matrimonium *quantùm ad actum*, et sic solvi potest tam per infidelitatem, quàm per fornicationem. Sed propter alia peccata non potest solvi matrimonium, etiam *quantùm ad actum*; nisi fortè ad tempus se velit vir subtrahere à consortio uxoris, ad castigationem ejus, subtrahendo ei præsentiæ suæ solatium.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique l'adultère soit plus directement opposé que l'infidélité au mariage considéré comme fonction naturelle, c'est le contraire, si l'on envisage le mariage comme un sacrement de l'Eglise ; car cette dernière qualité lui donne sa parfaite stabilité ; parce que c'est par là qu'il est le signe de l'indissoluble union de Jésus-Christ et de l'Eglise. Pour cette raison donc le mariage que le baptême n'a pas ratifié, peut bien être dissous quant au lien par l'infidélité, mais non par l'adultère.

2° La première union de l'ame avec Dieu se fait par la foi. Par cette vertu, l'ame devient donc en quelque sorte l'épouse de Dieu, selon cette parole du prophète *Osée*, II, 20 : « Je vous rendrai mon épouse dans la foi. » Voilà pourquoi la sainte Ecriture désigne spécialement sous le nom de fornication ou d'adultère l'idolâtrie et l'infidélité, et c'est dans un sens plus éloigné que les autres péchés sont appelés des fornications spirituelles.

3° Cela doit s'entendre du cas où l'épouse met le mari dans une pressante occasion de péché, en sorte qu'il a à redouter comme probable le danger de succomber ; car alors, comme nous l'avons dit, il peut se soustraire à sa société.

4° L'avarice est nommée une idolâtrie, parce qu'elle ressemble sous quelque rapport à la servitude, puisque l'avare, de même que l'idolâtre, est asservi à la créature, plutôt qu'il ne sert le Créateur. Ce n'est pas parce qu'elle ressemble à l'infidélité qu'on lui a donné cette dénomination ; car le vice de l'infidélité est dans l'intelligence, au lieu que celui de l'avarice est dans la partie affective ou dans la volonté.

5° Il faut appliquer aux fiançailles les paroles du Maître des sentences ; car elles peuvent, en effet, être dissoutes par un crime commis ensuite. Ou, s'il parle réellement du mariage, on doit entendre ce qu'il dit de la

---

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis adulterium magis directè opponatur matrimonio, in quantum est in officium naturæ, quàm infidelitas, tamen è contrario est, in quantum matrimonium est sacramentum Ecclesiæ, ex quo habet perfectam firmitatem, in quantum significat indivisibilem conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Et ideo matrimonium quod non est ratum, magis potest solvi, *quantùm ad vinculum*, per infidelitatem, quàm per adulterium.

Ad secundum dicendum, quòd prima conjunctio animæ ad Deum est per fidem. Et ideo per eam anima quasi desponsatur Deo, ut patet *Oseæ*, II : « Sponsabo te mihi in fide. » Unde in sacra Scriptura specialiter per fornicationem idololatria et infidelitas designantur. Sed alia magis remota significatione dicuntur fornicationes.

Ad tertium dicendum, quòd hoc intelligendum est quando mulier præstat magnam occasionem peccati viro suo, ut vir probabiliter sibi de periculo timeat ; tunc enim vir potest se subtrahere ab ejus conversatione, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd avaritia dicitur idololatria per quamdam similitudinem servitutis, quia tam avarus quàm idololatra potiùs servit creaturæ quàm Creatori ; non autem per similitudinem infidelitatis, quia corruptio infidelitatis est in intellectu, sed avaritiæ est in affectu.

Ad quintum dicendum, quod verba Magistri sunt accipienda de sponsalibus, quia propter crimen superveniens sponsalia solvi possunt. Vel, si loquatur de matrimonio, intelligendum est de separatione à communi conversatione

séparation temporaire dont il a été question plus haut, ou bien du cas où l'épouse ne veut habiter avec son mari qu'à la condition qu'il commettra tel péché, si elle lui dit, par exemple : « Je ne serai votre épouse qu'autant que vous me rendrez riche par vos vols ; » car alors il doit la renvoyer plutôt que d'exercer le métier de voleur.

QUESTION LX.

Du meurtre de l'épouse.

Passons au meurtre de l'épouse.

Deux questions sont à résoudre : 1° Est-il un cas où il soit permis au mari de tuer son épouse? 2° Le meurtre de l'épouse est-il pour le mari un empêchement de mariage?

ARTICLE I.

Est-il permis au mari de tuer son épouse surprise dans l'acte de l'adultère?

Il paroît qu'il est permis au mari de tuer son épouse, lorsqu'il la surprend dans l'acte de l'adultère. 1° La loi divine ordonne de lapider les femmes adultères. Or, il n'y a pas de péché à observer la loi divine. Ce n'en est donc pas un non plus pour le mari, que de tuer sa propre épouse, si elle est adultère.

2° Dès-lors qu'une chose est licite pour la loi, elle l'est aussi pour celui que la loi charge de la faire. Or, il est permis à la loi de mettre à mort une femme adultère, et toute personne coupable d'un crime capital. Puis

---

ad tempus, ut dictum est; vel quando uxor non vult cohabitare nisi sub conditione peccandi, ut cùm dicit : « Non ero uxor tua, nisi mihi de latrocinio divitias congreges ; » tunc enim potiùs eam debet dimittere, quàm latrocinia exercere.

QUÆSTIO LX.

De uxoricidio, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de uxoricidio.

Circa quod quæruntur duo (1) : 1° Utrùm in aliquo casu liceat uxorem occidere. 2° Utrùm uxoricidium matrimonium impediat.

ARTICULUS I.

Utrùm liceat uxorem interficere in actu adulterii deprehensam.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam. Lex enim divina præcepit adulteras lapidari. Sed ille qui legem divinam exequitur, non peccat. Ergo nec occidens propriam uxorem, si sit adultera.

2. Præterea, illud quod licet legi, licet ei cui lex hoc committit. Sed legi licet interficere adulteram, aut quamlibet personam ream mortis. Cùm ergo lex commiserit viro interfectio-

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 37, qu. 2, art. 1 et seq.

donc que la loi charge le mari de tuer son épouse, lorsqu'il la surprend dans l'acte de l'adultère, il paroît qu'il lui est permis de le faire.

3° Le mari a plus de pouvoir sur son épouse adultère, que sur l'homme qui a commis le crime avec elle. Or, il n'encourt pas l'excommunication, s'il frappe un clerc qu'il surprend avec son épouse. Il paroît donc qu'il lui est permis aussi de tuer sa propre épouse, s'il la surprend en adultère.

4° Le mari est tenu de corriger son épouse. Or, la correction consiste à infliger une juste peine. Comme donc la juste peine de l'adultère est la mort, puisque ce crime est capital, il paroît qu'il est permis au mari de tuer son épouse coupable d'adultère.

Mais le Maître dit, au contraire : « L'Eglise de Dieu n'est jamais astreinte à suivre les lois du siècle, parce qu'elle n'a d'autre glaive que le glaive spirituel. » Il paroît donc qu'il n'est pas permis à quiconque veut être de l'Eglise, d'user de la loi qui autorise le meurtre de l'épouse.

Le mari et l'épouse sont égaux en ce qui touche aux devoirs du mariage. Or, il n'est pas permis à l'épouse de tuer son mari, lors même qu'elle le surprend en adultère. Le mari n'a donc pas plus ce droit sur son épouse.

(CONCLUSION. — Le mari ne peut pas tuer de sa propre autorité son épouse adultère, sans encourir la peine éternelle. Il peut cependant, par zèle pour la justice, l'accuser devant le juge, afin qu'il sévisse contre elle.)

Un mari peut tuer son épouse de deux manières. D'abord, indirectement par un jugement de l'autorité civile. Il n'est pas douteux que le mari, s'il est excité par le zèle de la justice, et non par le désir de la vengeance ou un sentiment de haine, ait le droit d'intenter devant le juge séculier une action criminelle pour cause d'adultère à son épouse coupable, et de demander qu'on lui applique la peine de mort portée par

---

nem uxoris in actu adulterii deprehensæ, videtur quòd ei liceat.

3. Præterea, vir habet potestatem majorem super uxorem adulteram, quàm super eum qui cum ea adulterium commisit. Sed, si vir percutiat clericum quem cum propria uxore invenit, non est excommunicatus. Ergo videtur quòd etiam liceat interficere propriam uxorem in adulterio deprehensam.

4. Præterea, vir tenetur uxorem suam corrigere. Sed correctio fit per inflictionem justæ pœnæ. Cùm ergo justa pœna adulterii sit mors, quia est capitale crimen, videtur quòd liceat viro uxorem adulteram occidere.

Sed contra, in littera dicitur (IV. Sent., dist. 37), quòd « Ecclesia Dei nunquam constringitur legibus mundanis; gladium enim non habet nisi spiritualem. » Ergo videtur quòd ei qui vult esse de Ecclesia, non sit licitus usus legis illius quæ uxoricidium permittit.

Præterea, « vir et uxor ad paria judicantur. » Sed uxori non licet interficere virum in adulterio deprehensum. Ergo nec viro uxorem.

(CONCLUSIO. — Non licet viro propria auctoritate, sine reatu pœnæ æternæ, occidere uxorem adulteram. Potest tamen, zelo justitiæ, eam judicialiter accusare, ut in eam animadvertatur.)

Respondeo dicendum, quòd virum interficere uxorem contingit dupliciter : uno modo, per judicium civile; et sic non est dubium quòd sine peccato potest vir, zelo justitiæ, non livore vindictæ aut odii motus, uxorem adulteram in judicio sæculari accusare criminaliter de adulterio, et pœnam mortis à lege statutam petere; sicut etiam licet aliquem accusare de

la loi. Cela lui est tout aussi permis que d'accuser qui que ce soit d'un homicide ou d'un autre crime. Cette accusation, toutefois, ne peut pas être portée devant un tribunal ecclésiastique, parce que, comme le Maître l'observe, l'Eglise n'a pas le glaive matériel. La seconde manière consisteroit pour le mari à tuer de ses propres mains son épouse non juridiquement convaincue. Ni les lois civiles ni la loi de la conscience ne l'autorisent à lui donner ainsi la mort en dehors de l'acte de l'adultère, quelque certain qu'il soit qu'elle a commis le crime. La loi civile, cependant, considère le meurtre comme permis dans l'acte même. Ce n'est pas à dire, toutefois, qu'elle l'ordonne, mais, dans ce cas, elle n'inflige pas au mari la peine réservée à l'homicide, parce qu'elle considère que cette circonstance est ce qu'il y a de plus capable de pousser un mari à donner la mort à son épouse. Mais l'Eglise n'est point astreinte à se conformer sur ce point à la loi humaine, et à juger que le mari n'encourt pas alors la peine éternelle, ou même la peine temporelle qui doit lui être infligée par sentence d'un tribunal ecclésiastique, par cela seul qu'il n'a encouru aucune peine que puisse prononcer contre lui le juge séculier. En aucun cas le mari n'a donc le droit de tuer son épouse de sa propre main.

Je réponds aux arguments : 1° La loi n'a pas chargé d'infliger cette peine les simples particuliers, mais ceux qui remplissent des fonctions publiques, et dont le ministère a été institué dans ce but. Or, le mari n'est pas le juge de son épouse (1). Il ne peut donc pas la tuer, mais seulement l'accuser devant le magistrat.

2° L'intention de la loi civile, en remettant au mari le pouvoir de tuer son épouse, n'a pas été de lui commander de le faire; car, s'il en étoit ainsi, il ne pécheroit pas plus que ne pécheroit le ministre du juge, en

(1) La rigueur des lois anciennes a été beaucoup adoucie par le christianisme. On trouve dans la loi des douze tables la disposition suivante, attribuée à Romulus, *De jure priv.*, XXI : « Si une femme boit du vin, ou fait quelque action honteuse avec un homme étranger, le mari, après avoir instruit la cause de cette femme avec ses proches, déterminera la peine. Mais s'il la surprend en adultère, il aura le droit et le pouvoir de la tuer. » Ce droit dérivoit

---

homicidio, aut de alio crimine. Non tamen talis accusatio potest fieri in judicio ecclesiastico, quia Ecclesia non habet gladium materialem, ut in littera dicitur. Alio modo potest eam per seipsum occidere, non in judicio convictam; et sic extra actum adulterii eam interficere, quantumcumque sciat eam esse adulteram, neque secundùm leges civiles, neque secundùm legem conscientiæ licet. Sed lex civilis quasi licitum computat quòd in ipso actu eam interficiat, non quasi præcipiens, sed quasi pœnam homicidii ei non infligens, propter maximum incitamentum quod habet vir in tali facto ad occisionem uxoris. Sed Ecclesia in hoc non est astricta legibus humanis, ut judicet eam sine reatu pœnæ æternæ, vel pœnæ ecclesiastico judicio infligendæ, ex hoc quòd est sine reatu pœnæ infligendæ per judicium sæculare. Et ideo in nullo casu licet viro occidere uxorem propria auctoritate.

Ad primum ergo dicendum, quòd pœnam illam infligendam non commisit lex personis privatis, sed personis publicis, quæ habent officium ad hoc deputatum. Vir autem non est judex uxoris. Et ideo non potest eam interficere, sed coram judice accusare.

Ad secundum dicendum, quòd lex civilis non commisit viro occisionem uxoris quasi præcipiens, quia sic non peccaret, sicut non peccat minister judicis, latronem occidens con-

exécutant un brigand condamné à mort; mais elle le lui a seulement permis, en ne lui infligeant aucune peine. Aussi elle a mis à l'exercice de ce pouvoir des obstacles destinés à détourner les maris de sévir avec tant de rigueur contre leurs épouses.

3° La raison qu'on allègue ne prouve pas que le meurtre de l'épouse est absolument licite dans ce cas, mais seulement qu'il ne fait pas encourir telle peine; car l'excommunication est une peine.

4° Il y a deux sortes de société : la société domestique, que constitue la famille, et la société politique, qui embrasse une cité ou un royaume. Le chef de la seconde société, le roi, par exemple, peut infliger une peine qui corrige la personne, et aussi une peine qui la fasse disparoître, selon qu'il est nécessaire pour purifier la société dont le soin lui est confié. Mais le chef de la première société, le père de famille, ne peut infliger qu'une peine correctionnelle. Or, une peine de cette nature ne va pas plus loin que l'amendement de la personne, et la peine de mort dépasse ce but. Le mari, qui n'est le chef de la femme qu'au second titre, n'a donc pas le droit de la tuer, mais il ne peut que l'accuser ou la châtier.

ARTICLE II.

Le meurtre de l'épouse est-il un empêchement de mariage?

Il paroît que le meurtre de l'épouse n'empêche pas le mariage. 1° L'adultère est plus directement opposé au mariage que l'homicide. Or, l'adultère n'est pas un empêchement de mariage. Le meurtre de l'épouse n'en est donc pas un non plus.

2° Tuer une mère est un péché plus grief que tuer une épouse, car il

du pouvoir absolu du père sur toute sa famille. Maintenant, la loi se borne à excuser le meurtre de la femme adultère ou de son complice, commis par le mari dans l'acte même du crime; elle ne le permet pas. On comprend qu'au for extérieur il y ait lieu d'user d'indulgence dans ce cas; mais la conscience doit réclamer contre une telle action, et il y a lieu d'appliquer ici ce principe général, que nul ne peut se faire justice à soi-même.

---

demnatum ad mortem; sed permisit, pœnam non adhibens. Unde etiam difficultates quasdam apposuit quibus retraherentur viri ab uxoricidio.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc non probatur quòd sit licitum simpliciter, sed quantùm ad immunitatem ab aliqua pœna, quia etiam excommunicatio quædam pœna est.

Ad quartum dicendum, quòd duplex est congregatio : quædam œconomica, sicut familia aliqua; et quædam politica, sicut civitas et regnum. Ille igitur qui præest secundæ congregationi, ut rex, potest infligere pœnam et corrigentem personam et exterminantem, ad purgationem communitatis, cujus curam gerit. Sed ille qui præest in prima congregatione, ut paterfamilias, non potest infligere nisi pœnam corrigentem, quæ se non extendit ultra terminos emendationis, quam transcendit pœna mortis. Et ideo vir, qui sic præest uxori, non potest ipsam interficere, sed aliàs accusare vel castigare.

ARTICULUS II.

Utrùm uxoricidium impediat matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd uxoricidium non impediat matrimonium. Directiùs enim opponitur adulterium matrimonio, quàm homicidium. Sed adulterium non impedit matrimonium. Ergo nec uxoricidium.

2. Præterea, gravius est peccatum occidere matrem, quàm uxorem; quia nunquam licet

n'est jamais permis de frapper une mère, et il l'est quelquefois de frapper une épouse. Or, le meurtre d'une mère n'empêche pas le mariage. Celui de l'épouse ne l'empêche donc pas non plus.

3° Un homme qui tueroit l'épouse d'un autre, pour cause d'adultère, pécheroit plus grièvement que s'il tuoit sa propre épouse, parce qu'il n'auroit pas un aussi puissant motif pour le faire, et qu'il n'est pas aussi directement chargé de corriger cette personne. Or, le meurtre de l'épouse d'autrui n'empêche pas celui qui l'a commis de se marier. Il en est donc de même, s'il tue sa propre épouse.

4° La suppression de la cause entraîne la suppression de l'effet. Or, la pénitence peut effacer le péché d'homicide. Elle éloigne donc par là même l'empêchement de mariage qui en résultoit, et il paroît, dès-lors, que quand le coupable a fait pénitence, le mariage ne lui est plus interdit.

Mais il est dit, au contraire, dans le droit, *Decret.*, Causa XXXIII, qu. 2, cap. *Interfectores* : « Il faut astreindre à la pénitence ceux qui tueront leurs épouses, et le mariage leur est absolument interdit. »

On lit au livre de la *Sagesse*, XI, 17 : « L'homme doit être puni par où il pèche. » Or, en tuant son épouse, le mari pèche contre le mariage. La punition qu'il faut lui infliger est donc la privation du mariage.

(Conclusion. — Une loi ecclésiastique défend au mari qui tue son épouse d'en prendre une autre, à moins que l'Eglise ne le lui permette, pour lui faire éviter la fornication. Si cependant il contracte sans dispense un second mariage, le contrat n'est pas annulé, sinon dans le cas où il prend la femme avec laquelle il entretenoit auparavant des relations coupables.)

En vertu d'une loi de l'Eglise, le meurtre de l'épouse est un empêchement de mariage. Quelquefois il s'oppose au contrat, mais sans annuler

verberare matrem, licet autem quandoque verberare uxorem. Sed occisio matris non impedit matrimonium. Ergo nec uxoris occisio.

3. Præterea, magis peccat qui uxorem alterius propter adulterium interficit, quàm qui uxorem propriam, in quantum minùs habet de motivo, et minùs ad eum spectat ejus correctio. Sed qui alienam uxorem occidit, non impeditur à matrimonio. Ergo nec ille qui propriam uxorem interficit.

4. Præterea, « remotâ causâ, removetur effectus. » Sed peccatum homicidii potest per pœnitentiam removeri. Ergo et impedimentum matrimonii, quod ex eo causatur; et ita videtur quòd post peractam pœnitentiam, non prohibeatur matrimonium contrahere.

Sed contra est, quod Canon dicit (1) : « Interfectores suarum conjugum ad pœnitentiam redigendi sunt, quibus penitus denegatur conjugium. »

Præterea, « in eo in quo quis peccat, debet etiam puniri. » Sed peccat contra matrimonium, qui uxorem occidit. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

(Conclusio. — Vir qui uxorem occiderit, aliam ex statuto Ecclesiæ ducere non potest, nisi ab ea sibi permissum fuerit, vitandæ fornicationis causâ. Si vero citra dispensationem matrimonium contraxerit, non dirimetur, nisi eam cum qua priùs mœchabatur duxerit.)

Respondeo dicendum, quòd uxoricidium ex statuto Ecclesiæ, matrimonium impedit. Sed quandoque impedit contrahendum, et non di-

(1) Ex Nicolao I, ad Archiepiscopum Bituricensem rescribente, ut in *Decretis*, Causâ XXXIII, qu. 2, cap. *Interfectores*, videre est.

le mariage contracté de fait : c'est quand le mari a tué son épouse pour cause d'adultère ou par haine. Si cependant il est à craindre qu'il ne tombe dans l'incontinence, l'Eglise peut lui accorder une dispense qui rende licite pour lui un second mariage. Quelquefois aussi cet empêchement va jusqu'à annuler le contrat; ce qui a lieu quand le mari tue son épouse dans le but de prendre ensuite la femme avec laquelle il entretient un commerce criminel. Alors il est frappé d'une incapacité absolue pour contracter avec cette personne, en sorte que si, de fait, il contracte, le mariage est annulé. Son incapacité n'est pas absolue relativement à d'autres femmes. Si donc il épouse une autre que sa complice, il pèche, il est vrai, en violant la loi de l'Eglise, néanmoins le nouveau mariage qu'il contracte n'est pas annulé pour cela (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il est un cas où l'homicide et l'adultère s'opposent au contrat, et annulent le mariage contracté de fait : c'est ce que nous voyons maintenant pour le meurtre de l'épouse, et ce que nous verrons plus loin pour l'adultère. On peut dire encore que le meurtre de l'épouse est contraire à la substance même du mariage, au lieu que l'a-

(1) Il s'agit ici, comme on le voit, de ce que nous appelons aujourd'hui l'empêchement du crime. Il provient, non-seulement de l'homicide, mais aussi de l'adultère, et, à plus forte raison, des deux crimes réunis.

Pour que le meurtre de l'un des époux produise un empêchement dirimant, il faut que l'époux homicide et la personne avec laquelle il veut contracter mariage aient concouru ensemble à la perpétration du forfait, et cela en vue de rendre possible leur union. Il est nécessaire, de plus : 1° que le crime ait été consommé, c'est-à-dire que la mort s'en soit suivie; 2° qu'il y ait eu concours réel, soit physique, soit moral : un homme qui en assassineroit un autre afin de pouvoir épouser sa femme, sans que celle-ci en eût été avertie et y eût consenti, contracteroit validement avec elle.

Pour que l'empêchement résulte de l'adultère, il faut : 1° que le crime soit formel, c'est-à-dire que le complice ne soit pas considéré comme étant libre, mais que son mariage soit valide et connu comme tel. 2° Que le crime soit consommé, en sorte que la génération puisse s'en suivre, bien qu'elle n'ait pas lieu. 3° Que l'adultère soit accompagné d'une promesse de mariage faite sincèrement, ou réputée telle, extérieurement manifestée, acceptée et non révoquée avant la dissolution du premier mariage.

Quand les deux crimes sont réunis, il n'est pas nécessaire que les complices de l'adultère participent ensemble à l'homicide. Il suffit que le meurtre soit commis par l'un des deux, même à l'insu de l'autre, en vue du mariage. La raison de ceci, c'est que l'adultère, que nous supposons commis dans les circonstances que nous venons d'indiquer, produit déjà seul l'empêchement.

---

rimit contractum; quando scilicet propter adulterium vir occidit uxorem, aut etiam propter odium. Tamen, si timetur de incontinentia ejus, potest cum eo dispensari per Ecclesiam, ut licitè matrimonium contrahat. Quandoque etiam dirimit contractum, ut quando aliquis interficit uxorem suam, ut ducat eam cum qua mœchatur; tunc enim efficitur illegitima persona simpliciter ad contrahendum cum illa, ita quòd si de facto cum ea contraxerit matrimonium, dirimitur. Sed per hoc non efficitur simpliciter persona illegitima respectu aliarum mulierum; unde, si cum alia contraxerit, quamvis peccet, contra statutum Ecclesiæ faciens, tamen matrimonium contractum non dirimitur propter hoc.

Ad primum ergo dicendum, quòd homicidium et adulterium in aliquo casu impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt contractum, sicut de uxoricidio hìc dicitur, et de adulterio infrà dicetur (qu. 62). Vel dicendum, quòd uxoricidium est contra substantiam

dultère n'est contraire qu'au bien de la fidélité qu'exige le lien conjugal. L'adultère n'est donc pas plus opposé au mariage que le meurtre de l'épouse; et, par conséquent, l'argument repose sur une fausse supposition.

2° Absolument parlant, le meurtre d'une mère est un péché plus grief que celui d'une épouse, et il est aussi plus contraire à la nature; car l'homme révère naturellement sa mère. Le mari est donc moins incliné à tuer sa mère, et plus porté à tuer son épouse; et c'est pour contenir ce penchant, que l'Eglise interdit le mariage à ceux qui ôtent la vie à leurs épouses.

3° L'homme qui tue l'épouse d'un autre, ne pèche pas contre le mariage comme celui qui tue sa propre épouse. Il n'y a donc pas parité.

4° De ce que la coulpe est effacée, il ne suit pas nécessairement que toute la peine soit supprimée : l'irrégularité en est la preuve. La pénitence, en effet, peut bien rétablir l'homme dans son ancien état de grâce, mais elle ne lui rend pas pour cela sa dignité première.

QUESTION LXI.

De l'empêchement du vœu solennel.

Il faut maintenant nous occuper des empêchements qui surviennent après le mariage : d'abord de celui qui se produit avant la consommation du mariage, savoir le vœu solennel; ensuite de celui qui se rencontre après que le mariage est consommé, et qui est la fornication.

---

conjugii, sed adulterium est contra bonum fidei ei debitæ; et ideo adulterium non est magis contra matrimonium, quàm uxoricidium. Et ita ratio procedit ex falsis.

Ad secundum dicendum, quòd, simpliciter loquendo, gravius peccatum est occidere matrem, quàm uxorem, et magis contra naturam; quia naturaliter homo matrem reveretur. Et ideo minùs inclinatur ad interfectionem matris, et pronior est ad interfectionem uxoris; ad cujus pronitatis repressionem, uxoricidis est matrimonium ab Ecclesia interdictum.

Ad tertium dicendum, quòd talis non peccat contra matrimonium, sicut ille qui propriam uxorem interficit. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quòd non est necessarium quòd, deletâ culpâ, deleatur omnis pœna, sicut de irregularitate patet; non enim pœnitentia restituit in pristinam dignitatem, quamvis possit restituere in pristinum statum gratiæ, ut dictum est.

QUÆSTIO LXI.

De impedimento matrimonii quod est votum solemne, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimentis quæ superveniunt matrimonio. Et primò, de impedimento quod provenit matrimonio inconsummato, scilicet de voto solemni. Secundò, de impedimento quod provenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione.

Sur le premier point, on pose les trois questions suivantes : 1° L'un des époux peut-il entrer en religion contre le gré de l'autre, après la consommation du mariage ? 2° Peut-il entrer en religion avant que le mariage ne soit consommé ? 3° La femme peut-elle épouser un autre homme, lorsque son mari est entré en religion avant de consommer le mariage

ARTICLE I.

L'un des époux peut-il entrer en religion contre le gré de l'autre, aprè la consommation du mariage?

Il paroit que, même après la consommation du mariage, l'un des époux peut entrer malgré l'autre en religion. 1° La loi divine doit être plus favorable que la loi humaine aux choses spirituelles. Or, la loi humaine le permet. A plus forte raison la loi divine a-t-elle dû le permettre.

2° Un moindre bien n'empêche pas un bien plus grand. Or, selon la doctrine de saint Paul, I. *Cor.*, VII, le mariage est un bien moindre que l'état religieux. Le mariage ne doit donc pas empêcher l'homme d'entrer en religion.

3° Dans tout ordre religieux, il se contracte un mariage spirituel. Or, il est permis de passer d'un ordre plus mitigé à un autre plus sévère. Il est donc aussi permis de passer, même contre le gré de l'épouse, d'un mariage moins étroit, qui est le mariage charnel, à un autre plus strict, qui est celui de la profession religieuse.

Mais, au contraire, l'Apôtre, I. *Cor.*, VII, 5, ne veut pas que les époux s'abstiennent du mariage, même pour un temps, afin de vaquer à l'oraison, sans y avoir mutuellement consenti.

Nul ne peut faire licitement ce qui porte préjudice à un autre sans le

---

Circa primum quæruntur tria (1) : 1° Utrùm alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare. 2° Utrùm ante carnalem copulam possit religionem intrare. 3° Utrùm mulier possit nubere alteri viro, priore, ante carnalem copulam, religionem ingresso.

ARTICULUS I.

Utrùm alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd alter conjugum, etiam post carnalem copulam, possit, altero invito, ad religionem transire. Quia lex divina magis debet spiritualibus favere, quàm lex humana. Sed lex humana hoc permisit. Ergo multò fortiùs lex divina permittere debuit.

2. Præterea, « minus bonum non impedit majus bonum. » Sed matrimonii status est minus bonum, quàm status religionis, ut patet I. *Cor.*, VII. Ergo per matrimonium non debet homo impediri quin possit ad religionem transire.

3. Præterea, in qualibet religione, fit quoddam spirituale matrimonium. Sed licet de leviori religione ad arctiorem transire. Ergo et licet de matrimonio leviori, scilicet carnali, ad arctius, scilicet matrimonium religionis transire, etiam invitâ uxore.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, VII, ut nec etiam ad tempus vacent orationi conjuges, sine mutuo consensu à matrimonio abstinentes.

Præterea, nullus potest facere licitè quod est in præjudicium alterius, sine ejus volun-

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1 et seqq.

consentement de celui-ci. Or, le vœu de religion émis par l'un des époux porte préjudice à l'autre, puisqu'ils ont réciproquement pouvoir sur leurs corps. L'un ne peut donc faire le vœu de religion sans le consentement de l'autre.

(Conclusion. — Dès-lors que personne ne peut faire à Dieu une offrande avec le bien d'autrui, le mari ne peut, sans le consentement de son épouse, s'offrir lui-même à Dieu.)

Personne ne peut faire à Dieu une offrande avec le bien d'autrui. Par conséquent, comme la consommation du mariage a fait du corps du mari la propriété de son épouse, il ne peut, sans qu'elle y consente, s'offrir lui-même à Dieu par le vœu de continence.

Je réponds aux arguments : 1° La loi humaine ne considère le mariage que comme une fonction naturelle ; au lieu que la loi divine le considère comme un sacrement, qualité qui est le principe de son absolue indissolubilité. On ne peut donc pas conclure *à pari*.

2° Il ne répugne point qu'un moindre bien en empêche un plus grand, s'il lui est opposé, puisque le mal lui-même peut empêcher le bien.

3° Dans tous les ordres religieux, on ne contracte mariage qu'avec une seule personne, qui est Jésus-Christ, bien que les religieux de tel ordre aient plus d'obligations à remplir envers lui que ceux de tel autre. Mais le mariage charnel et celui de la profession religieuse ne sont pas contractés avec la même personne. Il n'y a donc pas parité.

---

tate. Sed votum religionis emissum ab uno conjugum est in præjudicium alterius, quia unus habet potestatem corporis alterius. Ergo unus sine consensu alterius non potest votum religionis emittere.

(Conclusio. — Cùm quis non possit Deo oblationem præstare ex re aliena, non potest vir seipsum Deo offerre sine consensu uxoris.)

Respondeo dicendum, quòd nullus potest facere oblationem Deo de alieno. Unde, cùm per matrimonium consummatum, jam sit corpus viri factum uxoris, non potest sine consensu ejus Deo ipsum offerre, per continentiæ votum.

Ad primum ergo dicendum, quòd lex humana considerat matrimonium solùm in quantum est in officium naturæ ; sed lex divina, secundùm quòd est sacramentum, ex quo habet omnimodam indivisibilitatem. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd non est inconveniens majus bonum impediri per minus bonum, quod habet contrarietatem ad ipsum, sicut etiam bonum per malum impeditur.

Ad tertium dicendum, quòd in qualibet religione contrahitur matrimonium ad unam personam, scilicet Christum ; cui tamen ad plura obligatur aliquis in una religione, quàm in alia. Sed matrimonium carnale et religionis non fiunt ad unam personam. Et ideo non est simile.

ARTICLE II.

L'un des époux peut-il entrer en religion contre le gré de l'autre, avant que le mariage ne soit consommé?

Il paroît que l'un des époux ne peut pas entrer en religion contre le gré de l'autre, même lorsque le mariage n'est pas encore consommé. 1° Le mariage tire son indissolubilité de sa qualité de sacrement; car c'est comme tel qu'il représente l'union perpétuelle de Jésus-Christ avec son Eglise. Or, même avant la consommation, dès que le consentement est exprimé par des paroles dites au présent, le mariage est un vrai sacrement. L'entrée en religion de l'un des époux n'est donc pas capable de le dissoudre.

2° Par là même que l'un des époux donne son consentement par des paroles dites au présent, il donne à l'autre pouvoir sur son corps. Il peut donc exiger aussitôt le devoir, et l'autre est tenu de le rendre. Par conséquent, l'un des époux ne peut pas entrer en religion contre le gré de l'autre.

3° Notre-Seigneur a dit, *Matth.*, XIX, 6 : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Or, l'union qui existe avant la consommation du mariage a été formée par Dieu. Une volonté humaine ne peut donc pas la rompre.

Mais saint Jérôme nous apprend, au contraire, que saint Jean étoit déjà marié, lorsque Jésus-Christ l'appela à lui (1).

(CONCLUSION. — De même que la mort corporelle dissout le mariage consommé, l'entrée en religion, qui est une mort spirituelle, peut dissoudre aussi le mariage non consommé, puisqu'il n'est qu'un lien spirituel.)

(1) Ce qui est dit ici se trouve dans un éloge de saint Jean autrefois attribué à saint Jérôme. Ce docteur dit lui-même dans son traité *Contre Jovinien*, liv. I, que saint Jean resta vierge,

---

ARTICULUS II.

Utrùm alter conjugum possit, altero invito, ante carnalem copulam religionem intrare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd nec etiam ante carnalem copulam possit unus conjugum, altero invito, religionem intrare. Indivisibilitas enim matrimonii pertinet ad matrimonii sacramentum, in quantum scilicet significat perpetuam conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Sed ante carnalem copulam, post consensum per verba de præsenti expressum, est verum matrimonii sacramentum. Ergo non potest fieri divisio per hoc quòd alter ad religionem intrat.

2. Præterea, in ipso consensu per verba de præsenti expresso, unus conjugum in alterum potestatem sui corporis transfert. Ergo statim potest exigere debitum, et alter tenetur reddere; et ita non potest unus, invito altero, ad religionem transire.

3. Præterea, *Matth.*, XIX, dicitur : « Quod Deus conjunxit, homo non separet. » Sed conjunctio quæ est ante carnalem copulam, divinitus facta est. Ergo non potest separari humana voluntate.

Sed contra est, quòd, secundùm Hieronymum, Dominus vocavit Joannem de nuptiis.

(CONCLUSIO. — Sicut, post carnalem copulam, solvitur matrimonium per mortem carnalem, ita ante copulam carnalem, quod solum est vinculum spirituale, matrimonium dirimi potest per ingressum in religionem, cùm religio sit quædam mors spiritualis.)

avant la consommation du mariage, il n'y a entre les époux qu'un lien spirituel, et lorsqu'il est consommé, il existe de plus entre eux un lien charnel. Il suit de là que, comme la mort corporelle dissout le mariage consommé, l'entrée en religion brise le lien qui existe avant la consommation, parce que cette démarche est en quelque sorte une mort spirituelle, puisque par là on meurt au monde, pour vivre à Dieu (1).

Je réponds aux arguments : 1° Avant d'être consommé, le mariage représente seulement l'union de Jésus-Christ avec l'ame, par la grace, union qui peut être rompue par une disposition spirituelle contraire, c'est-à-dire par le péché mortel. Mais, après la consommation, le mariage est, de plus, le signe de l'union que Jésus-Christ a contractée avec son Eglise, en prenant la nature humaine pour ne faire avec elle qu'une seule personne ; et cette union est absolument indissoluble.

quoiqu'il fût marié. Quelques auteurs se sont autorisés de ce passage pour affirmer que les noces de Cana étoient celles de saint Jean, qui fut appelé ce jour-là même par Notre-Seigneur. Cette opinion ne repose sur aucun fondement sérieux.

(1) Le concile de Trente a anathématisé la doctrine contraire, *Sess.* XXIV, *De Matrim.*, can. VII : « Si quelqu'un dit que le mariage *ratum*, non consommé, n'est pas dissous par la profession religieuse solennelle de l'un des époux ; qu'il soit anathème. » Cette définition n'a fait que consacrer l'ancien droit, que notre docteur interprète dans le présent article. Alexandre IV, consulté par l'évêque de Brescia, au sujet d'une femme qui refusoit d'habiter avec son mari, répondit, Extra *De conversione conjug.*, cap. *Ex publico :* « Il faut la laisser à sa volonté, si son mari ne l'a pas connue charnellement, et qu'elle veuille entrer en religion... Ce que Notre-Seigneur dit dans l'Evangile, qu'il n'est pas permis au mari de renvoyer son épouse, si ce n'est pour cause de fornication, doit certainement être appliqué, selon l'interprétation de la parole sacrée, à ceux dont le mariage a été consommé par l'acte charnel, sans lequel ne peut avoir lieu sa consommation. » Innocent III écrit de même à l'archevêque de Lyon, cap. *Ex parte tua,* que ses prédécesseurs, consultés sur ce point, ont répondu que « cela est permis tant que le mariage n'est pas consommé par l'acte charnel. » Remarquons que l'entrée en religion ne suffit pas pour dissoudre le mariage, mais, comme l'a formellement décidé le concile de Trente, le contrat antérieur n'est annulé que par la profession religieuse, en sorte que la partie qui reste dans le monde ne peut pas s'engager validement dans un nouveau mariage avant cette époque. Il faut observer, en outre, que les vœux solennels ont seuls la vertu de produire cet effet.

Tant que le mariage n'est pas consommé, les époux peuvent entrer en religion. Toutefois, afin d'empêcher qu'ils ne profitent de cette faculté pour se soustraire frauduleusement aux obligations du mariage, la loi ecclésiastique a limité à deux mois le temps pendant lequel ils ont le droit de garder la continence. Ce délai expiré, l'époux qui voudroit faire profession, seroit tenu de demander le consentement de l'autre, puisque celui-ci peut exiger la reddition du devoir. Néanmoins, comme les termes employés par le concile de Trente sont absolus, le mariage devroit être considéré comme dissous, lors même que ce consentement n'auroit pas

---

Respondeo dicendum, quòd ante carnalem copulam est inter conjuges tantùm spirituale vinculum, sed postea etiam est inter eos vinculum carnale. Et ideo, sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem; ita per ingressum religionis, vinculum quod est ante carnalem copulam solvitur; quia religio est quædam mors spiritualis, qua aliquis sæculo moriens, vivit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quòd matrimonium, ante carnalem copulam, significat illam conjunctionem quæ est Christi ad animam per gratiam, quæ quidem solvitur per dispositionem spiritualem contrariam, id est per peccatum mortale. Sed, post carnalem copulam, significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quantùm ad assumptionem humanæ naturæ in unitatem personæ; quæ omnino est indivisibilis.

2° Avant la consommation du mariage, le corps de chacun des époux ne passe pas absolument au pouvoir de l'autre, mais sous une condition, savoir si l'un ou l'autre n'embrasse pas un meilleur genre de vie. La consommation complète cette tradition; car les deux époux entrent alors physiquement en possession du pouvoir qu'ils se sont réciproquement donné. C'est pour cela que, avant cet acte, ils ne sont pas tenus de rendre le devoir aussitôt que le mariage est contracté par des paroles dites au présent, mais il leur est accordé un délai de deux mois, et cela pour trois raisons : d'abord, afin qu'ils puissent délibérer pendant ce temps s'ils doivent entrer en religion; ensuite, pour que l'on puisse préparer ce qui est nécessaire pour la solennité des noces (1); enfin, pour empêcher que l'épouse ne paroisse d'un moindre prix au mari, si elle lui étoit donnée avant qu'un délai ne la lui eût fait désirer.

3° Avant la consommation du mariage, l'union conjugale est parfaite, il est vrai, quant à son être ou acte premier, mais elle ne l'est pas quant à son être ou acte second, qui consiste dans son opération propre, et qui ressemble à la possession corporelle. C'est pour cela que son indissolubilité n'est pas absolue, c'est-à-dire ne se trouve pas dans ces deux états.

été donné; mais, dans ce cas, la profession religieuse, quoique valide, seroit certainemen et gravement illicite. Nous pensons qu'il n'est pas nécessaire d'avoir actuellement l'intention d'entrer en religion, pour être en droit de refuser la consommation du mariage pendant les deux mois accordés par l'Eglise. Cette disposition est favorable aux époux, et nous ne voyons pas que rien les oblige à se priver de la liberté d'embrasser un état plus parfait, tant qu'elle leur est laissée; d'ailleurs, la vocation à la vie religieuse se révèle quelquefois soudainement, et on ne peut blâmer personne de se ménager le moyen de répondre à l'attrait de la grace. Mais si le mari consomme par force le mariage avant le délai légal, l'épouse conserve-t-elle sa liberté? Il lui est très-probablement permis encore d'entrer en religion, parce que la violence commise à son égard n'a pu détruire son droit. Dans ce cas, cependant, le mariage n'est pas rompu, parce qu'il est devenu indissoluble par le fait de la consommation. Le mari est donc tenu de s'abstenir de contracter une nouvelle union, et c'est une juste peine de la faute qu'il a commise.

(1) Quoique, selon le *Rituel Romain*, le mariage puisse être contracté en tout temps, il est permis, et même commandé de différer la bénédiction solennelle aux époques assignées par le concile de Trente.

Ad secundum dicendum, quòd, ante carnalem copulam, non est omnino translatum corpus unius sub potestate alterius, sed sub conditione, si interea alter conjugum ad frugem melioris vitæ non convolet. Sed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc intrat uterque in corporalem possessionem sibi traditæ potestatis. Unde, etiam ante carnalem copulam, non statim tenetur reddere debitum post matrimonium contractum per verba de præsenti, sed datur ei tempus duorum mensium propter tria : primò, ut interim possit deliberare de transeundo ad religionem; secundò, ut præparentur quæ sunt necessaria ad solemnitatem nuptiarum; tertiò, « ne vilem habeat maritus datam, quam non suspiravit dilatam (1). »

Ad tertium dicendum, quòd conjunctio matrimonialis ante carnalem copulam est quidem perfecta quantùm ad esse primum, sed non consummata quantùm ad actum secundum, qui est operatio, et similatur possessioni corporali. Et ideo nec omnimodam indivisibilitatem habet.

(1) Ex *Decret.*, Causâ XXVII, qu. 2, cap. *Institutum*.

ARTICLE III.

La femme peut-elle épouser un autre homme, lorsque son mari est entré en religion avant de consommer le mariage?

Il paroît que la femme ne peut pas épouser une autre homme, lorsque son mari est entré en religion avant de consommer le mariage. 1° Ce qui peut subsister avec le mariage, n'en rompt pas le lien. Or, le lien du mariage continue d'exister entre les époux, lorsque, d'un commun accord, ils entrent tous les deux en religion. La profession d'un seul n'affranchit donc pas l'autre du lien conjugal. Or, tant que ce lien demeure pour l'un d'eux, il ne peut contracter une autre union. Donc, etc.

2° Après son entrée en religion, le mari peut revenir dans le monde, tant qu'il n'a pas fait profession. Si donc la femme pouvoit se remarier dès que son mari entre en religion, le mari, de son côté, pourroit prendre une autre épouse, s'il revenoit dans le monde; ce qui est absurde.

3° D'après une nouvelle décrétale, la profession religieuse est considérée comme nulle, si elle a lieu avant une année écoulée. Si donc le mari revient à son épouse après une telle profession, elle est tenue de le recevoir. Donc ni l'entrée du mari en religion, ni les vœux qu'il prononce, ne donnent à l'épouse le pouvoir de contracter un autre mariage.

Mais, au contraire, nul ne peut obliger autrui à une chose qui est de perfection. Or, la continence est un des conseils qui conduisent à la perfection. L'épouse n'est donc pas obligée à la continence par cela seul que son mari entre en religion; et, par conséquent, elle peut se marier.

(Conclusion. — Lorsque le mari est mort spirituellement par son entrée en religion, l'épouse peut contracter un autre mariage, tout comme il lui

---

ARTICULUS III.

Utrùm mulier possit nubere alteri viro, ante carnalem copulam, viro suo religionem ingresso.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd mulier non possit nubere alteri, viro suo, ante carnalem copulam, religionem ingresso. Quia illud quod cum matrimonio stare potest, non solvit matrimoniale vinculum. Sed adhuc manet vinculum matrimoniale inter eos qui pari voto religionem intrant. Ergo ex hoc quòd unus intrat religionem, alter non absolvitur à vinculo matrimoniali. Sed quantùm manet vinculum matrimoniale ad unum, non potest nubere alteri. Ergo, etc.

2. Præterea, vir, post ingressum religionis, potest, ante professionem, redire ad sæculum. Si ergo mulier posset alteri nubere viro intrante religionem, et ipse posset alteram ducere, rediens ad sæculum; quod est absurdum.

3. Præterea, per Decretalem novam (1), professio ante annum emissa, pro nulla reputatur. Ergo, si post talem professionem ad uxorem redeat, tenetur eum recipere. Ergo neque per introitum viri in religionem, neque per votum, datur mulieri potestas alteri nubendi.

Sed contra, nullus potest alterum obligare ad ea quæ sunt perfectionis. Sed continentia est de his quæ ad perfectionem pertinent. Ergo mulier non arctatur ad continentiam ex hoc quòd vir religionem ingreditur; et sic potest nubere.

(Conclusio. — Potest mulier, mortuo viro spiritualiter per ingressum religionis, alteri nu-

(1) Quæ tunc utique nova erat, cùm hæc scriberet sanctus doctor, utpote ab Alexandro IV data, necdum in corpus Juris tunc redacta, sed nunc in lib. VI. *Decretal.*, tit. *De regularibus et ad religionem transeuntibus*, cap. *Vobis*, reperitur.

est permis de le faire dans le cas de la mort corporelle de son mari.)

De même que la mort corporelle du mari rompt de telle sorte le lien du mariage, que l'épouse peut s'unir à qui elle veut, comme le décide l'Apôtre, I. *Cor.*, VII, 39, la mort spirituelle du mari, qui résulte de son entrée en religion, lui permet également de se remarier suivant son bon plaisir (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quand les deux époux font d'un commun accord le vœu de continence, ni l'un ni l'autre ne renonce au lien conjugal, qui demeure, par conséquent. Mais quand un seul fait ce vœu, alors, autant qu'il est en lui, il renonce au lien conjugal, et, dès-lors, l'autre est affranchi de ce lien.

2° Tant que le mari n'a pas fait profession, la seule entrée en religion ne le fait pas considérer comme mort au monde. L'épouse est donc tenue de l'attendre jusqu'à cette époque.

3° Il faut porter sur la profession faite avant le temps fixé par le droit, le même jugement que sur le vœu simple. Comme donc l'épouse n'a pas le pouvoir de contracter un autre mariage, après que son mari a fait le vœu simple de continence, bien qu'elle ne soit plus obligée de lui rendre le devoir, il en est de même dans le cas présent (2).

(1) On trouve dans le droit la décision suivante, donnée par Alexandre III à l'archevêque de Salerne, Extra, *De conversione conjugat.*, cap. *Verum* : « Quand les époux se sont légitimement donné leur consentement au présent, il est permis à l'un, même contre le gré de l'autre, de choisir la vie religieuse, comme l'ont fait quelques saints, qui y ont été appelés lorsqu'ils étoient déjà dans le mariage, pourvu, toutefois, qu'ils n'aient pas consommé leur mariage. Si la partie qui reste dans le monde, après avoir été avertie, ne veut pas garder la continence, il lui est permis de convoler à de secondes noces, parce que, comme ils ne sont pas devenus une seule chair, l'un peut bien se donner à Dieu, et l'autre demeurer dans le monde. »

(2) Il faut mentionner parmi les empêchements dirimants le lien provenant des ordres sacrés, c'est-à-dire du sous-diaconat et des ordres supérieurs. Le concile de Trente a rendu à ce sujet la définition suivante, *Sess.* XXIV, can. 9 : « Si quelqu'un dit que les clercs engagés dans les ordres sacrés, ou les religieux qui ont fait profession solennelle de chasteté, peuvent contracter mariage, et que le mariage contracté est valide, nonobstant la loi ecclésiastique ou le vœu; que dire le contraire, c'est condamner le mariage, et que, même après avoir fait le vœu de chasteté, tous ceux qui ne s'en sentent pas le don peuvent contracter

---

bere, sicut idem ei licet, viro defuncto morte corporali.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut corporalis mors viri hoc modo vinculum matrimoniale solvit, ut mulier nubat cui vult, secundùm Apostoli sententiam; ita etiam post mortem spiritualem viri, per religionis ingressum, poterit cui voluerit nubere.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quando uterque pari voto continentiam vovet, tunc neuter conjugali vinculo abrenuntiat, et ideo ...et. Sed quando unus tantùm vovet, ...ùm in se est, abrenuntiat vinculo conjugali; et ideo alter absolvitur à vinculo illo.

Ad secundum dicendum, quòd non intelligitur mortuus sæculo per religionis ingressum, quousque professionem emiserit. Et ideo usque ad tempus illud tenetur eum uxor sua expectare.

Ad tertium dicendum, quòd de professione sic emissa ante tempus determinatum à jure, est idem judicium quod de voto simplici. Unde, sicut post votum simplex viri, mulier ei debitum reddere non tenetur, tamen ipsa non habet potestatem alteri nubere; ita et hic.

QUESTION LXII.

De l'empêchement de la fornication commise après la consommation du mariage.

Occupons-nous maintenant d'un empêchement qui survient après la consommation du mariage, savoir de la fornication, et qui empêche l'acte du mariage antérieur, tout en laissant subsister le lien conjugal.

On fait sur ce point les six questions suivantes : 1° Est-il permis au mari de renvoyer son épouse pour cause de fornication ? 2° Est-il tenu de le faire ? 3° Peut-il la renvoyer de son propre jugement ? 4° Le mari et l'épouse sont-ils, sous ce rapport, dans la même condition ? 5° Doivent-ils, après le divorce, s'abstenir de contracter une autre union ? 6° Peuvent-ils ensuite se réconcilier ?

mariage; qu'il soit anathème, puisque Dieu ne refuse pas ce don à ceux qui le demandent comme il faut, et qu'il ne permet pas que nous soyons tentés au delà de nos forces. » D'après les termes mêmes qu'emploie le concile, cet empêchement n'est que de droit ecclésiastique. Le souverian Pontife seul peut en dispenser, et cette dispense n'a été accordée que dans des circonstances extrêmement rares, et pour les plus graves raisons. — Nous avons suffisamment parlé, au commencement de ce traité, du mariage des ministres sacrés dans les églises orientales : il seroit superflu d'y revenir ici. — Quatre décrets rendus à l'époque néfaste de la Révolution française, avoient autorisé et encouragé le mariage des prêtres, et soumettoient à des peines très-fortes les évêques qui auroient usé de leur autorité pour faire observer sur ce point important la loi de l'Eglise. Ces décrets ont été abrogés. Le code civil actuel est muet sur cette question. Cependant les ordres sacrés sont considérés en fait comme des empêchements de mariage. En présentant le concordat au Corps-Législatif, Portalis disoit : « Lorsqu'on admet ou que l'on conserve une religion, il faut la régir par ses principes. » Il ajoutoit, en faisant allusion aux décrets dont nous venons de parler : « L'on n'a point conservé le mariage des prêtres. » Dès-lors que le législateur a consacré l'exercice de la religion catholique, il a donc implicitement adopté la législation canonique en tout ce qui n'est pas contraire aux dispositions de la loi civile. C'est cette raison qui a déterminé jusqu'ici les tribunaux à ne pas reconnoître aux prêtres, et même aux diacres qui y prétendoient, le droit de se marier, et à annuler les mariages contractés de fait par les ministres sacrés. La Cour de cassation, interprétant la loi de la même manière, a rejeté les pourvois formés contre les arrêts des tribunaux ordinaires, en sorte que, maintenant, la loi du celibat ecclésiastique a définitivement triomphé.

QUÆSTIO LXII.

De impedimento quod supervenit matrimonio consummato, quod est fornicatio, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimento quod supervenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione, quæ impedit matrimonium præcedens quoad actum, remanente vinculo matrimoniali.

Circa quod quæruntur sex (1) : 1° Utrùm liceat viro uxorem dimittere causâ fornicationis. 2° Utrùm ad hoc teneatur. 3° Utrùm proprio judicio possit eam dimittere. 4° Utrùm vir et uxor quantùm ad hoc sint æqualis conditionis. 5° Utrùm post divortium debeant manere innupti. 6° Utrùm post divortium possint reconciliari.

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 1 et seqq.

est permis de le faire dans le cas de la mort corporelle de son mari.)

De même que la mort corporelle du mari rompt de telle sorte le lien du mariage, que l'épouse peut s'unir à qui elle veut, comme le décide l'Apôtre, I. *Cor.*, VII, 39, la mort spirituelle du mari, qui résulte de son entrée en religion, lui permet également de se remarier suivant son bon plaisir (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quand les deux époux font d'un commun accord le vœu de continence, ni l'un ni l'autre ne renonce au lien conjugal, qui demeure, par conséquent. Mais quand un seul fait ce vœu, alors, autant qu'il est en lui, il renonce au lien conjugal, et, dès-lors, l'autre est affranchi de ce lien.

2° Tant que le mari n'a pas fait profession, la seule entrée en religion ne le fait pas considérer comme mort au monde. L'épouse est donc tenue de l'attendre jusqu'à cette époque.

3° Il faut porter sur la profession faite avant le temps fixé par le droit, le même jugement que sur le vœu simple. Comme donc l'épouse n'a pas le pouvoir de contracter un autre mariage, après que son mari a fait le vœu simple de continence, bien qu'elle ne soit plus obligée de lui rendre le devoir, il en est de même dans le cas présent (2).

(1) On trouve dans le droit la décision suivante, donnée par Alexandre III à l'archevêque de Salerne, Extra, *De conversione conjugat.*, cap. *Verum* : « Quand les époux se sont légitimement donné leur consentement au présent, il est permis à l'un, même contre le gré de l'autre, de choisir la vie religieuse, comme l'ont fait quelques saints, qui y ont été appelés lorsqu'ils étoient déjà dans le mariage, pourvu, toutefois, qu'ils n'aient pas consommé leur mariage. Si la partie qui reste dans le monde, après avoir été avertie, ne veut pas garder la continence, il lui est permis de convoler à de secondes noces, parce que, comme ils ne sont pas devenus une seule chair, l'un peut bien se donner à Dieu, et l'autre demeurer dans le monde. »

(2) Il faut mentionner parmi les empêchements dirimants le lien provenant des ordres sacrés, c'est-à-dire du sous-diaconat et des ordres supérieurs. Le concile de Trente a rendu à ce sujet la définition suivante, *Sess.* XXIV, can. 9 : « Si quelqu'un dit que les clercs engagés dans les ordres sacrés, ou les religieux qui ont fait profession solennelle de chasteté, peuvent contracter mariage, et que le mariage contracté est valide, nonobstant la loi ecclésiastique ou le vœu; que dire le contraire, c'est condamner le mariage, et que, même après avoir fait le vœu de chasteté, tous ceux qui ne s'en sentent pas le don peuvent contracter

---

bere, sicut idem ei licet, viro defuncto morte corporali.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut corporalis mors viri hoc modo vinculum matrimoniale solvit, ut mulier nubat cui vult, secundùm Apostoli sententiam; ita etiam post mortem spiritualem viri, per religionis ingressum, poterit cui voluerit nubere.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quando uterque pari voto continentiam vovet, tunc neuter conjugali vinculo abrenuntiat, et ideo adhuc manet. Sed quando unus tantùm vovet, tunc, quantùm in se est, abrenuntiat vinculo conjugali; et ideo alter absolvitur à vinculo illo.

Ad secundum dicendum, quòd non intelligitur mortuus sæculo per religionis ingressum, quousque professionem emiserit. Et ideo usque ad tempus illud tenetur eum uxor sua expectare.

Ad tertium dicendum, quòd de professione sic emissa ante tempus determinatum à jure, est idem judicium quod de voto simplici. Unde, sicut post votum simplex viri, mulier ei debitum reddere non tenetur, tamen ipsa non habet potestatem alteri nubere; ita et hic.

QUESTION LXII.

De l'empêchement de la fornication commise après la consommation du mariage.

Occupons-nous maintenant d'un empêchement qui survient après la consommation du mariage, savoir de la fornication, et qui empêche l'acte du mariage antérieur, tout en laissant subsister le lien conjugal.

On fait sur ce point les six questions suivantes : 1° Est-il permis au mari de renvoyer son épouse pour cause de fornication? 2° Est-il tenu de le faire? 3° Peut-il la renvoyer de son propre jugement? 4° Le mari et l'épouse sont-ils, sous ce rapport, dans la même condition? 5° Doivent-ils, après le divorce, s'abstenir de contracter une autre union? 6° Peuvent-ils ensuite se réconcilier?

mariage; qu'il soit anathème, puisque Dieu ne refuse pas ce don à ceux qui le demandent comme il faut, et qu'il ne permet pas que nous soyons tentés au delà de nos forces. » D'après les termes mêmes qu'emploie le concile, cet empêchement n'est que de droit ecclésiastique. Le souverian Pontife seul peut en dispenser, et cette dispense n'a été accordée que dans des circonstances extrêmement rares, et pour les plus graves raisons. — Nous avons suffisamment parlé, au commencement de ce traité, du mariage des ministres sacrés dans les églises orientales : il seroit superflu d'y revenir ici. — Quatre décrets rendus à l'époque néfaste de la Révolution française, avoient autorisé et encouragé le mariage des prêtres, et soumettoient à des peines très-fortes les évêques qui auroient usé de leur autorité pour faire observer sur ce point important la loi de l'Eglise. Ces décrets ont été abrogés. Le code civil actuel est muet sur cette question. Cependant les ordres sacrés sont considérés en fait comme des empêchements de mariage. En présentant le concordat au Corps-Législatif, Portalis disoit : « Lorsqu'on admet ou que l'on conserve une religion, il faut la régir par ses principes. » Il ajoutoit, en faisant allusion aux décrets dont nous venons de parler : « L'on n'a point conservé le mariage des prêtres. » Dès-lors que le législateur a consacré l'exercice de la religion catholique, il a donc implicitement adopté la législation canonique en tout ce qui n'est pas contraire aux dispositions de la loi civile. C'est cette raison qui a déterminé jusqu'ici les tribunaux à ne pas reconnoître aux prêtres, et même aux diacres qui y prétendoient, le droit de se marier, et à annuler les mariages contractés de fait par les ministres sacrés. La Cour de cassation, interprétant la loi de la même manière, a rejeté les pourvois formés contre les arrêts des tribunaux ordinaires, en sorte que, maintenant, la loi du célibat ecclésiastique a définitivement triomphé.

QUÆSTIO LXII.

De impedimento quod supervenit matrimonio consummato, quod est fornicatio, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de impedimento quod supervenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione, quæ impedit matrimonium præcedens quoad actum, remanente vinculo matrimoniali.

Circa quod quæruntur sex (1) : 1° Utrùm liceat viro uxorem dimittere causâ fornicationis. 2° Utrùm ad hoc teneatur. 3° Utrùm proprio judicio possit eam dimittere. 4° Utrùm vir et uxor quantùm ad hoc sint æqualis conditionis. 5° Utrùm post divortium debeant manere innupti. 6° Utrùm post divortium possint reconciliari.

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 1 et seqq.

ARTICLE I.

Est-il permis au mari de renvoyer son épouse pour cause de fornication?

Il paroît qu'il n'est pas permis au mari de renvoyer son épouse pour cause de fornication. 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, XII, 17 : « Il ne faut pas rendre le mal pour le mal. » Or, il semble que, en renvoyant son épouse pour cause de fornication, le mari rend le mal pour le mal. Cela ne lui est donc pas permis.

2° Si les deux époux tombent dans la fornication, le péché est plus grand que si elle n'est commise que par un seul. Or, quand tous les deux commettent ce péché, ce n'est pas une raison pour que le divorce ait lieu. Il n'est donc pas non plus autorisé quand l'un des deux seulement est coupable.

3° La fornication spirituelle et quelques autres péchés sont plus graves que la fornication charnelle. Or, ces péchés ne sont pas une cause suffisante de séparation quant à la cohabitation. La fornication charnelle n'en est donc pas une non plus.

4° Le vice contre nature s'éloigne beaucoup plus des biens du mariage que la fornication, puisque le mode de celle-ci est naturel. C'étoit donc de ce vice, plutôt que de la fornication, qu'on devoit faire une cause de séparation.

Mais Jésus-Christ a dit, au contraire, *Matth.*, V, 32 : « Quiconque renvoie son épouse, si ce n'est pour cause de fornication, la fait tomber dans ce péché.

« Nul n'est tenu de rester fidèle à celui qui lui manque de fidélité. » Or, l'époux qui commet la fornication manque à la fidélité qu'il doit à l'autre. La partie innocente peut donc renvoyer l'autre à cause de ce péché.

(Conclusion. — Comme personne n'est tenu de garder la fidélité envers celui qui lui en a manqué, en vertu des paroles de Notre-Seigneur,

---

ARTICULUS I.

Utrùm propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd propter fornicationem non liceat viro uxorem dimittere. « Non enim est malum pro malo reddendum. » Sed vir, dimittendo uxorem propter fornicationem, videtur malum pro malo reddere. Ergo hoc non licet.

2. Præterea, majus peccatum est, si uterque fornicetur, quàm si alter tantùm. Sed, si uterque fornicetur, non poterit propter hoc fieri divortium. Ergo nec si unus tantùm fornicatus fuerit.

3. Præterea, fornicatio spiritualis et quædam alia peccata sunt graviora quàm fornicatio carnalis. Sed propter illa non potest fieri separatio à toro. Ergo nec propter fornicationem carnalem.

4. Præterea, vitium contra naturam magis remotum est à bonis matrimonii, quàm fornicatio, quæ modo naturæ fit. Ergo magis debuit poni causa separationis, quàm fornicatio.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, V.

Præterea, « illi qui frangit fidem, non tenetur aliquis fidem servare. » Sed conjux, fornicando, fidem frangit quam alteri conjugi debet. Ergo alter potest alterum causâ fornicationis dimittere.

(Conclusio. — Cùm nullus sit obstrictus fidem ei servare qui eam violaverit, viro con-

le mari a le droit de répudier son épouse pour cause de fornication.)

Notre-Seigneur a accordé au mari le droit de renvoyer son épouse pour cause de fornication, afin de punir la partie qui a violé sa foi, et de traiter favorablement celle qui l'a gardée, en la déchargeant de l'obligation de rendre le devoir à la partie infidèle. On excepte toutefois sept cas, dans lesquels il n'est pas permis au mari de renvoyer son épouse à raison de la fornication : ce sont ceux où l'épouse est exempte de faute, ou bien où les deux parties sont également coupables; les voici : 1° Lorsque le mari est aussi tombé dans la fornication. 2° Lorsqu'il a lui-même prostitué son épouse. 3° Lorsqu'une longue absence du mari ayant fait croire avec fondement à son épouse qu'il est mort, celle-ci a contracté un second mariage. 4° Lorsqu'un étranger s'est frauduleusement introduit dans le lit de l'épouse, en se faisant passer pour son mari. 5° Lorsqu'elle a été victime de la violence. 6° Lorsque, après l'adultère, le mari s'est réconcilié avec elle, en l'admettant à l'usage du mariage. 7° Lorsque, ayant contracté tous les deux dans l'infidélité, le mari a donné ensuite à son épouse une cédule de répudiation, celle-ci s'est mariée avec un autre : alors, s'ils se convertissent l'un et l'autre, le mari est tenu de la recevoir.

Je réponds aux arguments : 1° Le mari pèche, s'il renvoie par vengeance son épouse tombée dans la fornication. Il est exempt de péché, s'il le fait pour prévenir son propre déshonneur, dans la crainte de paroître participer au crime, ou pour corriger son épouse de ce vice, ou pour ne pas laisser d'incertitude sur la légitimité des enfants.

2° Il faut qu'une des parties accuse l'autre, pour que le divorce ait lieu pour cause de fornication. Et comme nul ne peut accuser autrui d'un

---

ceditur, juxta Domini verba, uxorem fornicationis causâ repudiare.)

Respondeo dicendum, quòd Dominus dimittere uxorem concessit propter fornicationem, in pœnam illius qui fidem fregit, et in favorem illius qui fidem servavit, ut non sit adstrictus ad reddendum ei debitum qui non servavit fidem. Excipiuntur tamen septem casus, in quibus non licet viro uxorem dimittere fornicantem, in quibus vel uxor à culpa immunis est, vel utrique sunt æqualiter culpabiles. Primus est, si ipse vir similiter fornicatus fuerit. Secundus, si ipse uxorem prostituerit. Tertius, si uxor virum suum probabiliter mortuum credens, propter longam ejus absentiam, alteri nupserit. Quartus est, si latenter cognita est ab aliquo sub specie viri lectum subintrante. Quintus, si fuerit vi oppressa. Sextus, si reconciliaverit eam sibi post adulterium perpetratum, carnaliter eam cognoscens. Septimus, si matrimonio in infidelitate utriusque contracto, vir dederit uxori libellum repudii, et uxor alteri nupserit; tunc enim, si uterque convertatur, tenetur eam vir recipere (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd vir, si dimittat uxorem fornicantem livore vindictæ, peccat; si tamen ad infamiam propriam cavendam, ne videatur particeps criminis, vel ad vitium uxoris corrigendum, vel ad evitandum prolis incertitudinem, non peccat.

Ad secundum dicendum, quòd divortium ex causa fornicationis fit uno accusante alium. Et

(1) Sic enim quoad primum, *Extra de divortiis*, cap. *Significasti*, et *Ex litteris tuis*, Alexander III; quoad secundum, *Extra de eo qui cognovit consanguineam uxoris suæ*, cap. *Discretionem*, Innocentius III; quoad tertium, *Extra de secundis nuptiis*, cap. *Dominus ac Redemptor*, Lucius III, ut et cap. *Cùm per bellicam*, Leo Papa, et *Cùm in captivitate*, Innocentius I, Causâ XXXIV, quæst. 1; quoad quartum, Causâ XXXIV, quæst. 2, cap. *In lectum*, Concilium Triburiense; quoad quintum, Causâ XXXII, quæst. 5, cap. *Puto*,

crime dont lui-même est coupable, lorsque les deux époux sont tombés dans ce désordre, le divorce ne peut être prononcé (1); ce qui n'empêche pas que le mariage ne soit plus gravement blessé quand ce péché est commis par les deux époux, que quand il l'est par un seul.

3° La fornication est directement opposée au bien du mariage, parce qu'elle rend incertaine la légitimité des enfants, qu'elle viole la foi promise, et détruit la signification de l'alliance conjugale, puisque l'un des époux partage sa chair entre plusieurs. Voilà pourquoi les autres crimes, même ceux qui l'emportent en gravité sur la fornication, ne sont pas des causes de divorce. Comme cependant l'infidélité, que l'on appelle la fornication spirituelle, est également opposée au bien du mariage qui consiste dans l'éducation donnée aux enfants pour les former au culte de Dieu, elle amène aussi le divorce, mais autrement que la fornication charnelle; car on peut procéder à la séparation pour un seul acte de cette dernière, au lieu qu'un seul acte d'infidélité ne suffit pas pour celle, mais il faut une habitude qui soit une preuve d'obstination, disposition qui est la consommation de l'infidélité.

4° On peut pareillement procéder au divorce à cause du péché contre nature. Il n'en est cependant pas fait mention dans le droit, tant parce que c'est une passion qui ne peut être nommée, que parce qu'il se produit plus rarement, et aussi parce qu'il ne rend pas incertaine la légitimité des enfants, comme le fait la fornication.

(1) On peut donner encore cette raison, que le tort et l'injure subis par l'une des parties se trouvent compensés par l'injure et le tort qu'elle fait elle-même subir à l'autre.

---

quia nullus potest accusare, qui in simili crimine existit, quando uterque fornicatur, divortium celebrari non potest; quamvis magis peccetur contra matrimonium utroque fornicante, quàm altero tantùm.

Ad tertium dicendum, quòd fornicatio directè est contra bonum matrimonii, quia tollitur per eam certitudo prolis, et fides frangitur, et significatio non servatur, dum unus conjugum pluribus carnem suam dividit. Et ideo alia crimina, quamvis fortè sint majora fornicatione, non tamen causant divortium. Sed quia infidelitas, quæ dicitur *spiritualis fornicatio*, etiam est contra bonum matrimonii, quod est proles educanda ad cultum Dei, etiam ipsa facit divortium, sed tamen aliter quàm corporalis fornicatio; quia propter unum actum fornicationis carnalis potest procedi ad divortium, non autem propter unum actum infidelitatis, sed propter consuetudinem, quæ pertinaciam ostendit, in qua infidelitas perficitur.

Ad quartum dicendum, quòd etiam propter vitium contra naturam potest procedi ad divortium; sed tamen non fit ita mentio de ipso, tum quia est passio innominabilis, tum quia rariùs accidit, tum quia non ita causat incertitudinem prolis.

§ *Cùm ergo*, Gratianus; quoad sextum, eâdem Causâ, quæst. 1, cap. *De Benedicto*, Pelagius Pontifex; quoad septimum, *Extra de divortiis*, cap. *Gaudemus*, Innocentius III, propè finem.

ARTICLE II.

Le mari est-il tenu en vertu d'un précepte de renvoyer son épouse coupable de fornication?

Il paroît qu'un précepte oblige le mari à renvoyer son épouse coupable de fornication. 1° Puisque le mari est le chef de l'épouse, il est tenu de la corriger. Or, la séparation quant à la cohabitation a été établie comme un moyen de corriger l'épouse qui commet la fornication. La mari est donc tenu de la séparer de lui.

2° Donner son assentiment à une personne qui commet un péché mortel, c'est pécher mortellement. Or, selon le Maître, si le mari garde son épouse lorsqu'elle commet la fornication, il semble consentir à son péché. Il pèche donc lui-même, s'il ne l'éloigne pas.

3° Saint Paul dit, I. *Cor.*, VI, 16 : « Celui qui s'unit à une prostituée, ne fait avec elle qu'un seul corps. » Or, le même Apôtre ajoute que nul ne peut être en même temps membre d'une prostituée et de Jésus-Christ. En s'attachant à son épouse coupable de fornication, le mari cesse donc d'être membre de Jésus-Christ, et, dès-lors, il pèche mortellement.

4° Comme la parenté empêche le lien du mariage de se former, la fornication produit la séparation quant à la cohabitation. Or, le mari pèche mortellement s'il a des rapports charnels avec son épouse, après avoir découvert qu'il existe entre eux un lien de consanguinité. Pareillement donc, s'il a avec elle les mêmes rapports, lorsqu'il sait qu'elle est tombée dans la fornication, il pèche mortellement.

5° Mais, d'un autre côté, saint Augustin expliquant la doctrine de l'Apôtre I. *Cor.*, VII, dit, *De serm. Dom. in monte*, I, 16 : « Notre-Seigneur a permis de renvoyer l'épouse pour cause de fornication. » Il n'y a donc pas de précepte.

6° Quiconque a été offensé par autrui, peut lui remettre sa faute. Or,

---

ARTICULUS II.

Utrum vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere. Vir enim, cùm sit caput uxoris, tenetur uxorem corrigere. Sed separatio à toro est inducta ad correctionem uxoris fornicantis. Ergo tenetur eam à se separare.

2. Præterea, qui consentit peccanti mortaliter, ipse etiam mortaliter peccat. Sed vir retinens uxorem fornicantem, consentire ei videtur, ut in littera dicitur (IV. *Sent.*, dist. 35). Ergo peccat, nisi eam à se ejiciat.

3. Præterea, I. *ad Cor.*, VI, dicitur : « Qui adhæret meretrici, unum corpus efficitur. » Sed non potest aliquis simul esse membrum meretricis et Christi, ut ibidem dicitur. Ergo vir uxori fornicanti adhærens, membrum Christi esse desinit, et sic mortaliter peccat.

4. Præterea, sicut cognatio tollit vinculum matrimonii, ita fornicatio separat à toro. Sed postquam vir noverit consanguinitatem sui ad uxorem, mortaliter peccat, eam cognoscens carnaliter. Ergo et si cognoscat uxorem, postquam scit ipsam esse fornicatam, mortaliter peccat.

5. Sed contra est, quod dicit Glossa, I. *Cor.*, VII, quòd « Dominus permisit causâ fornicationis uxorem dimittere. Ergo non est in præcepto.

6. Præterea, quilibet potest dimittere alijer

en commettant la fornication, l'épouse a offensé son mari. Le mari peut donc lui pardonner, en ne la renvoyant pas.

(CONCLUSION. — Si l'épouse adultère se repent de son crime, aucun précepte n'oblige son mari à l'abandonner. Dans le cas contraire, il est tenu de le faire, pour ne pas paroître consentir à son péché.)

Le renvoi de l'épouse adultère n'a été établi que comme une peine destinée à la retirer du crime. Or, une peine correctionnelle n'est plus nécessaire, lorsque l'amendement a déjà précédé. Si donc l'épouse se repent de son péché, le mari n'est pas obligé de la renvoyer; mais si elle n'a aucun repentir, il est tenu de le faire, pour ne pas paroître consentir à ce désordre, en ne lui appliquant pas la correction qu'elle mérite.

Je réponds aux arguments : 1° La peine du renvoi n'est pas la seule qu'on puisse infliger à l'épouse pour la corriger du péché de fornication, mais on peut user aussi des réprimandes et des coups. Si donc elle est disposée à se corriger sans cela, le mari n'est pas tenu de lui appliquer la peine du renvoi, pour obtenir son amendement.

2° Le mari semble consentir au péché de son épouse, quand il la retient, bien qu'elle ne renonce pas à ses désordres passés; mais si elle s'est amendée, il n'y consent en aucune manière.

3° Dès-lors que l'épouse s'est repentie d'avoir commis le péché de fornication, on ne doit plus l'appeler une prostituée, et, par conséquent, si le mari a avec elle des rapports charnels, il ne devient pas pour cela membre d'une prostituée. On peut dire encore que, en s'unissant à elle, il ne la considère pas comme une prostituée, mais comme son épouse.

4° Il n'y a pas de parité entre les deux cas; car la consanguinité empêche que le lien du mariage ne se forme entre les parties contractantes, et, dès-lors, l'acte charnel est illicite; au lieu que la fornication ne rompt pas ce lien, et, par conséquent, l'acte reste permis en soi, et s'il devient

---

quod in se peccavit. Sed uxor fornicando peccavit in virum. Ergo vir potest ei parcere, ut non dimittat eam.

(CONCLUSIO. — Si uxorem adulteram pœniteat adulterium commisisse, non tenetur vir ex præcepto illam relinquere. Sin minùs, tenetur, ne peccato consentire videatur.)

Respondeo dicendum, quòd dimissio uxoris fornicantis introducta est ad corrigendum uxoris crimen per talem pœnam. Pœna autem corrigens non requiritur ubi emendatio jam præcessit. Et ideo, si mulier de peccato pœniteat, vir non tenetur eam dimittere; si autem non pœniteat, tenetur, ne peccato ejus consentire videatur, dum correctionem debitam non apponit.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum fornicationis in uxore potest corrigi, non tantùm tali pœna, sed etiam verbis et verbere. Et ideo, si aliàs ad correctionem sit parata, non tenetur vir prædictam pœnam ad ejus correctionem adhibere.

Ad secundum dicendum, quòd tunc vir uxori consentire videtur, quando eam tenet non cessantem à peccato præterito; si autem emendata fuerit, non ei consentit.

Ad tertium dicendum, quòd ex quo de peccato fornicationis pœnituit, *meretrix* dici non potest; et ideo vir ei se conjungendo, membrum meretricis non fit. Vel dicendum, quòd non conjungitur ei quasi meretrici, sed quasi uxori.

Ad quartum dicendum, quòd non est simile, quia consanguinitas facit ut non sit inter eos vinculum matrimoniale, et ideo carnalis copula fit illicita; sed fornicatio non tollit vinculum prædictum, et ideo actus remanet, quantùm est de se, licitus; nisi per accidens

illicite, c'est par accident, en tant que le mari paroît consentir à la vie honteuse de son épouse.

5° Cette permission doit être prise simplement comme la négation d'une défense. Elle ne se distingue donc pas par opposition du précepte, puisque même ce qui est de précepte n'est pas prohibé.

6° En commettant l'adultère, l'épouse ne pèche pas seulement contre son mari, mais aussi contre elle-même et contre Dieu. Le mari ne peut donc lui remettre complètement la peine qu'elle a encourue, qu'autant que sa faute a été suivie d'un amendement.

ARTICLE III.

Le mari peut-il renvoyer de sa propre autorité son épouse coupable de fornication?

Il paroît que le mari peut renvoyer de sa propre autorité son épouse, lorsqu'elle est tombée dans la fornication. 1° Il est permis d'exécuter sans autre jugement la sentence rendue par le juge. Or, Dieu, qui est un juste juge, a rendu cette sentence, que le mari peut renvoyer son épouse pour cause de fornication. Il n'est donc pas besoin pour cela d'un autre jugement.

2° Il est dit dans l'Evangile, *Matth.*, I, 19 : « Comme Joseph étoit juste, il pensa à renvoyer secrètement Marie. » Il paroît donc que le mari peut secrètement effectuer le divorce, sans le jugement de l'Eglise.

3° Si le mari rend le devoir conjugal à son épouse, sachant bien qu'elle a commis la fornication, il perd le droit qu'il avoit d'agir contre la coupable. Le refus du devoir, qui rentre dans le divorce, doit donc précéder le jugement de l'Eglise.

4° On ne doit pas déférer au jugement de l'Eglise une chose qu'il est impossible de prouver. Or, on ne peut prouver le crime de fornication;

---

illicitus fiat, in quantum vir consentire turpitudini uxoris videtur.

Ad quintum dicendum, quòd permissio illa est intelligenda per prohibitionis privationem. Et sic contra præceptum non dividitur, quia etiam quod cadit sub præcepto, non est prohibitum.

Ad sextum dicendum, quòd uxor non tantùm peccat in virum, sed etiam in seipsam, et in Deum. Et ideo vir non totaliter potest pœnam dimittere, nisi emendatio sequatur.

ARTICULUS III.

Utrùm vir proprio judicio possit uxorem fornicantem dimittere.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd proprio judicio possit vir uxorem fornicantem dimittere. Sententiam enim à judice latam absque alio judicio exequi licet. Sed Deus, judex justus, dedit hanc sententiam, ut propter fornicationem vir uxorem dimittere possit. Non ergo requiritur ad hoc aliud judicium.

2. Præterea, *Matth.*, I, dicitur, quòd « Joseph, cùm esset justus, cogitavit occultè dimittere Mariam. » Ergo videtur quòd occultè vir possit divortium celebrare, absque judicio Ecclesiæ.

3. Præterea, si vir, post fornicationem uxoris cognitam, debitum ei reddit, amittit actionem quam contra fornicariam habebat. Ergo denegatio debiti, quæ ad divortium pertinet, debet Ecclesiæ judicium præcedere.

4. Præterea, illud quod non potest probari, non debet ad Ecclesiæ judicium adduci. Sed

car, comme le dit l'Ecriture, *Job*, XXIV, 15, « l'œil de l'adultère cherche l'obscurité. » Le divorce ne doit donc pas être prononcé, dans ce cas, par un jugement de l'Eglise.

5° L'accusation doit être précédée de l'inscription, par laquelle l'accusateur s'oblige à subir la peine du talion, s'il échoue dans la preuve. Or, cela ne peut avoir lieu dans cette matière ; car, quelle que soit l'issue de l'affaire, le mari atteindra son but, soit qu'il renvoie son épouse, soit que celle-ci l'abandonne. Cette cause ne doit donc pas être déférée au jugement de l'Eglise par voie d'accusation.

6° Le mari est tenu de faire plus pour son épouse que pour un étranger. Or, l'Evangile, *Matth.*, XVIII, 15, ne permet de dénoncer à l'Eglise le crime d'un autre, et même d'un étranger, qu'après l'avoir préalablement averti en secret. Il est donc beaucoup moins permis encore au mari de dénoncer à l'Eglise le crime de son épouse, s'il ne l'a pas d'abord reprise secrètement.

Mais, au contraire, personne ne doit se venger soi-même. Or, si le mari renvoyoit de sa propre autorité son épouse coupable de fornication, il se vengeroit lui-même. Il ne doit donc pas le faire.

Nul ne doit être partie et juge dans la même cause. Or, dans la cause du divorce, le mari est partie, puisqu'il attaque son épouse à cause de l'offense qu'elle lui a faite. Il ne peut donc être juge en même temps, et, par conséquent, il ne doit pas la renvoyer de sa propre autorité.

(Conclusion. — Le mari n'a que le droit d'éloigner lui-même de son lit son épouse coupable de fornication. Il ne peut lui interdire à la fois son lit et la cohabitation, que d'après un jugement de l'Eglise.)

Le mari peut renvoyer son épouse de deux manières. La première consiste à l'éloigner seulement de son lit, et il peut lui infliger de sa propre autorité cette sorte de renvoi, aussitôt qu'il sait certainement qu'elle a

---

fornicationis crimen non potest probari, quia « oculus adulteri observat caliginem, » ut dicitur *Job*, XXIV. Ergo non debet judicio Ecclesiæ prædictum divortium fieri.

5. Præterea, accusationem debet inscriptio præcedere, qua aliquis se ad talionem obliget, si in probatione deficiat. Sed hoc non potest esse in ista materia ; quia tunc qualitercumque res iret, vir consequeretur intentum suum, sive ipse uxorem dimitteret, sive uxor eum. Ergo non debet ad judicium Ecclesiæ per accusationem adduci.

6. Præterea, plus tenetur homo uxori, quàm extraneo. Sed homo crimen alterius, etiam extranei, non debet Ecclesiæ deferre, nisi monitione præmissa in secreto, ut patet *Matth.*, XVIII. Ergo multò minùs potest crimen uxoris ad Ecclesiam deferre, si eam priùs occultè non corripuerit.

Sed contra, nullus debet seipsum vindicare. Sed, si vir uxorem fornicantem proprio arbitrio dimitteret, ipse se vindicaret. Ergo hoc non debet fieri.

Præterea, nullus in eadem causa est actor et judex. Sed vir est actor impetens uxorem de offensa in se commissa. Ergo ipse non potest esse judex ; et sic non debet eam proprio arbitrio dimittere.

(Conclusio. — Vir potest quantùm ad torum solùm uxorem fornicariam dimittere ; quantùm verò ad torum et cohabitationem simul, non potest eam repudiare, nisi judicio Ecclesiæ.)

Respondeo dicendum, quòd vir potest uxorem dimittere dupliciter : uno modo, *quantùm ad torum tantùm* ; et sic potest eam dimittere quàm citò sibi constat de fornicatione uxoris, proprio arbitrio ; nec tenetur reddere

commis la fornication. Il n'est plus tenu alors de lui rendre le devoir, même si elle l'exige, à moins qu'une sentence de l'Eglise ne l'y contraigne, et en le rendant ainsi, il ne se fait aucun tort à lui-même. La seconde manière consiste à interdire à la fois à l'épouse le lit conjugal et la cohabitation. Le mari ne peut la renvoyer ainsi qu'après un jugement de l'Eglise, et s'il n'a pas observé cette formalité, il doit être contraint à habiter avec elle, à moins qu'il ne soit en mesure de fournir sans délai la preuve de la fornication. Cette seconde sorte de renvoi s'appelle le divorce. Il faut donc reconnoître que le divorce ne peut s'opérer qu'en vertu d'un jugement de l'Eglise.

Je réponds aux arguments : 1° Une sentence est l'application du droit commun à un fait particulier. Dieu, en donnant la permission alléguée, n'a donc fait que promulguer le droit conformément auquel la sentence doit être rendue dans le jugement.

2° Saint Joseph vouloit renvoyer la sainte Vierge, non pas parce qu'il la soupçonnoit coupable de fornication, mais par respect pour sa sainteté, craignant d'habiter avec elle. — En tout cas, il n'y a pas parité; car, en ce temps-là, l'adultère n'entraînoit pas seulement le divorce, mais aussi la lapidation, au lieu que maintenant cette dernière peine n'est pas appliquée, quand la cause est décidée par un jugement de l'Eglise.

3° Le troisième argument est résolu par les explications données dans la conclusion.

4° Quelquefois le mari, soupçonnant son épouse d'adultère, la surveille, pour pouvoir la surprendre avec des témoins dans l'acte du crime, et s'il y réussit, il peut procéder à l'accusation. De plus, quand le fait même n'est pas constaté, il peut exister une très-forte présomption, et s'il est prouvé qu'elle est fondée, le crime semble démontré, ce qui a lieu quand, par exemple, on trouve l'épouse seule avec un homme seul, à des heures et dans un lieu suspects, et dans un état indécent.

---

debitum exigenti, nisi per Ecclesiam compellatur; et taliter reddens, nullum præjudicium sibi facit. Alio modo, *quantùm ad torum et cohabitationem*; et hoc modo non potest dimitti nisi judicio Ecclesiæ; et si aliàs dimissa fuerit, debet cogi ad cohabitandum, nisi posset ei vir incontinenti fornicationem probare. Hæc autem dimissio divortium dicitur. Et ideo concedendum est, quòd divortium non potest celebrari nisi judicio Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sententia est applicatio juris communis ad particulare factum. Unde Deus jus promulgavit secundùm quòd sententia in judicio formari debet.

Ad secundum dicendum, quòd Joseph voluit Virginem dimittere, non quasi suspectam de fornicatione, sed ob reverentiam sanctitatis ejus, timens cohabitare ei. Nec tamen est simile; quia tunc ex adulterio non solùm procedebatur ad *divortium*, sed ulteriùs ad lapidationem; non autem nunc, quando agitur judicio Ecclesiæ.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quòd quandoque vir uxorem suspectam de adulterio habens, ei insidiatur, ut deprehendere possit eam cum testibus in crimine fornicationis; et sic potest ad accusationem procedere. Et præterea, si de facto ipso non constat, possunt esse violentæ suspiciones fornicationis, quibus probatis, videtur fornicatio probata esse, ut si inveniatur solus cum sola, horis et locis suspectis, et nudus cum nuda.

5° Il y a deux manières pour le mari de porter l'accusation d'adultère contre son épouse. C'est d'abord en la traduisant devant le juge spirituel, pour la faire éloigner du lit conjugal. Il n'est pas nécessaire, dans ce cas, que le mari s'inscrive à l'avance, en s'engageant à subir la peine du talion; car ce seroit précisément pour lui le moyen d'arriver à son but, comme on le fait voir dans l'objection. La seconde manière consiste à introduire la cause devant le juge séculier, pour en obtenir la punition du crime. Le mari doit alors préalablement s'inscrire, en s'obligeant à la peine du talion, s'il échoue dans la preuve.

6° D'après le droit, Extra *De simonia*, cap. *Licet*, ex Innocent. III, il y a trois manières de procéder contre les crimes. La première est l'inquisition : il faut qu'il existe auparavant un bruit public qui insinue l'existence du fait, et qui tienne lieu d'accusation. La seconde est l'accusation, que doit précéder l'inscription prescrite. La troisième est la dénonciation, qui ne doit venir qu'après la correction fraternelle. La parole de Notre-Seigneur s'applique au cas où l'on agit par voie de dénonciation, et non à celui où l'on procède par voie d'accusation; car lorsqu'on emploie ce dernier moyen, on n'a pas uniquement en vue la correction du coupable, mais on se propose aussi de le faire punir, pour sauver le bien général, qui périroit, si la justice cessoit d'être exercée.

ARTICLE IV.

Peut-on mettre le mari et l'épouse sur le pied de l'égalité, dans la cause du divorce?

Il paroît que le mari et l'épouse ne doivent pas être mis sur le pied de l'égalité dans la cause du divorce. 1° Nous voyons dans l'Evangile, *Matth.*, V, 31, que le divorce a remplacé, dans la nouvelle loi, la répudiation, qui existoit sous l'ancienne loi. Or, le mari et l'épouse n'étoient pas mis sur le même pied pour la répudiation, puisque le mari pouvoit répudier son

---

Ad quintum dicendum, quòd maritus potest accusare uxorem de adulterio dupliciter : uno modo, *ad tori separationem*, coram judice spirituali; et tunc inscriptio non debet fieri cum obligatione ad pœnam talionis, quia sic vir consequeretur intentum suum, ut probat objectio. Alio modo, *ad punitionem criminis*, in judicio sæculari; et sic oportet quòd præcedat inscriptio, per quam ad pœnam talionis se obliget, si in probatione deficiat.

Ad sextum dicendum, quòd, sicut Decretum dicit, tribus modis in criminibus procedi potest: primò, *per inquisitionem*, quam debet præcedere clamosa insinuatio, quæ locum accusationis tenet. Secundò, *per accusationem*, quam debet præcedere legitima inscriptio. Tertiò, *per denuntiationem*, quam debet præcedere fraterna correptio. Verbum ergo Domini intelligitur quando agitur *per viam denuntiationis*, non quando agitur *per viam accusationis;* quia tunc non agitur solùm ad correctionem delinquentis, sed ad punitionem, propter bonum commune conservandum, quod, justitia deficiente, periret.

ARTICULUS IV.

Utrùm vir et uxor in causa divortii possint ad paria judicari.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd vir et uxor non debeant in causa divortii ad paria judicari. Divortium enim tenetur in lege nova loco repudii, quod erat in lege veteri, ut patet *Matth.*, V. Sed in repudio vir et uxor non judicabantur ad paria, quia vir poterat repudiare

épouse, et celle-ci n'avoit pas le même droit. On ne doit donc pas non plus les mettre sur le même pied pour le divorce.

2° La polyandrie est plus contraire à la loi naturelle que la polygamie; aussi celle-ci a été permise à certaines époques, et celle-là ne l'a jamais été. L'adultère est donc un plus grand péché chez l'épouse que chez le mari; d'où il suit qu'on ne doit pas les mettre sur le pied de l'égalité.

3° Plus le tort fait au prochain est considérable, et plus le péché est grand. Or, l'épouse adultère nuit plus à son mari, que le mari adultère ne nuit à son épouse, parce que le péché de l'épouse rend incertaine la légitimité des enfants, et cette incertitude ne résulte pas du péché du mari. Le péché de l'épouse est donc plus grand que celui du mari; d'où il suit qu'on ne doit pas les mettre sur le pied de l'égalité.

4° Le divorce est établi pour corriger du crime de l'adultère. Or, puisque le mari est « le chef de la femme, » I. *Cor.*, XI, 3, il lui appartient plus de corriger son épouse que d'en recevoir la correction. Il ne faut donc pas les mettre sur le même pied en ce qui tient au divorce, mais la condition du mari doit être la meilleure.

5° Mais, au contraire, il semble que la condition de l'épouse doit être la meilleure en cette matière. Plus il y a de fragilité dans le pécheur, et plus sa faute mérite le pardon. Or, les femmes sont plus fragiles que les hommes; aussi l'auteur d'un commentaire sur saint Matthieu, faussement attribué à saint Chrysostôme, dit, *Homil.* XL : « La luxure est la passion propre des femmes, » et le Philosophe, *Ethic.*, VII, 6 : « La facilité avec laquelle les femmes sont inclinées à la concupiscence, ne permet pas de dire qu'elles sont continentes, si l'on prend ce terme à la rigueur. » Les brutes, en effet, sont incapables de se contenir, parce qu'il n'y a rien en elles qui puisse réprimer les convoitises. On devroit donc être plus indulgent pour les femmes, lorsqu'il s'agit d'appliquer la peine du divorce.

---

uxorem, et non è converso. Ergo nec in divortio debent ad paria judicari.

2. Præterea, plus est contra legem naturæ, quòd uxor plures viros habeat, quàm quòd vir plures mulieres; unde hoc quandoque licuit, illud verò nunquam. Ergo plus peccat mulier in adulterio quàm vir; et ideo non debent ad paria judicari.

3. Præterea, ubi est majus nocumentum proximi, ibi est majus peccatum. Sed plus nocet uxor adultera viro, quàm vir adulter uxori, quia adulterium uxoris facit incertitudinem prolis, non autem adulterium viri. Ergo majus est peccatum uxoris; et sic non debent ad paria judicari.

4. Præterea, divortium inducitur ad crimen adulterii corrigendum. Sed magis pertinet ad virum, qui est *caput mulieris*, ut dicitur I. *Cor.*, XI, corrigere uxorem, quàm è converso. Ergo non debent in repudio ad paria judicari, sed vir debét esse melioris conditionis.

5. Sed contra, videtur quòd in hoc uxor debeat esse melioris conditionis. Quia quantò est major fragilitas in peccante, tantò magis est peccatum veniâ dignum. Sed in mulieribus est major fragilitas quàm in viris; ratione cujus dicit Chrysostomus, quòd « propria passio mulierum est luxuria. » Et Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd « mulieres non dicuntur continentes, propriè loquendo, propter facilem inclinationem in concupiscentias; » quia nec bruta animalia possunt continere, propter hoc quòd non habent aliquid quod concupiscentiis obviare possit. Ergo mulieribus in pœna divortii deberet magis parci.

6° Le mari est constitué le chef de la femme pour qu'il la corrige. Il pèche donc plus qu'elle, s'il commet l'adultère, et, par conséquent, il doit être plus sévèrement puni.

(CONCLUSION. — Puisque les époux sont également tenus de se garder mutuellement la fidélité, on met, dans la cause du divorce, le mari et l'épouse sur le pied de l'égalité, en ce sens que ce qui est licite ou illicite pour l'un l'est aussi pour l'autre. Cependant, en ce qui touche au bien des enfants, l'épouse se rend plus coupable que le mari, en commettant l'adultère.)

Le mari et l'épouse sont sur le pied de l'égalité dans la cause du divorce, en ce sens que ce qui est licite ou illicite pour l'un l'est également pour l'autre. Ils ne sont cependant pas absolument sur le même pied relativement à ces choses, parce que l'adultère est une cause plus puissante du divorce chez l'un que chez l'autre, bien que chez tous les deux il suffise pour amener la séparation. Le divorce, en effet, est une peine portée contre l'adultère, parce que ce péché est opposé aux biens du mariage. Or, pour ce qui regarde le bien de la fidélité que les époux sont également tenus de se garder réciproquement, l'adultère de l'un blesse aussi gravement le mariage que l'adultère de l'autre, et des deux côtés il est une cause suffisante de divorce. Cependant, considéré comme intéressant le bien des enfants, l'adultère de l'épouse est un péché plus grief que celui du mari, et, par conséquent, sa faute est une cause plus puissante de divorce. Ainsi donc, ils sont tenus aux mêmes choses, mais pour une cause qui n'a pas des deux côtés une aussi grande puissance; et, toutefois, il n'y a pas en cela d'injustice, parce que de part et d'autre la cause est suffisante pour attirer cette peine; de même qu'il n'y en a pas, lorsque deux coupables sont condamnés à souffrir le même genre de mort, bien que le crime de l'un soit plus grief que celui de l'autre (1).

(1) Le Code civil, art. 229, admet aussi l'adultère comme cause de divorce, et par divorce, le législateur a entendu la séparation de corps et de biens. Le mari et l'épouse ne sont pas à cet égard sur le pied d'une parfaite égalité. Pour que le mari soit reçu à demander le

---

6. Præterea, vir ponitur caput mulieris, ut ipsam corrigat. Ergo magis peccat quàm mulier; et sic debet magis puniri.

(CONCLUSIO. — Cùm conjuges æqualiter sibi invicem ad fidelitatem teneantur; in causa divortii vir et uxor ad paria quidem judicantur; ita ut idem sit licitum et illicitum uni, quod alteri. Sed quantùm ad bonum prolis, plus peccat uxor adultera, quàm vir mœchus.)

Respondeo dicendum, quòd in causa divortii vir et uxor ad paria judicantur, ut idem sit licitum et illicitum uni quod alteri. Non tamen pariter judicantur ad illa, quia causa divortii est major in uno quàm in alio; cum tamen in utroque sit sufficiens causa ad divortium. Divortium enim pœna est adulterii, in quantum est contra matrimonii bona. Quantùm autem ad bonum fidei, ad quam conjuges æqualiter sibi invicem tenentur, tantùm peccat contra matrimonium adulterium unius, sicut adulterium alterius; et hæc causa in utroque sufficit ad divortium. Sed quantùm ad bonum prolis, plus peccat adulterium uxoris, quàm viri; et ideo major est causa divortii in uxore quàm in viro, et sic ad æqualia, sed non ex æquali causa obligantur; nec tamen injustè; quia in utroque est causa sufficiens ad hanc pœnam, sicut est etiam de duobus qui damnantur ad ejusdem mortis pœnam, quamvis alius altero gravius peccaverit.

Je réponds aux arguments : 1° La répudiation n'étoit permise que pour éviter l'homicide ; et comme il étoit plus à redouter chez les hommes que chez les femmes, il étoit permis au mari de renvoyer son épouse en lui remettant la cédule de répudiation, mais celle-ci n'avoit pas le même droit.

2° et 3° Ces deux arguments sont fondés sur ce que, considéré comme intéressant le bien des enfants, l'adultère de l'épouse est une cause plus puissante de divorce que celui du mari. Il ne suit cependant pas de là qu'ils ne sont pas sur le pied de l'égalité, ainsi que nous l'avons fait voir.

4° Quoique le mari soit le chef de l'épouse en ce sens qu'il est chargé de la diriger, il ne l'est pas comme étant son juge ; car il n'a pas plus cette autorité sur son épouse, que celle-ci ne l'a sur lui. En tout ce qui doit se décider par un jugement, le mari n'a donc pas plus de pouvoir sur l'épouse, que n'en a l'épouse sur le mari.

5° Il se trouve dans l'adultère ce qui constitue le péché dans la fornication simple, et quelque chose de plus, qui aggrave cette faute, savoir la violation de la foi conjugale. Si donc on considère ce que l'adultère et la fornication ont de commun, le péché de l'homme et de la femme sont entre eux dans le même rapport que ce qui excède et ce qui est excédé, parce que le tempérament de la femme est plus humide ou lymphatique, ce qui fait qu'elle cède plus facilement à la concupiscence, au lieu que la chaleur qui excite la passion est plus intense chez l'homme. Cependant, absolument parlant, et toutes choses égales, l'homme pèche plus que la femme, lorsqu'il commet la fornication simple, parce qu'il est plus abondamment pourvu du bien de la raison, qui doit prévaloir sur tous les mouvements

divorce, il suffit que l'adultère de l'épouse soit prouvé, au lieu que celle-ci ne peut intenter l'action que dans le cas où son mari a tenu une concubine dans la maison commune. Quoique certaines raisons justifient cette différence, il eût été plus juste peut-être de ne point l'établir. En vertu de ce principe : « Paria crimina mutua compensatione delentur, » l'inconduite du mari le rend non recevable à demander la séparation pour cause de dérèglement des mœurs de son épouse. Ainsi l'a décidé la Cour de cassation, le 7 nivôse, an VII ; et cette décision est conforme aux règles de la plus stricte équité.

Ad primum ergo dicendum, quòd repudium non permittebatur nisi ad evitandum homicidium ; et quia in viris magis erat de hoc periculum, quàm in mulieribus, ideo viro per libellum repudii permittebatur dimittere uxorem, non autem è converso.

Ad secundum et tertium dicendum, quòd rationes illæ procedunt secundùm quòd in comparatione ad bonum prolis major fit causa divortii in uxore adultera, quàm in viro. Non tamen sequitur quòd non judicentur ad paria, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quòd, quamvis vir sit caput mulieris quasi gubernator, non autem quasi judex ipsius, sicut nec è converso. Et ideo in eis quæ per judicium facienda sunt, non plus potest vir in uxorem, quàm è converso.

Ad quintum dicendum, quòd in adulterio invenitur de ratione peccati idem quod est in fornicatione simplici, et adhuc plus, quod magis gravat, scilicet matrimonii læsio. Si ergo consideretur id quod est commune adulterio et fornicationi, peccatum viri et mulieris se habent ut excedentia et excessa, quia in muliere est plus de humore, et ideo sunt magis ducibiles à concupiscentiis ; sed in viro est plus de calore qui concupiscentiam excitat. Sed tamen, simpliciter loquendo, cæteris paribus, vir in simplici fornicatione plus peccat quam mulier, quia plus habet de rationis bono, quod

des passions corporelles. Mais en ce qui touche à la violation de la foi conjugale, que l'adultère ajoute à la fornication, et qui est précisément la cause du divorce, l'épouse pèche plus grièvement que le mari, ainsi que nous l'avons montré. Et comme ce péché est plus grief que la simple fornication, si l'on prend la chose absolument, et toutes choses égales, l'épouse qui commet l'adultère est plus coupable que le mari qui tombe dans le même désordre.

6° Quoique le devoir imposé au mari de diriger son épouse, soit une circonstance aggravante, la faute s'aggrave bien plus par une autre circonstance, qui en change l'espèce, savoir la violation de la foi conjugale, qui fait passer ce péché dans l'espèce de l'injustice, en ce qu'il introduit furtivement dans la famille les enfants d'autrui.

ARTICLE V.

Le mari peut-il contracter un nouveau mariage après le divorce?

Il paroît que le mari peut contracter un nouveau mariage après le divorce. 1° Personne n'est tenu de garder perpétuellement la continence. Or, on a vu qu'il est un cas où le mari est obligé d'éloigner de lui pour toujours son épouse coupable de fornication. Il paroît donc que, au moins dans ce cas, il peut former une autre union.

2° On ne doit pas ménager au pécheur une occasion plus favorable de commettre le péché. Or, si celui des époux qui est renvoyé pour cause de fornication, n'a pas le droit de rechercher une autre union, l'occasion du péché devient plus pressante pour lui; car il n'est pas probable que, ne s'étant pas contenu dans le mariage, il puisse se contenir ensuite. Il paroît donc qu'il lui est permis de contracter une nouvelle alliance.

3° L'épouse n'est tenue envers son mari qu'à la reddition du devoir

---

prævalet quibuslibet motibus corporalium passionum. Sed quantùm ad læsionem matrimonii, quam adulterium fornicationi addit, ex qua divortium causat, plus peccat mulier quàm vir, ut ex dictis patet. Et quia hoc est gravius quàm simplex fornicatio, ideo, simpliciter loquendo, plus peccat mulier adultera quàm vir adulter, cæteris paribus.

Ad sextum dicendum, quòd, quamvis regimen quod datur viro in mulierem, sit quædam circumstantia aggravans, tamen ex illa circumstantia quæ in aliam speciem trahit, magis aggravatur peccatum, scilicet ex læsione matrimonii, quæ transit ad speciem injustitiæ, in hoc quòd furtivè aliena proles submittitur.

ARTICULUS V.

Utrùm post divortium vir alteri nubere possit.

Ad quintum sic proceditùr. Videtur quòd post divortium vir alteri nubere possit. Nullus enim tenetur ad perpetuam continentiam (art. 2). Sed vir tenetur in aliquo casu uxorem fornicantem à se in perpetuum separare, ut patet ex dictis. Ergo videtur quòd ad minus in tali casu alteram ducere possit.

2. Præterea, peccanti non est danda major occasio peccandi. Sed si ei qui propter culpam fornicationis dimittitur, non licet aliam copulam quærere, datur sibi major occasio peccandi; non enim est probabile quòd qui in matrimonio non continuit, postea continere possit. Ergo videtur quòd liceat ei ad aliam copulam transire.

3. Præterea, uxor non tenetur viro nisi ad

conjugal et à la cohabitation. Or, le divorce la décharge de ces deux obligations. Elle est donc affranchie de la loi du mari. Elle peut donc s'unir à un autre; et la même raison s'applique au mari.

4° Notre-Seigneur a dit, *Matth.*, XIX, 9 : « Quiconque renvoie son épouse, si ce n'est pour cause de fornication, et en prend une autre, est adultère. » Il paroît donc que le mari n'est pas adultère, s'il prend une autre épouse après avoir renvoyé sa première pour cause de fornication, et, par conséquent, son second mariage est valide.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, I. *Cor.*, VII, 10 : « Ce n'est pas moi, mais le Seigneur qui fait ce commandement : Que l'épouse ne se sépare pas de son mari; et si elle s'en sépare, qu'elle demeure sans se marier. »

Nul ne doit retirer un avantage de son péché. Or, s'il étoit permis à l'épouse adultère de convoler à d'autres noces plus conformes à ses désirs, elle retireroit un avantage de son péché, et ce seroit pour les autres qui aspirent à une autre union une occasion de commettre l'adultère. Ni le mari ni l'épouse n'ont donc le droit de chercher à contracter un nouveau mariage après leur séparation.

(Conclusion. — L'adultère étant postérieur au mariage, il ne peut faire que l'union conjugale ne reste pas toujours vraie; d'où il suit qu'il n'est pas permis à l'un des époux de convoler à d'autres noces pour cause d'adultère, du vivant de l'autre.)

Rien de ce qui est postérieur au mariage n'a la vertu de le dissoudre. L'adultère ne l'empêche donc pas d'être un vrai mariage; car, comme le dit saint Augustin, *De nuptiis et concupisc.*, I, 10, « le lien conjugal persévère entre les vivants, et ni la séparation, ni l'union contractée avec une autre personne ne peuvent le détruire. » Il n'est donc pas permis à l'un des époux, du vivant de l'autre, de s'engager dans une nouvelle union.

---

debitum reddendum; et cohabitationem. Sed per divortium ab utroque absolvitur. Ergo soluta est à lege viri. Ergo potest alteri nubere; et eadem ratio est de viro.

4. Præterea, *Matth.*, XIX, dicitur : « Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mœchatur. » Ergo videtur quòd, si, causâ fornicationis dimissâ uxore, aliam duxerit, non mœchatur; et ita erit verum matrimonium.

Sed contra, I. *Cor.*, VII : « Præcipio, non ego, sed Dominus, uxorem à viro non discedere. Quòd si discesserit, manere innuptam. »

Præterea, « nullus ex peccato debet reportare commodum. » Sed reportaret, si liceret adulteræ ad aliud magis desideratum connubium transire, et esset occasio adulterandi volentibus alia matrimonia quærere. Ergo non licet aliam copulam quærere, neque viro, neque uxori.

(Conclusio. — Cùm adulterium matrimonio superveniens, efficere non possit quin verum semper remaneat conjugium, non licet uni, altero superstite, ratione adulterii, ad alias nuptias transire.)

Respondeo dicendum, quòd nihil adveniens supra matrimonium, potest ipsum dissolvere. Et ideo adulterium non facit quin sit verum matrimonium; « manet enim, ut Augustinus dicit (*De nuptiis et concupiscentia*, I, 10), inter viventes conjugale vinculum, quod nec separatio, nec cum aliquo junctio potest auferre. » Et ideo non licet uni, altero vivente, ad aliam copulam transire.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique personne ne soit absolument obligé de garder la continence, cette obligation peut cependant exister accidentellement, dans le cas, par exemple, où l'épouse est tombée dans une maladie incurable, et de telle nature, qu'elle s'oppose à l'acte conjugal. Il en est de même, lorsqu'elle est atteinte d'une incorrigible infirmité spirituelle, telle que la fornication.

2° La confusion qui résulte pour elle du divorce, doit empêcher l'épouse de tomber dans le péché. Lors même que cela ne suffiroit pas pour la retenir, c'est un moindre mal si elle pèche seule, que si le mari participoit à son péché.

3° Quoique l'épouse ne soit plus tenue après le divorce de rendre le devoir à son mari adultère, et d'habiter avec lui, le lien conjugal qui lui imposoit cette obligation, demeure cependant entre eux. Elle ne peut, par conséquent, contracter une nouvelle union du vivant de son mari, mais elle a le droit de faire vœu de continence malgré lui, à moins que l'on ne constate que l'Eglise a été trompée par de faux témoignages, lorsqu'elle a rendu la sentence du divorce; car, dans ce cas, lors même que l'épouse auroit fait le vœu solennel de la profession, elle seroit remise à son mari et obligée de lui rendre le devoir, bien que privée du droit de l'exiger.

4° L'exception exprimée dans les paroles de Notre-Seigneur a rapport au renvoi de l'épouse. L'objection repose donc sur une fausse interprétation de ce texte.

ARTICLE VI.

Le mari et l'épouse peuvent-ils se réconcilier après le divorce?

Il paroît que le mari et l'épouse ne peuvent pas se réconcilier après le divorce. 1° La règle suivante se trouve dans le droit, lib. N, ff. De decre-

---

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis nullus per se obligetur ad continentiam, tamen per accidens potest esse quòd obligetur, sicut si uxor sua ægritudinem incurabilem incurrat, et talem quæ carnalem copulam non patiatur; et similiter etiam est, si incorrigibiliter spirituali infirmitate, scilicet fornicatione, laboret.

Ad secundum dicendum, quòd ipsa confusio quam reportat ex divortio, debet eam cohibere à peccato. Quòd si cohibere non potest, minus malum est quòd ipsa sola peccet, quàm quòd peccati ejus vir sit particeps.

Ad tertium dicendum, quòd, quamvis uxor post divortium non teneatur viro adultero ad debitum reddendum, et cohabitandum, tamen adhuc manet vinculum matrimonii, ex quo ad hoc tenebatur. Et ideo non potest ad aliam copulam transire viro vivente, potest tamen continentiam vovere viro invito; nisi videatur Ecclesia decepta fuisse per falsos testes, sententiando de divortio; quia in tali casu, etiamsi votum professionis emisisset, restitueretur viro, et teneretur reddere debitum, sed non liceret ei exigere.

Ad quartum dicendum, quòd exceptio illa quæ est in verbis Domini, refertur ad dimissionem uxoris; et ideo objectio ex falso intellectu procedit.

ARTICULUS VI.

Utrùm post divortium vir et uxor possint reconciliari.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd post divortium vir et uxor non possunt reconciliari. Regula enim est in jure : « Quod semel bene

tis ab ord. faciend.: « On ne doit pas revenir sur ce qui a été une fois bien défini, pour le rétracter. » Or, un jugement de l'Église a prononcé que les époux doivent être séparés. Ils ne peuvent donc se réconcilier désormais.

2° Si la réconciliation étoit possible, le mari, semble-t-il, seroit surtout tenu de recevoir son épouse après qu'elle a fait pénitence. Or, il n'est pas obligé de le faire; car, dans le jugement, l'épouse elle-même ne peut, pour s'excuser, opposer son repentir à l'accusation de fornication formulée par son mari. La réconciliation est donc de toute manière impossible.

3° Si la réconciliation pouvoit s'opérer, il semble que l'épouse adultère seroit tenue de revenir à son mari, dans le cas où il la rappelleroit. Or, elle n'y est pas obligée, puisqu'un jugement de l'Église a consommé leur séparation. Donc.

4° S'il est permis de réconcilier l'épouse adultère avec son mari, on doit le faire surtout lorsque celui-ci vient à commettre le même crime après le divorce. Or, l'épouse ne peut, dans ce cas, le contraindre à la réconciliation, puisque le divorce a été justement prononcé. Ils ne peuvent donc se réconcilier en aucune manière.

5° Si le mari dont l'adultère est resté secret, renvoie son épouse convaincue du même crime par un jugement de l'Église, le divorce ne semble pas juste. Or, le mari n'est cependant pas tenu de se réconcilier avec son épouse, puisque celle-ci ne peut prouver juridiquement qu'il a commis lui-même l'adultère. La réconciliation peut donc beaucoup moins encore avoir lieu quand le divorce est justement prononcé.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, I. *Cor.*, VII, 11 : « Si l'épouse se sépare, qu'elle demeure sans se marier, ou bien qu'elle se réconcilie avec son mari. »

Le mari peut ne pas renvoyer son épouse, après qu'elle est tombée dans

---

definitum est, nulla debet iteratione retractari. » Sed judicio Ecclesiæ definitum est quòd debent separari. Ergo non possunt reconciliari ulteriùs.

2. Præterea, si posset esse reconciliatio, præcipuè videtur quòd post pœnitentiam uxoris vir teneatur eam recipere. Sed non tenetur, quia etiam uxor non potest pro exceptione proponere in judicio suam pœnitentiam, contra virum accusantem de fornicatione. Ergo nullo modo potest fieri reconciliatio.

3. Præterea, si posset esse reconciliatio, videtur quòd uxor adultera teneretur redire ad virum ipsam revocantem. Sed non tenetur, quia jam separati sunt judicio Ecclesiæ. Ergo, etc.

4. Præterea, si liceret reconciliare uxorem adulteram, in illo casu præcipuè deberet fieri, quando vir post divortium invenitur adulterium committere. Sed in hoc casu uxor non potest cogere eum ad reconciliationem, cùm justè sit divortium celebratum. Ergo nullo modo potest reconciliari.

5. Præterea, si vir adulter occultè dimittat uxorem convictam de adulterio per Ecclesiæ judicium, non videtur justè factum divortium. Sed tamen vir non tenetur uxorem sibi reconciliare, quia uxor probare in judicio adulterium viri non potest. Ergo multò minùs, quando divortium justè est celebratum, reconciliatio fieri potest.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, VII : « Quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari. »

Præterea, vir potest eam non dimittere post

l'adultère. Pour la même raison donc, il peut se réconcilier avec elle après le divorce.

(CONCLUSION. — Le mari peut rappeler son épouse, après l'avoir renvoyée pour cause d'adultère, si, s'étant corrigée, elle a fait pénitence de son péché. Autrement il ne le peut pas, de même qu'il ne lui étoit pas permis de la garder lorsqu'elle refusoit de renoncer à ses désordres.)

Lorsque l'épouse, faisant pénitence de son péché, se corrige après le divorce, son mari peut se réconciler avec elle. Mais si, demeurant incorrigible, elle persévère dans le désordre, il ne doit pas la reprendre, et cela pour la même raison qui ne lui permettoit pas de la garder quand elle refusoit de renoncer au crime.

Je réponds aux arguments : 1° La sentence par laquelle l'Eglise prononce le divorce, n'oblige pas à la séparation, mais la rend seulement licite. La réconciliation peut donc se faire ensuite, sans que la sentence précédente soit pour cela rapportée.

2° Le repentir que témoigne l'épouse après son péché doit engager le mari à ne pas l'accuser ou à ne pas la renvoyer; mais on ne peut pas le forcer à user de cette indulgence (1). L'épouse n'est pas admise à repousser l'accusation en alléguant son repentir; car, après que le péché n'existe plus ni quant à l'acte, ni quant à la tache, il reste encore quelque chose de la dette qu'il a fait contracter, et lors même que cette dette est acquittée envers Dieu, il subsiste encore celle de la peine qui doit être infligée par la justice humaine, parce que l'homme ne voit pas, comme Dieu, les dispositions du cœur.

3° Ce qui est établi en faveur de quelqu'un, ne lui porte aucun préju-

(1) Cette réponse est basée sur la décision suivante du pape Grégoire IX, Extra, *De conversione conjugat.*, cap. *Gaudemus* : « Quant aux femmes qui sont tombées dans le péché de la chair, en abandonnant le lit conjugal, si leurs maris, diligemment exhortés par vous, refusent de les recevoir pour Dieu, après qu'elles sont revenues à une meilleure vie, ayez soin de les placer dans des cloîtres avec des femmes pieuses, pour qu'elles y fassent une pénitence perpétuelle. »

---

fornicationem. Ergo, eadem ratione, potest eam post divortium reconciliare sibi.

(CONCLUSIO. — Potest vir uxorem causâ adulterii dimissam revocare, si emendata pœnitentiam de peccato egerit. Secus non potest, quemadmodum nec retinere à peccato desistere nolentem.)

Respondeo dicendum, quòd si uxor, post divortium, de peccato pœnitentiam agens, emendata fuerit, potest eam sibi vir reconciliare. Si autem in peccato incorrigibilis manet, non debet eam reassumere, eadem ratione qua eam nolentem à peccato desistere, non licebat retinere.

Ad primum ergo dicendum, quòd sententia Ecclesiæ divortium celebrantis, non fuit cogens ad separationem, sed licentiam præbens. Et ideo absque retractatione præcedentis sententiæ potest reconciliatio sequi.

Ad secundum dicendum, quòd pœnitentia uxoris debet inducere virum ut uxorem fornicantem non accuset aut dimittat; sed tamen non potest ad hoc cogi. Nec potest per pœnitentiam eum uxor ab accusatione repellere; quia, cessante culpa et quantùm ad actum et quantùm ad maculam, adhuc manet aliquid de reatu; et cessante reatu quoad Deum, adhuc manet reatus quoad pœnam humano judicio inferendam, quia homo non videt cor, sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod inducitur in favorem alicujus, non facit ei præju-

dice. Par conséquent, le divorce, qui est établi en faveur du mari, ne le prive pas du droit de demander le devoir conjugal, et de rappeler son épouse. Celle-ci est donc tenue de rendre le devoir, et de revenir à son mari, s'il la rappelle, à moins qu'il ne l'ait autorisée à faire le vœu de continence.

4° Dans la rigueur du droit, l'adultère commis après le divorce par le mari qui étoit resté jusque-là innocent, ne doit pas déterminer à le contraindre de recevoir son épouse renvoyée pour le même crime. Cependant, selon la justice du droit, et en vertu de sa charge, le juge est obligé de l'avertir préalablement de prendre garde, en persistant dans sa résolution, de mettre son ame en péril, et de scandaliser le prochain, bien que l'épouse ne puisse pas demander la réconciliation.

5° Lorsque l'adultère du mari est secret, cette circonstance n'ôte pas à l'épouse coupable du même péché le droit de s'appuyer sur ce fait pour repousser l'accusation, quoiqu'elle manque de preuves. Le mari pèche donc en demandant le divorce, et si l'épouse demande le devoir ou la réconciliation, après la sentence de séparation, il est tenu d'accorder les deux choses.

QUESTION LXIII.

Des secondes noces.

Passons maintenant aux secondes noces.

Deux questions sont à résoudre : 1° Les secondes noces sont-elles licites ? 2° Sont-elles un sacrement ?

---

dicium. Unde, cùm divortium sit inductum in favorem viri, non aufert ei ejus petendi debitum vel revocandi uxorem; unde uxor tenetur ei reddere, et ad eum redire, si fuerit revocata; nisi de licentia ejus votum continentiæ emiserit.

Ad quartum dicendum, quòd propter adulterium quod vir priùs innocens post divortium committit, secundùm rigorem juris non debet cogi ad recipiendum uxorem adulteram. Priùs tamen, secundùm æquitatem juris, judex ex officio suo debet eum monere ut caveat periculo animæ ejus et scandalo aliorum, quamvis uxor non possit reconciliationem petere.

Ad quintum dicendum, quòd, si adulterium viri sit occultum, per hoc non aufertur jus excipiendi contra accusationem viri uxori adulteræ, quamvis desit sibi probatio. Et ideo peccat vir divortium petens; et si post sententiam de divortio uxor petat debitum aut reconciliationem, vir tenetur ad utrumque.

QUÆSTIO LXIII.

De secundis nuptiis, in duos articulos divisa.

Consequenter considerandum est de secundis nuptiis.

Et circa hoc quæruntur duo (1) : 1° Utrùm sint licitæ. 2° Utrùm sint sacramentum.

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 42, qu. 3, art. 1 et 2.

ARTICLE I.

Les secondes noces sont-elles licites?

Il paroît que les secondes noces ne sont pas licites. 1° Il faut juger des choses suivant la vérité. Or, on lit dans un commentaire sur saint Matthieu, faussement attribué à saint Chrysostôme, *Homil.* XXXII, et *Decret.*, Causâ XXXI, qu. 1, cap. *Hac ratione :* « Prendre un second mari, c'est en vérité commettre la fornication. » Puisque la fornication n'est pas licite, le second mariage ne l'est donc pas non plus.

2° Tout ce qui n'est pas bien n'est pas licite. Or, saint Ambroise dit, *De viduis*, que le second mariage n'est pas un bien. Il n'est donc pas licite.

3° On ne doit interdire à personne d'assister à ce qui est honnête et licite. Or, le Maître rappelle qu'il est interdit aux prêtres d'assister aux secondes noces (1). Elles ne sont donc pas licites.

4° On ne subit une peine que pour une faute. Or, ceux qui convolent à des secondes noces subissent la peine de l'irrégularité. Ces noces ne sont donc pas licites.

Mais, au contraire, la sainte Ecriture nous apprend qu'Abraham a contracté des secondes noces, *Gen.*, XXV, 1.

L'Apôtre dit, I. *Tim.*, V, 14 : « Je veux que les jeunes veuves se marient, et engendrent des enfants. » Donc les secondes noces sont licites.

(Conclusion. — Dès-lors que le lien conjugal est rompu par la mort de

(1) Pierre Lombard, après avoir dit que, non-seulement les secondes noces, mais les troisièmes et les quatrièmes sont permises, se pose cette objection, IV. *Sent.*, dist. 42, § ult. : « Le texte suivant du concile de Césarée semble indiquer que la bigamie est un péché, *Decr.*, Causâ XXXI, qu. 1, cap. *De his qui frequenter :* « Il ne convient pas qu'un prêtre dîne aux noces d'un bigame; car, puisque le bigame a besoin de faire pénitence, quel prêtre pourra donner son assentiment à de telles noces? » Le Maître des sentences répond : « On peut entendre cela de celui que l'on croit avoir dressé des embûches à sa première épouse, poussé par sa passion pour la seconde; ou bien encore ces paroles ont trait au sceau du sacrement, qui ne se trouve plus dans le bigame. » Saint Ambroise dit aussi, sup. I. *ad Cor.*, VII : « Les premières noces ont seules été instituées par Notre-Seigneur, mais les

---

ARTICULUS I.

Utrùm secundæ nuptiæ sint licitæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd secundæ nuptiæ non sint licitæ. Quia judicium de re debet esse secundùm veritatem. Dicit autem Chrysostomus, quòd « secundum virum accipere, secundùm veritatem est fornicatio; » quæ non est licita. Ergo nec secundum matrimonium.

2. Præterea, omne quod non est bonum, non est licitum. Sed Ambrosius dicit, quòd « secundum matrimonium non est bonum. » Ergo non licitum.

3. Præterea, nullus arceri debet, ne intersit illis quæ sunt honesta et licita. Sed sacerdotes arcentur, ne intersint secundis nuptiis, ut in littera patet. Ergo non sunt licitæ.

4. Præterea, nullus reportat pœnam, nisi pro culpa. Sed pro secundis nuptiis aliquis reportat irregularitatis pœnam. Ergo non sunt licitæ.

Sed contra est, quòd Abraham legitur secundas nuptias contraxisse, *Gen.*, XXV.

Præterea, I. *Timoth.*, V, dicit Apostolus : « Volo juniores (scilicet viduas) nubere, filios procreare. » Ergo secundæ nuptiæ sunt licitæ.

(Conclusio. — Cùm per mortem alterius

l'un des époux, celui qui survit peut contracter mariage autant de fois que la mort lui rend sa liberté.)

Saint Paul enseigne, *Rom.*, VII, 2, que le lien conjugal ne dure que jusqu'à la mort. Il est donc détruit, lorsque l'un des époux vient à mourir. Par conséquent, le mariage précédent n'empêche pas l'époux survivant d'en contracter un second; et dès-lors, non-seulement les secondes noces sont licites, mais encore les troisièmes, et celles qui suivent (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le texte cité dans l'objection a trait à la cause qui excite quelquefois à contracter des secondes noces, savoir la concupiscence, qui pousse aussi à commettre la fornication.

secondes sont permises. Les premières sont célébrées avec honneur et bénies par Dieu, mais les secondes sont dépourvues de gloire, même dans la vie présente. »

(1) L'Eglise catholique a toujours su éviter le double écueil du relâchement et d'une excessive sévérité. Ordinairement, ceux qui ne persévèrent pas dans le veuvage sont poussés par la concupiscence à rechercher une seconde alliance. Il est vrai que, dans ce cas, comme dans celui d'un premier mariage, « meliùs est nubere quàm uri, » I. *Cor.*, VII, 9; mais il faut reconnoître que les saints canons ont justement éloigné des ordres ceux qui témoignent eux-mêmes, par cette conduite, qu'il leur seroit difficile de garder la continence imposée aux ministres sacrés. Quoique les secondes noces révèlent dans ceux qui les contractent des dispositions peu parfaites, il n'en faut pas conclure qu'elles sont condamnables en elles-mêmes. Les montanistes, qui n'étoient que des manichéens mitigés, sont tombés dans cette erreur, qui fut professée par Tertullien, après sa chute. Cette exagération a été condamnée par l'Eglise, qui traite avec respect les secondes noces, tout en les environnant de moins d'honneur que les premières. Saint Augustin, expliquant pourquoi Abraham, âgé déjà de plus de cent ans, prit une seconde épouse après la mort de Sara, dit, *De Civit. Dei.*, XVI, 34 : « Que sera-ce si ce fait a été dirigé par avance contre les futurs hérétiques qui devoient condamner les secondes noces, afin de prouver par l'exemple du père d'une foule de nations, que ce n'est pas un péché de s'engager de nouveau dans le mariage après la mort de l'autre époux ? » Le même Docteur dit encore, *De bono viduit.*, cap. 11 : « Ne croyez pas que les secondes noces soient un crime, ni que les autres soient mauvaises, pourvu que ce soient des noces. Aussi je ne voudrois pas que vous les condamniez, mais seulement que vous les méprisiez. Il y a donc dans le bien de la continence du veuvage une convenance supérieure, puisque pour en faire le vœu et la profession, les femmes peuvent mépriser ce qui leur plaît et est permis. Mais après avoir fait ce vœu et cette profession, il faut réprimer et vaincre ce qui plaît, parce que cela n'est plus permis. On dispute souvent sur les troisièmes noces, sur les quatrièmes et sur celles qui vont au-delà. Pour répondre brièvement, je dirai que je n'ose condamner ni les unes ni les autres, ni leur ôter la tache que leur imprime le nombre...; car je ne veux pas être plus sage qu'il ne faut. Qui suis-je, en effet, pour avoir la pensée de trancher cette question, quand je vois que l'Apôtre lui-même ne l'a pas décidée ? Il dit ceci, I. *Cor.*, VII, 39 : « La femme est dans les liens du mariage tant que vit son mari. » Il ne dit pas le premier mari, ni le second, ni le troisième, ni le quatrième, mais : « La femme est dans les liens du mariage tant que vit son mari. Si son mari est mort, elle est affranchie : alors qu'elle épouse qui elle veut; seulement que ce soit dans le Seigneur. Mais elle sera plus heureuse, si elle persévère dans cet état. » En ce qui touche à la présente ques-

conjugis vinculum matrimoniale tollatur, potest toties matrimonium contrahi, quoties alter conjugum mortuus est.)

Respondeo dicendum, quòd vinculum matrimoniale non durat nisi usque ad mortem, ut patet *Rom.*, VII; et ideo, moriente altero conjugum, vinculum matrimoniale cessat. Unde propter præcedens matrimonium non impeditur aliquis à secundo, mortuo conjuge, et sic non solùm secundæ, sed tertiæ et sic deinceps nuptiæ sunt licitæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Chrysostomus loquitur quantùm ad causam quæ aliquando solet ad secundas nuptias incitare, scilicet concupiscentiam, quæ etiam ad fornicationem incitat.

2° Il est dit que le second mariage n'est pas un bien, non pas parce qu'il est illicite, mais parce qu'il est privé de l'honneur que donne aux premières noces leur signification, qui consiste en ce qu'une seule épouse appartient à un seul mari, de même que l'Église n'est qu'à Jésus-Christ.

3° Les choses illicites ne sont pas seules interdites aux hommes appliqués aux choses divines, mais aussi celles qui paroissent peu conformes à l'honnêteté. C'est pour cela qu'il est défendu aux prêtres d'assister au festin des secondes noces, qui n'ont plus la même honnêteté que les premières.

4° L'irrégularité ne résulte pas toujours d'une faute, mais elle vient aussi d'un défaut de sacrement. L'argument est donc en dehors de la question.

ARTICLE II.

Le second mariage est-il un sacrement?

Il paroît que le second mariage n'est pas un sacrement. 1° Réitérer un sacrement, c'est lui faire injure. Or, on ne doit faire injure à aucun sa-

tion, j'ignore ce que l'on peut ajouter à ces paroles ou en retrancher. J'entends ensuite la réponse que fit aux sadducéens le Maître et le Seigneur des Apôtres et le nôtre, lorsqu'ils lui demandèrent de qui seroit l'épouse, à la résurrection, une femme qui avoit eu, non pas un ou deux maris, mais sept. Les reprenant, il leur dit, *Matth.*, XXII, 29 : « Vous vous égarez, ne connoissant pas les Ecritures, ni la puissance de Dieu. A la résurrection, les hommes ne se marieront pas, et ne prendront pas des épouses; car ils ne commenceront pas à mourir, mais ils seront égaux aux anges de Dieu. » Il parloit en ce moment de la résurrection de ceux qui ressusciteront pour la vie, et non de la résurrection de ceux qui ressusciteront pour le châtiment. Il pouvoit donc dire : Vous vous égarez, ne connoissant pas les Ecritures, ni la puissance de Dieu; car, lors de cette résurrection, ces femmes ne pourront pas être engagées dans plusieurs mariages; et il pouvoit ajouter ensuite que, dans cette condition, aucune n'aura d'époux. Mais, nous le voyons, il n'a rien dit dans sa réponse qui condamne même cette femme qui avoit appartenu à tant de maris. C'est pourquoi je n'ose, ni m'élever contre le sentiment de pudeur qui se trouve chez l'homme, en disant qu'une femme peut se marier autant de fois qu'elle voudra, après la mort de ses maris, ni suivre mes propres impressions, pour condamner, en dehors de l'autorité de la sainte Ecriture, les noces, quelque nombreuses qu'elles soient. Mais ce que je dis à la veuve qui n'a eu qu'un mari, je le dis à toute veuve : « Vous serez plus heureuse, si vous persévérez dans cet état. » Saint Ambroise exprime aussi très-clairement son opinion, *De viduis*, post med. : « Nous n'interdisons pas les secondes noces, dit-il, mais nous n'approuvons pas qu'elles soient souvent réitérées; car, comme le dit l'Apôtre, I. *Cor.*, VI, 12 : « Ce qui est permis n'est pas toujours convenable. Tout m'est permis, mais tout n'est pas expédient. »

Ad secundum dicendum, quòd secundum matrimonium dicitur non esse bonum, non quia non sit licitum, sed quia caret illo honore significationis qui est in primis nuptiis, ut sit una unius, sicut est in Christo et Ecclesia.

Ad tertium dicendum, quòd homines divinis dediti, non solùm ab illicitis, sed etiam ab illis quæ habent aliquam turpitudinis speciem arcentur. Et ideo etiam arcentur à secundis nuptiis, quia carent honestate quæ erat in primis.

Ad quartum dicendum, quòd irregularitas non semper inducitur propter culpam, sed propter defectum sacramenti. Et ideo ratio non est ad propositum.

ARTICULUS II.

Utrùm secundum matrimonium sit sacramentum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd secundum matrimonium non sit sacramentum. Qui enim iterat sacramentum, facit ei inju-

crement. Si donc le second mariage étoit un sacrement, on ne devroit en aucune façon réitérer le mariage.

2° Tout sacrement est accompagné d'une bénédiction. Or, le Maître observe qu'on ne bénit pas les secondes noces. Il n'y a donc pas là un sacrement.

3° La signification est essentielle au sacrement. Or, la signification du mariage n'est pas conservée dans les secondes noces; car une seule épouse n'est plus à un seul époux, comme l'Eglise est à Jésus-Christ seul. Le second mariage n'est donc pas un sacrement.

4° Un sacrement n'empêche pas d'en recevoir un autre. Or, le second mariage empêche de recevoir les ordres. Il n'est donc pas un sacrement.

Mais, au contraire, l'acte charnel est excusé de tout péché dans les secondes noces, tout comme dans les premières. Or, trois biens excusent l'acte du mariage; savoir : la foi conjugale, la naissance des enfants, et le sacrement. Le second mariage est donc un sacrement.

Une seconde union non sacramentelle d'un homme avec une femme ne produit pas l'irrégularité : la fornication en est la preuve. Or, les secondes noces font contracter l'irrégularité. Elles sont donc sacramentelles.

(Conclusion. — Puisqu'on trouve dans le second mariage ce qui est de l'essence du sacrement; savoir : la matière ou les personnes légitimes, et la forme, qui consiste dans l'expression du consentement par des paroles dites au présent, il faut admettre qu'il est un vrai sacrement.)

Toute chose où se trouve ce qui est de l'essence d'un sacrement, est un vrai sacrement. Puis donc que nous trouvons dans les secondes noces tout ce qui est de l'essence du sacrement de mariage; c'est-à-dire la matière

---

riam. Sed nulli sacramento facienda est injuria. Ergo, si secundum matrimonium esset sacramentum, nullo modo esset iterandum.

2. Præterea, in omni sacramento adhibetur aliqua benedictio. Sed in secundis nuptiis non adhibetur benedictio, ut in littera dicitur (1). Ergo non fit ibi aliquod sacramentum.

3. Præterea, significatio est de essentia sacramenti. Sed in secundo matrimonio non salvatur significatio matrimonii, quia non est una unius, sicut Christus et Ecclesia. Ergo non est sacramentum.

4. Præterea, unum sacramentum non impedit à susceptione alterius. Sed secundum matrimonium impedit à susceptione ordinum. Ergo non est sacramentum.

Sed contra, coitus in secundis nuptiis excusatur à peccato, sicut etiam in primis. Sed per tria bona matrimonii excusatur coitus matrimonialis, quæ sunt : *fides*, *proles* et *sacramentum*. Ergo secundum matrimonium est sacramentum.

Præterea, ex secunda conjunctione viri ad mulierem non sacramentali, non contrahitur irregularitas, sicut patet de fornicatione (2). Sed in secundis nuptiis contrahitur irregularitas. Ergo sunt sacramentales.

(Conclusio. — Cùm in secundo matrimonio, ea quæ sunt de *esse* sacramenti; scilicet : persona legitima, tanquam materia, et expressio consensûs per verba de præsenti, tanquam forma, reperiantur, ipsum esse verum sacramentum fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd ubicumque inveniuntur illa quæ sunt de essentia sacramenti, ibi est verum sacramentum. Unde, cùm in secundis nuptiis inveniantur omnia quæ sunt de essentia sacramenti matrimonii (quia debita

(1) IV. *Sent.*, dist. 42, § ult., ex Ambrosio, Comment. super illud I. *Corinth.*, VII, 40 : *Beatior autem erit, si sic permanserit.*

(2) Cum pluribus etiam concubinis, *Extra de bigamis non ordinandis*, cap. *Quia circa*.

voulue, que constitue la légitimité des personnes, et la forme prescrite, qui consiste dans l'expression du consentement intérieur faite par des paroles dites au présent, il est certain que le second mariage est un sacrement, aussi bien que le premier.

Je réponds aux arguments : 1° La réitération ne profane que les sacrements qui produisent un effet perpétuel; car en administrant une seconde fois un sacrement de cette nature, on donne à entendre que le premier sacrement n'a pas eu son efficacité, et c'est lui faire injure : ceci s'applique à tous les sacrements qui impriment le caractère. Quant aux sacrements dont l'effet n'est pas perpétuel, on peut les réitérer sans leur faire injure : ainsi la pénitence. Puis donc que la mort brise le lien du mariage, aucune injure n'est faite au sacrement, lorsque l'épouse se marie de nouveau, après la mort de son époux.

2° Quoique, considéré en lui-même, le second mariage soit un parfait sacrement, cependant il est défectueux, si on le compare au premier; car il n'a plus son entière signification, puisqu'une seule épouse n'est pas à un seul mari, comme cela a lieu dans le mariage de Jésus-Christ et de l'Eglise; et c'est à cause de ce défaut, que l'on refuse de bénir les secondes noces. Ceci doit s'entendre, toutefois, du cas où les secondes noces sont telles pour l'homme et la femme tout ensemble, ou seulement pour la femme. En effet, lorsqu'une vierge contracte avec un homme qui a déjà eu une épouse, cela n'empêche pas de bénir leur union ; car la signification est conservée en quelque manière, même si l'on compare ces noces aux premières; car, quoique Jésus-Christ n'ait qu'une Eglise pour épouse, il a cependant épousé plusieurs personnes dans cette unique Eglise. Mais l'ame ne peut être l'épouse d'un autre que de Jésus-Christ; car, s'il en est autrement, elle commet la fornication avec le démon, et cette union n'est pas un mariage spirituel. Pour cette raison donc, quand une femme

---

materia, quam facit personarum legitimitas, et debita forma, scilicet expressio consensûs interioris per verba de præsenti), constat quòd etiam secundum matrimonium est sacramentum, sicut et primum.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc intelligitur de sacramento quod inducit perpetuum effectum; tunc enim, si iteratur sacramentum, datur intelligi quòd primum non fuit efficax, et sic fit primo injuria; sicut patet in omnibus sacramentis quæ imprimunt characterem. Sed illa sacramenta quæ habent effectum non perpetuum, possunt iterari sine injuria sacramenti, sicut patet de pœnitentia. Et quia vinculum matrimoniale tollitur per mortem, nulla fit injuria sacramento, si mulier, post mortem viri, iteratò nubat.

Ad secundum dicendum, quòd secundum matrimonium, quamvis, in se consideratum, sit perfectum sacramentum, tamen, consideratum in ordine ad primum, habet aliquid de defectu sacramenti; quia non habet plenam significationem, cùm non sit una unius, sicut est in matrimonio Christi et Ecclesiæ; et ratione hujus defectûs benedictio à secundis nuptiis subtrahitur. Sed hoc est intelligendum, quando secundæ nuptiæ sunt secundæ, et ex parte viri et ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantùm. Si enim virgo contrahat cum viro qui habuit aliam uxorem, nihilominùs nuptiæ benedicuntur; salvatur enim aliquo modo significatio etiam in ordine ad primas nuptias, quia Christus, etsi unam Ecclesiam sponsam habeat, habet tamen plures personas desponsatas in una Ecclesia. Sed anima non potest esse sponsa alterius quàm Christi, quia alliàs cum dæmone fornicatur, nec est ibi matrimonium spirituale. Et

se marie pour la seconde fois, on ne bénit pas son mariage, à cause du défaut qui se trouve dans le sacrement.

3° Considéré en lui-même, le second mariage a la signification parfaite; mais il ne l'a plus, si on le compare avec le mariage précédent; et c'est ce qui rend le sacrement défectueux.

4° Le second mariage empêche de recevoir le sacrement de l'ordre, non pas parce qu'il est lui-même un sacrement, mais parce qu'il est un sacrement défectueux.

QUESTION LXIV.

Des choses annexées au mariage, et du devoir conjugal.

Il faut maintenant nous occuper des choses annexées au mariage : 1° Du devoir conjugal; 2° de la polygamie; 3° de la bigamie; 4° de la cédule de répudiation; 5° des enfants illégitimes.

Dix questions se présentent sur le premier point : 1° Chacun des époux est-il tenu de rendre à l'autre le devoir? 2° L'un des deux est-il quelquefois obligé de le rendre à l'autre, lorsqu'il ne le demande pas? 3° L'épouse peut-elle demander le devoir dans le temps de la menstruation? 4° Est-elle tenue de le rendre, lorsque son mari le demande durant ce temps? 5° Le mari et l'épouse ont-ils les mêmes droits sous ce rapport? 6° L'un des époux peut-il faire, sans le consentement de l'autre, un vœu qui l'empêche de rendre le devoir? 7° Y a-t-il un temps où il soit interdit de demander le devoir? 8° Est-ce un péché mortel que de le demander dans

propter hoc, quando mulier secundò nubit, nuptiæ non benedicuntur, propter defectum sacramenti.

Ad tertium dicendum, quòd significatio perfecta invenitur in secundo matrimonio secundùm se considerato; non autem si consideretur in ordine ad præcedens matrimonium; et sic habet defectum sacramenti.

Ad quartum dicendum, quòd secundum matrimonium impedit sacramentum ordinis, quantùm ad id quod habet de defectu sacramenti, et non in quantum est sacramentum.

QUÆSTIO LXIV.

De annexis matrimonio, et debiti redditione, in decem articulos divisa.

Consequenter considerandum est de annexis matrimonio. Et primò, de debiti redditione. Secundò, de pluralitate uxorum. Tertiò, de bigamia. Quarto de libello repudii. Quintò, de filiis illegitimè natis.

Circa primum quæruntur decem (1) : 1° Utrùm alter conjugum teneatur alteri debitum reddere. 2° Utrùm debeat aliquando reddere non poscenti. 3° Utrùm liceat mulieri menstruatæ petere debitum. 4° Utrùm mulier menstruata debeat reddere debitum petenti. 5° Utrùm vir et uxor in hoc sint æquales. 6° Utrùm unus sine consensu alterius possit votum emittere, per quod redditio debiti impediatur. 7° Utrùm tempus impediat debiti petitionem. 8° Utrùm petens tempore sacro peccet mortaliter. 9° Utrùm

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 32, qu. unic., art. 1 et seqq.

un temps sacré? 9° Y a-t-il obligation de le rendre pendant une fête? 10° Les noces doivent-elles être défendues à certaines époques?

ARTICLE I.

Chacun des époux est-il tenu de rendre à l'autre le devoir?

Il paroît qu'aucun précepte n'impose aux époux l'obligation de se rendre réciproquement le devoir. 1° Il n'est interdit à personne de recevoir un sacrement pour avoir accompli un précepte. Or, selon saint Jérôme, *Sup.*, I. *Cor.*, VII, le mari qui vient de rendre le devoir à son épouse ne peut pas manger la chair de l'Agneau. Il n'y a donc pas de précepte qui impose l'obligation de rendre le devoir.

2° Il est licite à chacun de s'abstenir de ce qui lui seroit personnellement nuisible. Or, il seroit quelquefois personnellement nuisible à l'un des époux de rendre le devoir à l'autre qui le demande, soit parce qu'il est malade, soit parce qu'il vient déjà de payer cette dette. Il paroît donc qu'on peut licitement refuser le devoir.

3° Quiconque se rend impuissant à faire une chose à laquelle il est tenu en vertu d'un précepte, commet un péché. Si donc un précepte oblige une personne à rendre le devoir, il semble qu'elle pèche si, par le jeûne, ou en affoiblissant son corps de toute autre manière, elle se met dans l'impuissance d'acquitter cette dette; ce qui ne paroît pas vrai.

4° Selon le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 12, le mariage a pour fin la génération et l'éducation des enfants, et aussi la communication de la vie. Or, la lèpre est opposée à cette double fin du mariage; car, dès-lors que cette maladie est contagieuse, l'épouse n'est point tenue d'habiter avec son mari s'il en est infecté, et de plus, cette maladie se transmet fréquemment aux

---

reddere teneatur tempore festivo. 10° Utrùm nuptiæ certis quibusdam temporibus interdici debeant.

ARTICULUS I.

Utrùm alter conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd alter conjugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate præcepti. Nullus enim prohibetur à sumptione Eucharistiæ propter hoc quòd præceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit, non potest carnes Agni edere, ut Hieronymus in littera (1) dicit. Ergo reddere debitum, non est de necessitate præcepti.

2. Præterea, quilibet potest licitè abstinere ab his quæ sunt sibi nociva in persona. Sed aliquando reddere debitum poscenti, esset personæ nocivum, vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factæ. Ergo videtur quòd licitè possit debitum poscenti negari.

3. Præterea, quicumque facit se impotentem ad faciendum id ad quod ex præcepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex necessitate præcepti tenetur ad reddendum debitum, videtur quòd peccet, si jejunando, vel aliàs corpus suum attenuando, impotentem se reddat ad debiti solutionem; quod non videtur verum.

4. Præterea, matrimonium, secundùm Philosophum (lib. VIII. *Ethic.*, cap. 12), ordinatur ad procreationem prolis et educationem, et iterum ad communicationem vitæ. Sed lepra est contra utrumque matrimonii finem; quia, cùm sit morbus contagiosus, mulier non tenetur cohabitare viro leproso; similiter etiam

(1) In IV. *Sent.*, dist. 32, § 4.

enfants. Il paroît donc que l'épouse n'est pas obligée de rendre le devoir à son mari devenu lépreux.

Mais, au contraire, saint Paul enseigne, I. *Cor.*, VII, 4, que chacun des époux est sous la puissance de l'autre, comme l'esclave est sous la puissance de son maître. Or, l'esclave est tenu, en vertu d'un précepte, de rendre à son maître le devoir de la servitude; car l'Apôtre dit, *Rom.*, XIII, 7 : « Rendez à chacun ce qui lui est dû, le tribut à qui vous devez le tribut, » etc. Pareillement donc, un précepte oblige chacun des époux à rendre à l'autre le devoir conjugal.

L'Apôtre dit, I. *Cor.*, VII, 2, qu'une des fins du mariage est de faire éviter la fornication. Or, cette fin ne pourroit pas être atteinte par le mariage, si l'un des époux n'étoit pas obligé de rendre le devoir à l'autre, lorsque celui-ci est pressé par la concupiscence. Un précepte oblige donc de rendre le devoir.

(Conclusion. — Dès-lors que le lien sacré du mariage a été institué pour faire éviter la fornication et en vue de la naissance des enfants, les époux sont tenus de se rendre réciproquement le devoir, autant que leur santé le permet; autrement ce seroit, non la demande d'une chose due, mais une injuste exigence.)

Le mariage a été principalement institué comme une fonction naturelle. En ce qui touche à son acte, il faut donc suivre l'impulsion de la nature, de laquelle il résulte que la puissance nutritive ne fournit à la puissance génératrice que l'excédant de ce qui est nécessaire pour la conservation de l'individu; car l'ordre naturel demande que chaque être se perfectionne d'abord en lui-même, et que, ensuite, il fasse participer les autres à sa perfection. Tel est aussi l'ordre de la charité, qui perfectionne la nature. Puis donc que l'épouse n'a de pouvoir sur son mari qu'en ce qui tient à la puissance génératrice, et non en ce qui est destiné à conserver l'indi-

---

morbus ille frequenter transmittitur ad prolem. Ergo videtur quòd viro leproso uxor debitum reddere non teneatur.

Sed contra, sicut servus est in potestate domini sui, ita et unus conjugum in potestate alterius, ut patet I. *Cor.*, VII. Sed servus tenetur ex necessitate præcepti domino suo debitum servitutis reddere, ut patet *Rom.*, XIII : « Reddite omnibus debitum, cui tributum, tributum, » etc. Ergo et unus conjugum ex necessitate præcepti tenetur alteri debitum reddere.

Præterea, matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet I. *Cor.*, VII. Sed hoc non posset per matrimonium fieri, si unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiscentiâ infestatur. Ergo reddere debitum est de necessitate præcepti.

(Conclusio. — Cùm sacrum conjugium institutum sit ut vitetur fornicatio, et ut liberis opera detur, tenentur conjuges ad debitum sibi mutuò reddendum, quatenus utriusque incolumitas id patitur; alioquin non debiti petitio, sed injusta exactio est.)

Respondeo dicendum, quòd matrimonium principaliter est institutum in officium naturæ. Et ideo ad actum ipsius servandus est naturæ motus, secundùm quem nutritiva non ministrat generativæ, nisi illud quod superfluit, ad conservationem invidui; quia hic est ordo naturalis, ut priùs aliquid in seipso perficiatur, et postmodum alteri de perfectione sua communicet. Hoc etiam ordo charitatis habet, quæ naturam perficit. Et ideo, cùm uxor in viro potestatem non habeat, nisi quantùm ad generativam virtutem, non autem quantùm ad ea

vidu, le mari est tenu de rendre le devoir à son épouse, quand la génération des enfants y est intéressée; mais il faut d'abord que sa santé n'en soit pas compromise.

Je réponds aux arguments : 1° Même en accomplissant un précepte, on peut se rendre incapable de remplir une fonction sacrée : ainsi, le juge qui condamne un homme à mort, s'acquitte d'une obligation, et cependant il devient irrégulier. Il en est de même de celui qui accomplit le précepte de la reddition du devoir : cet acte le rend incapable de remplir les fonctions sacrées; non pas que ce soit un péché, mais parce que c'est un acte purement charnel. Aussi, comme on le voit dans les *Sentences*, saint Jérôme, dans le passage allégué, parle seulement des ministres de l'Eglise, et non des autres personnes, qu'il faut laisser à leur propre jugement; car elles peuvent, sans pécher, se priver par respect du corps de Jésus-Christ, ou le recevoir par dévotion.

2° L'épouse, avons-nous dit, n'a de pouvoir sur le corps de son mari, qu'autant que la santé de celui-ci n'en souffre pas. Si donc elle dépassoit cette limite, elle ne demanderoit plus une chose due, mais ce seroit de sa part une injuste exigence, et, par conséquent, son mari ne seroit pas tenu de la satisfaire.

3° Si une cause résultant du mariage a mis le mari dans l'impuissance de rendre le devoir; par exemple, si l'ayant déjà rendu auparavant, il ne peut plus le faire de nouveau, l'épouse n'a pas le droit de le demander encore, et en le faisant, elle agiroit plutôt en courtisane qu'en épouse. Lorsque l'impuissance du mari provient d'une autre cause, si elle est légitime, il n'est pas tenu à la reddition du devoir, et l'épouse n'a pas le

---

quæ sunt ad conservationem individui ordinata, vir tenetur uxori debitum reddere in his quæ ad generationem prolis spectant; salvâ tamen priùs personæ incolumitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis implens aliquod præceptum, potest reddi inhabilis ad aliquod sacrum officium exequendum; sicut judex qui hominem ad mortem condemnat, præceptum implens, irregularis efficitur. Similiter etiam ille qui, præceptum implens, debitum solvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda; non quòd ille actus sit peccatum, sed ratione carnalitatis illius actûs. Et sic, secundùm quòd magister dicit, Hieronymus loquitur tantùm de ministris Ecclesiæ (1), non autem de aliis, qui sunt suo judicio relinquendi, quia possunt et ex reverentia dimittere, et ex devotione sumere corpus Christi, absque peccato.

Ad secundum dicendum, quòd uxor non habet potestatem in corpus viri, nisi salvâ consistentiâ personæ ipsius, ut dictum est. Unde, si ultra exigat, non est petitio debiti, sed injusta exactio. Et propter hoc, vir non tenetur ei satisfacere.

Ad tertium dicendum, quòd, si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causa ex matrimonio secuta, puta cùm priùs debitum reddidit, et est impotens ad debitum solvendum, ulteriùs mulier non habet jus petendi, et in petendo ulteriùs, se magis meretricem quàm conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex alia causa, si illa est licita, sic iterum non tenetur, nec potest mulier exigere;

(1) Vel quod *maximè ad ministros Ecclesiæ videtur pertinere, quibus nimirum non licebat sacra officia et mysteria celebrare tempore conjugalis amplexûs, quo etiam præsentia Spiritus sancti non datur;* sicut expressivè tantùm habet. Nec verò potest sacerdotibus nostris applicari, cùm uxorati esse non debeant; sed applicari Græcis posset, qui tunc ab uxoribus abstinere jubentur, cùm se ad mysteria sacra vel ad altaris ministerium exsequendum applicant.

droit de l'exiger; mais si la cause est illégitime, alors il pèche, et le péché de son épouse lui seroit même imputé sous quelque rapport, si elle tomboit à cause de cela dans la fornication. Il doit donc pourvoir, autant qu'il est en lui, à ce que son épouse garde la continence.

4° La lèpre dissout les fiançailles, mais non le mariage (1). L'épouse est donc tenue de rendre le devoir à son mari, lors même qu'il est infecté de la lèpre, bien qu'elle ne soit pas obligée d'habiter avec lui, parce que l'acte conjugal ne peut pas communiquer aussi promptement la maladie qu'une cohabitation habituelle. De plus, quoiqu'il doive naître de cet acte un enfant maladif, il est cependant préférable pour lui d'exister ainsi, que de ne pas exister du tout.

ARTICLE II.

Le mari est-il tenu de rendre le devoir à l'épouse, lorsqu'elle ne le demande pas?

Il paroît que le mari n'est pas tenu de rendre le devoir à son épouse, lorsqu'elle ne le demande pas. 1° Tout précepte affirmatif n'oblige que dans un temps déterminé. Or, le temps déterminé pour la reddition du devoir ne peut être que celui où elle est demandée. Le mari n'est donc pas tenu de le rendre dans un autre temps.

2° « Nous devons présumer de chacun ce qui est le meilleur. » Or, la

(1) Ces deux points sont décidés dans le droit. Le premier l'est dans les termes suivants, Extra, *De conjugio leprosorum*, cap. *Quoniam*, ex Alexandro III : « Puisqu'il n'est permis à personne de renvoyer son épouse, excepté dans le cas de fornication, il est certain que quand l'épouse est frappée de la lèpre ou atteinte de quelque autre maladie grave, on ne doit pas pour cela la séparer de son mari, et lui ne peut pas la renvoyer..... S'il arrive que la lèpre infecte le mari ou l'épouse, et que l'époux malade exige le devoir conjugal de l'époux qui est sain, en vertu du commandement général de l'Apôtre, il faut accorder ce qui est exigé, et on ne voit pas qu'une exception soit faite à ce commandement pour le cas présent. » — Voici ce qui regarde le second point, Ibid., cap. *Litteras*, ex Urbano III, ad archiep. Florent. : « Comme vous avez demandé si, dans le cas où l'une des parties a gagné la lèpre après les fiançailles contractées pour le futur entre des personnes aptes, et avant que la femme ne soit remise au pouvoir de l'homme, l'autre partie peut être contrainte à consommer l'union conjugale : nous répondons qu'il ne faut pas forcer la seconde à prendre la première, parce que le mariage n'a pas encore été consommé entre elles. »

---

si vero illicita est, tunc peccat, et peccatum uxoris, si propter hoc in fornicationem labatur, aliquo modo sibi imputatur. Et ideo debet, quantùm potest, dare operam ut uxor contineat.

Ad quartum dicendum, quòd lepra solvit sponsalia, sed non matrimonium. Unde uxor viro leproso tenetur reddere debitum, non tamen tenetur cohabitare; quia non ita cito inficitur ex coïtu, sicut ex frequenti cohabitatione. Et quamvis proles generetur infirma, tamen melius est ei sic esse, quàm penitus non esse.

ARTICULUS II.

Utrùm vir teneatur debitum reddere uxori non petenti.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd vir non teneatur debitum reddere uxori non petenti. Præceptum enim affirmativum non obligat nisi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum solutionis debiti non potest esse nisi quando petitur. Ergo aliàs solvere non tenetur.

2. Præterea, « de quolibet debemus præsumere meliora. » Sed meliùs est, etiam conju-

continence vaut mieux, même pour les époux, que l'acte charnel. A moins donc que l'épouse ne fasse une demande expresse, le mari doit présumer qu'il lui plaît de garder la continence, et, par conséquent, il n'est pas tenu de lui rendre le devoir.

3° Le maître a aussi bien pouvoir sur son esclave, que l'épouse sur son mari. Or, l'esclave n'est tenu de servir son maître, que quand celui-ci lui donne des ordres. Le mari n'est donc pareillement obligé de rendre le devoir à son épouse, que quand elle l'exige.

4° Lorsque l'épouse exige le devoir, le mari peut bien quelquefois l'en détourner, en la priant de s'abstenir. A plus forte raison peut-il ne pas le rendre, si elle ne l'exige pas.

Mais, au contraire, la reddition du devoir est pour l'épouse un remède contre la concupiscence. Or, le médecin auquel on confie un malade, est tenu de soigner sa maladie, même lorsqu'il ne le demande pas. Le mari est donc obligé de rendre le devoir à son épouse, lors même qu'elle n'en fait pas la demande.

Quand les inférieurs tombent dans quelques fautes, le devoir des supérieurs est de leur appliquer le remède de la correction, malgré leurs réclamations. Or, la reddition du devoir est dirigée par le mari contre les péchés de son épouse. Il est donc tenu de lui rendre le devoir, même lorsqu'elle ne le demande pas.

(CONCLUSION. — Comme les femmes, retenues par leur pudeur naturelle, n'osent pas toujours demander à leurs maris la reddition du devoir, le mari est obligé de rendre le devoir à son épouse, lors même qu'elle ne le demande pas, s'il s'aperçoit à quelque signe que tel est son désir.)

Il y a deux manières de demander le devoir : expressément, en exprimant le désir par des paroles; interprétativement, lorsque le mari comprend à quelques signes que son épouse, qui se tait par pudeur, voudroit

---

gibus, continere, quàm matrimonio uti. Ergo, nisi expressè debitum petat, debet vir præsumere quòd ei placeat continere; et sic non tenetur debitum ei reddere.

3. Præterea, sicut uxor habet potestatem in virum, ita dominus in servum. Sed servus non tenetur domino servire; nisi quando sibi ab ipso imperatur. Ergo nec vir tenetur uxori reddere debitum, nisi quando ab ea exigitur.

4. Præterea, vir potest aliquando uxorem exigentem precibus avertere ne exigat. Ergo, multò magis, potest non reddere, si non exigat.

Sed contra, redditione debiti medicamentum præstatur contra uxoris concupiscentiam. Sed medicus cui infirmus est commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiam si ipse non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

Præterea, prælatus tenetur correctionis remedium contra peccatum subditorum adhiberè, etiam eis contradicentibus. Sed redditio debiti est in viro ordinata contra peccata uxoris. Ergo tenetur vir uxori debitum reddere, etiam non petenti.

(CONCLUSIO. — Cùm naturâ mulieres sint verecundæ, ita ut non audeant petere debitum à viris sibi præstari, tenetur vir etiam uxori non petenti debitum reddere, si aliquo signo id eam velle perceperit.)

Respondeo dicendum, quòd petere debitum contingit dupliciter : uno modo, expressè, ut quando verbis invicem petunt; alio modo, interpretativè, quando scilicet vir percipit per aliqua signa quòd uxor vellet sibi debitum

qu'il lui rendît le devoir. Ainsi donc, lors même que l'épouse ne le demande pas par des paroles, le mari est tenu de lui rendre le devoir, si quelques signes extérieurs lui font voir que c'est sa volonté.

Je réponds aux arguments : 1° Le temps déterminé pour la reddition du devoir n'est pas seulement celui où elle est demandée, mais l'obligation existe toutes les fois que quelques signes donnent à craindre le danger que cet acte est destiné à prévenir, si le devoir n'est pas rendu.

2° Le mari peut présumer que son épouse veut garder la continence, quand elle ne lui prouve le contraire par aucun signe ; mais si son désir paroît extérieurement, cette présomption ne seroit pas raisonnable.

3° Le maître qui veut réclamer de son esclave les services que lui doit celui-ci, n'est pas retenu par la pudeur qui empêche l'épouse de demander à son mari le devoir conjugal. Si cependant le maître n'exigeoit rien par ignorance ou pour toute autre cause, et que cette omission dût faire naître un danger, l'esclave seroit néanmoins tenu de faire ce dont il est chargé; car c'est là ce qui s'appelle « ne pas servir sous l'œil du maître, » comme l'Apôtre le recommande aux serviteurs, *Ephes.*, VI, 6.

4° Il faut une cause raisonnable pour que le mari détourne son épouse de demander le devoir, et alors le danger auquel elle seroit exposée doit empêcher le mari de faire beaucoup d'instances pour la dissuader.

ARTICLE III.

Est-il permis à l'épouse de demander le devoir dans le temps de la menstruation?

Il paroît qu'il est permis à l'épouse de demander le devoir conjugal dans le temps de la menstruation. 1° Dans l'ancienne loi, l'incontinence faisoit contracter à l'homme la même impureté que la menstruation à la

---

reddi, sed propter verecundiam tacet. Et ita, etiamsi verbis non expressè debitum petat, tamen vir tenetur reddere, quando aliqua signa in uxore apparent voluntatis reddendi debiti.

Ad primum ergo dicendum, quòd tempus determinatum non est solùm quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio), nisi tunc reddatur.

Ad secundum dicendum, quòd vir potest talem præsumptionem habere de uxore, quando in eâ contraria signa non videt; sed quando videt, esset stulta præsumptio.

Ad tertium dicendum, quòd dominus non ita verecundatur à servo petere debitum servitutis, sicut uxor à viro debitum conjugii. Si tamen dominus non peteret vel propter ignorantiam, vel alia de causa, nihilominus servus teneretur implere debitum, si periculum immineret; hoc enim est « non ad oculum servire, » quod Apostolus servis mandat.

Ad quartum dicendum, quòd non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, nisi propter aliquam rationabilem causam; et tunc etiam non debet cum magna instantia averti, propter pericula imminentia.

ARTICULUS III.

Utrùm liceat mulieri menstruatæ debitum conjugale petere.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd liceat mulieri menstruatæ debitum conjugale petere. Sicut enim in lege mulier menstruata erat immunda, ita et vir seminis fluxum pa-

femme. Or, le mari qui est dans cet état, peut demander le devoir. L'épouse le peut donc aussi pendant la menstruation.

2° La lèpre est une infirmité plus grande que la menstruation, et elle doit avoir, semble-t-il, une influence plus délétère sur les enfants. Or, l'épouse qui est atteinte de la lèpre peut demander le devoir. Elle le peut donc aussi dans l'autre cas.

3° S'il n'étoit pas permis à l'épouse de demander le devoir durant la menstruation, ce ne seroit qu'à raison de l'inconvénient que l'on redoute pour l'enfant à naitre. Or, si l'épouse est stérile, cet inconvénient n'est pas à craindre. Il paroît donc que, au moins dans le cas de stérilité, l'épouse peut demander le devoir dans le temps de la menstruation.

Mais, au contraire, il est dit dans le *Lévitique*, XVIII, 19 : « Vous ne vous approcherez pas d'une femme dans le temps de la menstruation. » Sur cela saint Augustin fait cette remarque, *Quæst.* LXIV, *in Levit.* : « Quoique la défense fût déjà suffisante, le Seigneur l'a renouvelée ici, pour empêcher de croire qu'il falloit prendre dans le sens figuré ce qu'il avoit dit précédemment. »

On lit dans *Isaïe*, LXIV, 6 : « Toute notre justice est comme le linge d'une femme souillée. » Saint Jérôme dit à ce sujet, *Sup.* XVIII, 6, *Ezech.* : « Les maris doivent s'abstenir de leurs épouses quand elles souffrent cette infirmité, parce qu'elles conçoivent alors des enfants qui sont condamnés dans leurs membres, des aveugles, des boiteux, des lépreux ; et il en est ainsi pour que les péchés que les parents n'ont pas eu honte de commettre dans le secret, soient visibles à tout le monde, et qu'ils reçoivent dans leurs enfants le blâme qu'ils méritent. » Il faut tirer de ces textes et de ceux qui précèdent la même conclusion.

(CONCLUSION. — A cause du danger que courroit l'enfant que peut concevoir l'épouse, il ne lui est pas permis, même maintenant que nous

---

tiens (1). Sed vir seminifluus potest debitum petere. Ergo, pari ratione, et mulier menstruata.

2. Præterea, major infirmitas est lepra quàm passio menstruorum, et majorem, ut videtur, corruptionem causat in prole. Sed leprosa potest debitum petere. Ergo, etc.

3. Præterea, si menstruatæ non licet petere debitum, hoc non est nisi ratione defectûs qui timetur in prole. Sed, si mulier sit sterilis, non timetur talis defectus. Ergo videtur quòd saltem sterilis menstruata possit petere.

Sed contra, *Levit.*, XVIII : « Ad mulierem quæ patitur menstruum non accedes. » Ubi Augustinus : « Cùm sufficienter prohibuisset, hic etiam repetit, ne fortè in superioribus videretur figurativè accipiendum. »

Præterea, *Isai.*, LXIV : « Omnes justitiæ nostræ quasi pannus menstruatæ. » Ubi Hieronymus : « Tunc viri abstinere debent à mulieribus, quoniam concipiuntur membris damnati, cæci, claudi, leprosi; ut quia parentes non erubuerunt in conclavi commisceri, eorum peccata pateant cunctis et apertiùs redarguantur in parvulis; » et sic idem quod priùs.

(CONCLUSIO. — Non licet, etiam nunc in lege nova, mulieri menstrua patienti, propter

(1) Sic enim *Levit.*, XV, 25 : *Mulier quæ patitur multis diebus fluxum sanguinis non in tempore menstruali, vel quæ post menstruum sanguinem fluere non cessat, quamdiu subjacet huic passioni, immunda erit quasi sit in tempore menstruo.* Ac deinde vers. 32 : *Ista est lex ejus qui patitur fluxum seminis, et quæ menstruis temporibus separatur.*

sommes sous la loi nouvelle, de demander le devoir conjugal dans le temps de la menstruation.)

Deux raisons avoient fait défendre, dans l'ancienne loi, de s'approcher des femmes durant la menstruation : c'étoit d'abord l'impureté que faisoit contracter cette infirmité; ensuite le dommage qui résultoit fréquemment, pour les enfants, de ces unions. Ce précepte étoit cérémoniel sous le premier rapport, et moral sous le second; car, comme la fin principale du mariage est le bien qui consiste dans la génération des enfants, tout usage du mariage dans lequel on a en vue le bien des enfants, est soumis à une règle. Ce précepte oblige donc, même sous la loi nouvelle, pour la seconde raison, bien que la première n'existe plus. Il faut observer, toutefois, que le flux menstruel peut être naturel et non naturel. Il est naturel, quand il a lieu à des époques déterminées, dans l'état de santé. Il ne l'est plus, s'il arrive irrégulièrement, et est déterminé par quelque infirmité. Lorsque ce flux n'est pas naturel, l'usage du mariage n'est point interdit dans la loi nouvelle, tant à cause de la foiblesse de la femme, qui l'empêche alors de concevoir, que parce que cette incommodité, qui est perpétuelle et journalière, mettroit le mari dans la nécessité de s'abstenir perpétuellement, si elle étoit un empêchement. Quand, au contraire, le flux est naturel, la femme est capable de concevoir, et il ne dure que peu de temps. C'est pour cela que l'acte charnel est alors interdit au mari, et il est pareillement défendu à l'épouse de demander le devoir conjugal tant qu'elle est dans cet état.

Je réponds aux arguments : 1° L'incontinence est chez l'homme le résultat d'une maladie, et le sperme qu'il perd alors n'a pas les qualités requises pour la génération. De plus, cette infirmité est chronique, ou même perpétuelle, comme la lèpre. Il ne faut donc pas l'assimiler à la menstruation naturelle.

---

concipiendæ prolis periculum, petere debitum conjugale.)

Respondeo dicendum, quòd accedere ad menstruatam in lege prohibitum erat duplici ratione : tum propter immunditiam; tum propter nocumentum quod in prole ex hujusmodi commixtione frequenter sequebatur. Et quoad primum, erat præceptum cæremoniale. Sed quantùm ad secundùm, erat morale, quia, cùm matrimonium sit ad bonum prolis principaliter ordinatum, ordinatus est omnis matrimonii usus, quo bonum prolis intenditur. Et ideo hoc præceptum obligat etiam in nova lege, propter secundam rationem, etsi non propter primam. Fluxus tamen menstruorum potest esse naturalis et innaturalis : naturalis quidem, quem scilicet mulieres patiuntur temporibus determinatis, quando sunt sanæ; innaturalis autem, quando inordinatè ex aliqua infirmitate fluxum sanguinis patiuntur. In fluxu ergo menstruorum innaturali non est prohibitum ad mulierem menstruatam accedere in lege nova : tum propter infirmitatem, quia mulier in tali statu concipere non potest; tum quia talis fluxus est perpetuus et diuturnus; unde oporteret quòd vir perpetuò abstineret. Sed quando naturaliter mulier patitur fluxus menstruorum, potest concipere; et iterum talis fluxus non durat nisi ad modicum tempus. Unde prohibitum est ad talem accedere; et similiter prohibitum est mulieri in tali fluxu debitum petere.

Ad primum ergo dicendum, quòd fluxus seminis in viro ex infirmitate procedit, nec semen sic fluxum est aptum ad generationem. Et præterea talis passio est diuturna vel perpetua, sicut lepra. Unde non est similis ratio.

2° La réponse précédente résout la seconde difficulté.

3° Tant que la menstruation se produit, on ne peut pas être certain qu'une femme est stérile; car il en est qui, stériles dans leur jeunesse, deviennent fécondes avec le temps, et le contraire se rencontre également, comme le remarque le Philosophe, *De generat. animal.*, II, 5.

ARTICLE IV.

L'épouse doit-elle ou peut-elle licitement rendre, pendant la menstruation, le devoir conjugal à son mari qui le demande?

Il paroît que l'épouse ne peut pas, durant la menstruation, rendre le devoir conjugal à son mari, lors même qu'il le demande. 1° On lit dans le *Lévitique*, XX, 18 : « Si quelqu'un s'approche d'une femme pendant la menstruation, on doit les punir de mort tous les deux. » Il paroît donc que l'épouse qui rend le devoir pèche mortellement, aussi bien que le mari qui l'exige.

2° L'Apôtre dit, *Rom.*, I, 32 : « Ceux qui commettent le crime ne méritent pas seuls la mort, mais aussi ceux qui y consentent. » Or, le mari qui exige sciemment le devoir pendant la menstruation, pèche mortellement. L'épouse qui consent à son action, en lui rendant le devoir, commet donc le même péché.

3° Il ne faut pas remettre un glaive entre les mains d'un furieux, de peur qu'il ne se tue ou ne donne la mort à d'autres. Pour la même raison donc, l'épouse ne doit pas livrer son corps à son mari durant la mentruation, pour l'empêcher de se donner la mort spirituelle.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, I. *Cor.*, VII, 4 : « Le corps de l'épouse n'est pas en sa puissance, mais en celle de son mari. » L'épouse doit donc rendre, même durant la menstruation, le devoir à son mari, s'il le demande.

Et per hoc solvitur etiam secundum.

Ad tertium dicendum, quòd quamdiu mulier menstrua patitur, non potest esse certum eam esse sterilem; quædam enim in juventute sunt steriles, quæ processu temporis sunt fœcundæ, et è converso, ut dicitur in XVI. *De animalibus* (1).

ARTICULUS IV.

Utrùm debeat sive licitè possit mulier menstruata viro poscenti debitum conjugale reddere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd mulier menstruata non debeat reddere debitum petenti. *Levit.*, enim XX, dicitur quòd « si aliquis ad menstruatam accesserit, uterque est morte puniendus. » Ergo videtur quòd tam reddens, quàm exigens debitum mortaliter peccet.

2. Præterea, *Rom.*, I : « Non solùm qui faciunt, sed qui facientibus consentiunt digni sunt morte. » Sed exigens debitum scienter à menstruata, mortaliter peccat. Ergo et mulier consentiens ei in redditione debiti.

3. Præterea, furioso non est gladius reddendus, ne se vel alium interficiat. Ergo, eadem ratione, nec uxor tempore menstruorum debet viro corpus suum exponere, ne spiritualiter occidat.

Sed contra est, I. *Cor.*, VII : « Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir. » Ergo petenti mulier etiam menstruata debet debitum reddere.

(1) Vel juxta novas Philosophi editiones, lib. II. *De generat. animalium*, cap. 5, quia

Pendant la menstruation, l'épouse ne doit pas être pour son mari une occasion de péché. Or, si elle ne rendoit pas, même pendant ce temps, le devoir à son mari qui le demande, elle seroit pour lui une occasion de péché; car cela le feroit peut-être tomber dans l'adultère. Donc, etc.

(CONCLUSION. — L'épouse doit éviter, autant que possible, de rendre le devoir à son mari pendant la menstruation, avec quelque insistance qu'il le demande; si cependant elle ne peut pas le refuser sans danger, à raison de l'incontinence du mari, elle doit le rendre.)

Selon certains auteurs, l'épouse ne peut pas plus rendre que demander le devoir pendant la menstruation. Ils donnent cette raison, que, comme elle ne seroit pas tenue de rendre le devoir, si elle avoit une infirmité personnelle qui lui fît courir quelque danger, de même, pour prévenir le danger que courroit l'enfant qui peut naître, elle n'est pas non plus obligée, dans ce cas, d'accéder à la demande qui lui est faite. Mais cette opinion nous paroît porter atteinte au mariage, qui donne au mari un pouvoir absolu sur le corps de l'épouse, en ce qui tient à l'acte conjugal. Il ne faut pas assimiler l'infirmité qui peut résulter de cet acte pour le corps de l'enfant, avec le danger auquel est exposée l'épouse dans son propre corps; car, si elle est malade, l'acte charnel la mettra très-certainement dans un péril imminent, mais la même certitude n'existe pas pour l'enfant, puisqu'il peut se faire qu'il n'en naisse pas. D'autres disent donc pour cela qu'il n'est jamais permis à l'épouse de demander le devoir dans le temps de la menstruation. Si cependant le mari le demande, il connoît ou ignore l'état de son épouse. S'il en a connoissance, elle doit chercher à le détourner par ses prières et ses conseils, sans cependant agir assez fortement sur lui pour lui donner occasion de tomber dans d'autres désordres très-graves, s'il y a lieu de croire qu'il y est porté. Si le mari ignore l'état de son épouse, celle-ci peut mettre en avant un pré-

---

Præterea, mulier menstruata non debet esse viro peccandi occasio. Sed, si viro petenti debitum ipsa non redderet, etiam tempore menstruorum, esset viro peccandi occasio, quia fortè fornicaretur. Ergo, etc.

(CONCLUSIO. — Mulier menstruata vitare debet, quantùm potest, ne viro quantumcumque poscenti conjugale debitum reddat. Si tamen denegare sine periculo non possit, propter incontinentiam viri, debet reddere.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc dixerunt quidam quòd mulier menstruata, sicut non debet petere debitum, ita nec reddere. Sicut enim non teneretur reddere, si infirmitatem haberet in propria persona, ex qua periculum ei immineret, ita nec tenetur reddere ad vitandum periculum prolis. Sed ista opinio videtur derogare matrimonio, per quod datur omnimoda potestas viro in corpus mulieris, quantùm ad matrimonialem actum. Nec est simile de infirmitate corporis prolis et periculo proprii corporis; quia, si mulier infirmatur, certissimum est quòd ex carnali actu periculum ei immineret; non autem ita certum est de prole, quæ fortè nulla sequeretur. Et ideo alii dicunt quòd mulieri menstruatæ nunquam licet petere debitum. Si tamen vir ejus petat, aut petit scienter aut ignoranter. Si scienter, tunc debet eum avertere precibus et monitis; tamen non ita efficaciter ut possit ei esse occasio in alias damnabiles corruptelas incidendi, si ad id pronus credatur. Si autem petit ignoranter, tunc

præcedunt libri decem *De historia animalium*, et subinde quatuor *De partibus animalium*, ac demum illi qui *De generatione* inscribuntur.

texte quelconque, ou alléguer son infirmité, pour ne pas rendre le devoir, à moins qu'elle n'ait à craindre quelque danger pour son mari. Si cependant il ne se désiste pas, elle doit accéder à sa demande. Il ne seroit pas sûr pour l'épouse, à moins qu'elle ne pût présumer de la prudence de son mari, de lui découvrir son infirmité; car il en pourroit concevoir de l'aversion pour elle.

Je réponds aux arguments : 1° Le texte cité du Lévitique s'applique au cas où il y a des deux côtés un libre consentement, mais non à celui où l'épouse rend le devoir, pour ainsi dire, involontairement et par force.

2° Comme le consentement procède uniquement de la volonté, l'épouse n'est censée consentir au péché de son mari qu'autant qu'elle lui rend volontairement le devoir; car, quand elle le fait contre sa volonté, elle est passive plutôt qu'elle ne consent.

3° Il faut rendre le glaive à un furieux, lorsqu'il y a à craindre un plus grand péril, si on ne le rend pas. Il en est de même dans le cas présent.

ARTICLE V.

Le mari et l'épouse ont-ils les mêmes droits pour l'acte du mariage?

Il paroît que le mari et l'épouse n'ont pas les mêmes droits pour l'acte du mariage. 1° Saint Augustin dit, *Sup. Gen. ad litt.*, XII, 16 : « L'agent est supérieur au sujet de l'action. » Or, dans l'acte conjugal, le mari est l'agent, et l'épouse est le sujet de l'action. Ils n'ont donc pas les mêmes droits.

2° L'épouse n'est tenue de rendre le devoir à son mari que s'il le demande. Or, on l'a vu précédemment, le mari est tenu de le rendre à l'épouse, même lorsqu'elle ne le demande pas. Ils ne sont donc pas égaux pour cet acte.

---

mulier potest aliquam occasionem prætendere, vel infirmitatem allegare ne debitum reddat, nisi periculum viro timeatur. Tamen, finaliter, si vir non desistit à petitione, debet debitum reddere poscenti. Passionem verò suam non est tutum indicare, ne fortè vir ex hoc abominationem ad eam concipiat; nisi de viri prudentia præsumatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc intelligendum est quando uterque voluntariè consentit; non autem si mulier involuntaria et quasi coacta debitum reddat.

Ad secundum dicendum, quòd, cùm consensus non sit nisi voluntatis, non intelligitur mulier consentire peccato viri, nisi voluntariè debitum reddat; quando enim est involuntaria, magis patitur quàm consentiat.

Ad tertium dicendum, quòd gladius furioso esset reddendus, quando majus periculum timeretur in non reddendo. Et similiter est in proposito.

ARTICULUS V.

Utrùm vir et mulier sint in actu matrimoniali æquales.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd vir et mulier non sint in actu matrimonii æquales. « Agens enim est nobilius patiente, » ut Augustinus dicit, XII. *super Genes. ad litteram.* Sed in actu conjugali vir se habet ut agens, et femina ut patiens. Ergo non sunt in actu illo æquales.

2. Præterea, uxor non tenetur viro debitum reddere, nisi petat. Vir autem tenetur, ut dictum est (art. 1 et 2). Ergo non sunt pares in actu matrimonii.

3° Dans le mariage, l'épouse est faite pour le mari, puisque Dieu a dit, *Gen.*, II, 18 : « Faisons-lui une aide qui lui ressemble. » Or, la chose pour laquelle une autre existe, est toujours la principale. Donc, etc.

4° La fin principale du mariage est l'acte conjugal. Or, l'Apôtre dit, *Ephes.*, V, 23, que, dans le mariage, « le mari est le chef de l'épouse. » Ils ne sont donc pas égaux pour cet acte.

Mais saint Paul dit, au contraire, I. *Cor.*, VII, 4 : « Le corps du mari n'est pas en sa puissance; » et il en dit autant de l'épouse. Ils sont donc égaux pour l'acte conjugal.

Dès-lors que le mariage est une union, il est une relation d'équipollence (1). Le mari et l'épouse sont donc égaux pour l'acte conjugal.

(Conclusion. — En ce qui regarde l'acte conjugal, il y a entre les époux égalité de proportion, mais non égalité de quantité.)

Il y a deux sortes d'égalité, celle de quantité et celle de proportion. L'égalité de quantité se trouve entre deux quantités de même mesure; par exemple, entre une longueur de deux coudées et une autre longueur de deux coudées. L'égalité de proportion existe entre deux proportions de même espèce, comme entre le double et le double. Si l'on veut parler de la première égalité, le mari et l'épouse ne sont égaux dans le mariage, ni pour l'acte conjugal, dans lequel la part la plus noble revient au mari, ni dans le gouvernement domestique, puisque l'épouse reçoit la direction, et le mari la donne. S'il s'agit de la seconde sorte d'égalité, elle existe entre les époux pour les deux choses; car, comme le mari est tenu envers son épouse à ce qui le concerne particulièrement, dans l'acte conjugal et dans le gouvernement domestique, l'épouse est aussi obligée envers son mari à ce qui la regarde spécialement dans ces choses.

(1) Nous avons expliqué plus haut, Question XLIV, art. 1, quelle est la nature de cette relation.

---

3. Præterea, in matrimonio, mulier propter virum facta est, ut patet *Genes.*, II : « Faciamus ei adjutorium simile sibi. » Sed illud propter quod est alterum, semper est principale. Ergo, etc.

4. Præterea, matrimonium principaliter ordinatur ad actum conjugalem. Sed in matrimonio « vir est caput mulieris, » ut patet *Ephes.*, V. Ergo non sunt æquales in actu prædicto.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, VII : « Vir sui corporis potestatem non habet; » et similiter dicitur de uxore. Ergo sunt æquales in actu matrimonii.

Præterea, matrimonium est relatio æquiparantiæ, cùm sit conjunctio, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 1). Ergo vir et uxor sunt æquales in actu matrimonii.

(Conclusio. — Sunt vir et uxor in actu conjugii æquales quantùm ad æqualitatem proportionis, non autem quantùm ad æqualitatem quantitatis.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est æqualitas : scilicet *quantitatis* et *proportionis*. Æqualitas quidem *quantitatis* est, quæ attenditur inter duas quantitates ejusdem mensuræ, sicut bicubiti ad bicubitum; sed æqualitas *proportionis* est quæ attenditur inter duas proportiones ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima æqualitate, vir et uxor non sunt æquales in matrimonio, neque quantùm ad actum conjugalem, in quo id quod nobilius est, viro debetur, neque quantùm ad dispensationem domûs, in qua uxor regitur et vir regit. Sed quantùm ad secundam æqualitatem, sunt æquales in utroque; quia, sicut tenetur vir uxori, in actu conjugali et dispensatione domûs, ad id quod viri est, ita uxor ad id quod uxoris est. Et secundùm hoc dicitur

C'est ce qu'entend le Maître, quand il dit, IV. *Sent.*, dist. 32, § 1, que « les époux sont égaux pour rendre et demander le devoir. »

Je réponds aux arguments : 1° Quoiqu'il soit plus noble de faire l'action que de la souffrir, il y a cependant la même proportion entre le sujet de l'action et la faculté de la souffrir, qu'entre l'agent et la faculté d'agir. Sous ce rapport il existe donc entre les époux une égalité de proportion.

2° Cette circonstance est accidentelle ; car, naturellement, le mari, qui a la part la plus noble dans l'acte conjugal, ne rougit pas autant que l'épouse de demander le devoir. C'est pour cela que l'épouse n'est pas tenue de rendre le devoir à son mari sans qu'il le demande, comme le mari doit le faire pour son épouse.

3° Le texte qu'on allègue prouve bien que les époux ne sont pas absolument égaux, mais non qu'il n'y a pas entre eux une égalité de proportion.

4° Quoique la tête soit le membre principal, elle doit cependant remplir son office à l'égard des autres membres, de même que ceux-ci le doivent faire à son égard. Cela constitue entre eux une égalité de proportion.

ARTICLE VI.

Le mari et l'épouse peuvent-ils, sans un mutuel consentement, faire un vœu contraire au devoir conjugal?

Il paroît que le mari et l'épouse peuvent faire un vœu contraire au devoir conjugal, sans un mutuel consentement. 1° L'obligation de rendre le devoir pèse également sur le mari et l'épouse. Or, il est permis au mari de prendre la croix, même malgré l'opposition de son épouse, pour la délivrance de la Terre sainte. La même chose est donc permise aussi à l'épouse. D'où il suit que, comme ce vœu empêche la reddition du de-

---

in littera quòd « sunt æquales in reddendo, et petendo debitum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis agere sit nobilius quàm pati, tamen eadem est proportio patientis ad patiendum, et agentis ad agendum. Et secundùm hoc, est æqualitas proportionis.

Ad secundum dicendum, quòd hoc est per accidens; vir enim, qui nobiliorem partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quòd non ita erubescat petere debitum sicut uxor. Et inde est quòd uxor non tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc ostenditur quòd non sunt æquales absolutè, non autem quòd non sint æquales secundùm proportionem.

Ad quartum dicendum, quòd, quamvis caput sit principalius membrum, tamen, sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita et caput membris in suo. Et sic est ibi æqualitas *proportionis.*

ARTICULUS VI.

Utrùm vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu. Vir enim et uxor æqualiter obligantur ad debiti solutionem, ut dictum est (art. 5). Sed licitum est viro, etiam uxore prohibente, accipere crucem in subsidium Terræ sanctæ. Ergo hoc etiam licitum est uxori ; et ideo, cùm per hoc votum redditio debiti impediatur, potest alter conju-

voir, l'un des époux peut faire, sans le consentement de l'autre, un vœu contraire à cet acte.

2° Il n'y a pas à attendre, pour faire un vœu, le consentement d'une personne qui ne peut le refuser sans péché. Or, l'un des époux ne peut sans péché refuser de consentir à ce que l'autre fasse absolument ou pour un temps le vœu de continence; car s'opposer à l'avancement spirituel d'une personne, c'est pécher contre le Saint-Esprit. L'un des deux peut donc faire absolument ou pour un temps le vœu de continence sans le consentement de l'autre.

3° Pour accomplir l'acte conjugal, il faut rendre le devoir, et aussi le demander. Or, l'un des époux peut, sans le consentement de l'autre, faire vœu qu'il ne demandera pas le devoir, puisque cela dépend de lui. Il peut donc, pour la même raison, faire vœu de ne pas le rendre.

4° Nul ne peut être forcé par un ordre de son supérieur à faire une chose qu'il ne lui seroit absolument pas permis de promettre par un vœu et d'accomplir; car on ne doit pas obéir en des choses défendues. Or, un supérieur pourroit ordonner à un mari de ne pas rendre pendant un certain temps le devoir à son épouse, en l'occupant à quelque service. Le mari pourroit donc de lui-même faire et aussi promettre par un vœu cette même chose qui l'empêcheroit de rendre le devoir.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, I. *Cor.*, VII, 5 : « Ne vous privez pas réciproquement de ce devoir, si ce n'est d'un commun consentement, et pour un temps, afin de vaquer à la prière. »

Personne ne peut faire du bien d'autrui l'objet d'un vœu. Or, le corps du mari n'est pas en sa puissance, mais en celle de l'épouse. Il ne peut donc faire le vœu de continence, ni absolument, ni pour un temps, sans son consentement (1).

(1) Saint Grégoire le Grand dit à ce sujet, *Epist.* lib. IX, Ep. 39; Decret. Causa XXVII, qu. 2, cap. *Sunt qui dicunt* : « Il y en a qui prétendent que le mariage doit être dissous pour cause de religion. Mais il faut savoir que, bien que la loi humaine l'ait accordé, la

---

gum sine consensu alterius votum prædictum emittere.

2. Præterea, non est expectandus in aliquo voto consensus alterius qui non potest sine peccato dissentire. Sed unus conjugum non potest sine peccato dissentire, quin alter continentiam voveat, vel simpliciter, vel ad tempus; quia impedire profectum spiritualem est peccatum in Spiritum sanctum. Ergo unus potest votum continentiæ, simpliciter, vel ad tempus, sine consensu alterius emittere.

3. Præterea, sicut in actu matrimoniali requiritur debiti redditio, ita debiti petitio. Sed unus potest sine consensu alterius vovere quod debitum non petet, cùm in hoc sit suæ potestatis. Ergo, pari ratione, quod debitum non reddet.

4. Præterea, nullus potest ex præcepto superioris cogi ad id quod non liceret sibi simpliciter vovere et facere, quia in illicitis non est obediendum. Sed prælatus superior posset præcipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, occupando eum in aliquo servitio. Ergo hoc etiam ipse posset per se facere et vovere, per quod à debiti redditione impediretur.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, VII : « Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu, ad tempus, ut vacetis orationi. »

Præterea, nullus potest facere votum de alieno. Sed vir non habet potestatem sui corporis, sed uxor. Ergo sine ejus consensu non potest vir votum continentiæ facere, vel simpliciter, vel ad tempus.

(CONCLUSION. — Puisque l'obligation de la reddition du devoir est réciproque pour les époux, le mari ou l'épouse ne peut pas faire le vœu de continence sans un mutuel consentement.)

Le vœu, comme l'indique son nom, est un acte de la volonté. Il ne peut donc avoir d'autre objet que les biens qui dépendent de notre volonté; et telles ne sont pas les choses pour lesquelles on a contracté une obligation envers autrui. On ne peut donc pas promettre ces choses par un vœu sans le consentement de celui qui a sur elles un droit. Par conséquent, puisque les époux sont réciproquement tenus de se rendre le devoir, et que cet acte empêche la continence, l'un ne peut pas faire le vœu de continence sans le consentement de l'autre. S'il fait ce vœu, il pèche, et il ne doit pas le garder, mais faire pénitence pour avoir pris illégitimement cet engagement.

Je réponds aux arguments : 1° Il est assez probable que l'épouse doit vouloir garder la continence pour un temps, s'il le faut pour subvenir aux nécessités de l'Eglise universelle. Pour cette raison donc, afin de favoriser les entreprises pour lesquelles on donnoit la croix, il a été statué que le mari peut se croiser sans le consentement de son épouse, de même qu'un vassal pourroit, sans qu'elle y consentît, porter les armes pour le seigneur terrien de qui il tient son fief. L'épouse n'est pas pour cela absolument

loi divine le défend; car la Vérité a dit elle-même, *Matth.*, XIX, 6 : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Qui donc osera contredire ce céleste Législateur? Nous savons qu'il est écrit, *Gen.*, II, 24 : « Ils seront deux dans une chair. » Si donc le mari et l'épouse sont une seule chair, et que, pour cause de religion, le mari renvoie son épouse, ou l'épouse son mari, qui demeure dans ce monde, ou même, peut-être, passe à des unions illicites, qu'est-ce que cette conversion, dans laquelle une même chair se donne en partie à la continence, et reste en partie dans un état où la pureté n'est pas gardée? Si cependant il convient à tous les deux de passer leur vie dans la continence, qui osera blâmer cette résolution, dès-lors qu'il est certain que Dieu tout-puissant, en accordant les biens moindres, n'a pas interdit les plus relevés?..... Lors donc que de bons époux désirent augmenter leur mérite, ou faire pénitence des fautes de leur vie passée, il leur est permis de s'obliger à garder la continence, et d'aspirer à mener une vie meilleure. Mais si l'épouse ne veut pas imiter la continence que désire garder le mari, le mariage ne peut être divisé, parce qu'il est écrit que le corps de l'épouse n'est pas en sa puissance, mais en celle du mari, de même que le corps du mari n'est pas en sa puissance, mais en celle de l'épouse. »

(CONCLUSIO. — Cùm conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, non potest vir aut uxor absque mutuo consensu continentiam vovere.)

Respondeo dicendum, quòd vovere voluntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit (1). Unde de illis tantùm bonis potest esse votum quæ nostræ subjacent voluntati, qualia non sunt ea in quibus unus alteri tenetur; et ideo in talibus non potest aliquis votum emittere sine consensu ejus cui tenetur. Unde, cùm coniuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, ut dictum est, per quam continentia impeditur, non potest unus absque consensu alterius continentiam vovere, et si voverit, peccat et non debet servare votum, sed agere pœnitentiam de voto malè facto.

Ad primum ergo dicendum, quòd satis probabile est quòd uxor debeat velle continere ad tempus, pro subveniendo necessitati Ecclesiæ generalis. Et ideo in favorem negotiorum pro quibus crux ipsi datur, institutum est quòd vir possit absque consensu uxoris crucem accipere; sicut etiam posset domino suo terreno, à quo

(1) II. II, qu. 88, art. 1, dictum est.

privée de son droit, puisqu'elle peut suivre son mari. Il ne faut pas assimiler entièrement l'épouse au mari; car, puisque le mari doit diriger l'épouse, et que l'épouse n'a pas à conduire le mari, l'épouse est plus strictement obligée de suivre le mari, que le mari ne l'est de suivre l'épouse. De plus, la chasteté de l'épouse seroit exposée à un plus grand danger que celle du mari dans ces pérégrinations, et il en résulteroit moins d'avantages pour l'Eglise. Pour ces raisons donc, l'épouse ne peut faire ce vœu sans le consentement de son mari.

2° Celui des époux qui refuse de consentir à ce que l'autre fasse le vœu de continence, ne pèche pas; car il ne refuse pas son consentement dans le but d'empêcher le bien de l'autre partie, mais pour qu'aucun préjudice ne résulte pour lui de cette détermination.

3° Il y a sur ce point deux opinions. Selon quelques-uns, l'un des époux peut, sans le consentement de l'autre, faire vœu de ne pas demander le devoir, mais non de ne pas le rendre, parce qu'ils ne dépendent tous deux que d'eux-mêmes pour la première chose, et non pour la seconde. Mais comme si l'un des deux ne demandoit jamais le devoir, il rendroit par là le mariage trop onéreux à l'autre, puisque le même seroit forcé de subir toujours la confusion d'une demande; d'autres enseignent plus probablement que l'un des époux ne peut faire sans le consentement de son conjoint ni l'un ni l'autre vœu.

4° De même que le pouvoir donné à l'épouse sur le corps de son mari ne préjudicie en rien à ce que celui-ci est obligé de faire pour son propre corps, il ne porte pas non plus atteinte à ce qu'il doit à son maître. Comme donc l'épouse n'a pas le droit de demander le devoir à son mari quand cet acte seroit nuisible à son corps, elle ne peut pas le faire non plus pour l'empêcher de remplir des obligations envers son maître, mais le maître n'est pas pour cela en droit de lui interdire la reddition du devoir.

---

feudum tenet, absque ejus consensu militare. Nec tamen omnino subtrahitur uxori jus suum, quia uxor potest eum sequi. Nec est simile de uxore ad virum; quia, cùm vir debeat regere uxorem, et non è converso, magis tenetur uxor sequi virum, quàm è converso. Et præterea uxor cum majori periculo castitatis discurreret per terras, quàm vir, et cum minori Ecclesiæ utilitate. Et ideo uxor non potest hujusmodi votum facere sine viri consensu.

Ad secundum dicendum, quòd alter conjugum dissentiens voto continentiæ alterius, non peccat, quia non dissentit ut bonum illius impediat, sed ne sibi præjudicium generetur.

Ad tertium dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd unus absque consensu alterius potest vovere quòd non petet debitum, non autem quòd non reddet; quia in primo uterque est sui juris, sed non in secundo. Sed quia si alter nunquam peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium nimis onerosum redderetur, dum oporteret unum semper confusionem debiti petendi subire, ideo alii probabiliùs dicunt quòd neutrum potest unus sine consensu alterius vovere.

Ad quartum dicendum, quòd, sicut mulier accipit potestatem in corpore viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo, ita etiam salvo hoc in quo tenetur domino suo. Et ideo, sicut uxor non potest debitum petere à viro contra salutem sui corporis, ita nec ad impediendum hoc in quo domino tenetur; sed propter hoc non potest dominus prohibere quin debitum reddat.

ARTICLE VII.

Est-il défendu de demander le devoir les jours saints.

Il paroît qu'il ne doit pas être défendu de demander le devoir les jours saints. 1° Quand une maladie s'aggrave, c'est alors qu'il faut lui appliquer le remède. Or, il peut se faire que la concupiscence devienne plus violente un jour de fête. Il faut donc alors lui appliquer son remède, en demandant le devoir conjugal.

2° La seule raison qui empêche de demander le devoir les jours de fête, c'est qu'ils sont consacrés à la prière. Or, il y a en ces jours des heures déterminées pour la prière. On peut donc demander le devoir dans le reste du temps.

Mais, au contraire, comme certains lieux sont saints parce qu'ils sont consacrés aux choses saintes, il y a aussi des temps qui sont saints pour la même raison. Or, il n'est pas permis de demander le devoir dans un lieu saint. Il ne l'est donc pas non plus dans un temps saint.

(Conclusion. — Parce que la délectation charnelle qui résulte de l'acte conjugal, rend l'homme incapable de s'appliquer aux choses spirituelles, il n'est pas permis de demander le devoir les jours de fête.)

Quoique l'acte conjugal soit exempt de culpabilité, cependant, comme la délectation charnelle qui en résulte, amène une sorte de prostration de la raison, il rend l'homme incapable de s'appliquer aux choses spirituelles. Il n'est donc pas permis de demander le devoir les jours où l'on doit principalement vaquer à ces choses.

Je réponds aux arguments : 1° On peut, pendant ce temps, réprimer la concupiscence par d'autres moyens, comme la prière et beaucoup d'autres analogues, qu'emploient ceux qui gardent perpétuellement la continence.

ARTICULUS VII.

Utrùm in diebus sacris impediatur petitio debiti.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd temporibus sacris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim est subveniendum morbo, quando invalescit. Sed possibile est quòd in die festo invalescat concupiscentia. Ergo et tunc debet ei subveniri per debiti petitionem.

2. Præterea, non est alia ratio quare non sit petendum debitum in diebus festivis, nisi quia sunt orationi deputati. Sed in illis diebus sunt horæ determinatæ orationi. Ergo aliis horis licet debitum petere.

Sed contra, sicut aliqua loca sunt sacra, quia deputata sunt sacris, ita aliqua tempora sunt sacra propter eamdem rationem. Sed in loco sacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore sacro.

(Conclusio. — Cùm actus matrimonialis, propter delectationem carnis, reddat hominem ineptum ad spiritualia, non licet petere debitum actûs matrimonii diebus sacris.)

Respondeo dicendum, quòd actus matrimonialis, quamvis culpâ careat, tamen, quia rationem deprimit, propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia. Et ideo in diebus in quibus præcipuè spiritualibus est vacandum, non licet petere debitum.

Ad primum ergo dicendum, quòd tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio et multa hujusmodi, quæ etiam illi adhibent qui perpetuò continent.

2° Quoiqu'on ne soit pas tenu de prier à toutes les heures, les jours de fête, on est néanmoins obligé de se conserver pendant tout le jour en état de prier.

ARTICLE VIII.

L'époux qui demande le devoir un jour saint, pèche-t-il mortellement?

Il paroît que l'époux qui demande le devoir un jour saint, pèche mortellement. 1° Saint Grégoire rapporte, *Dialog.*, I, 10, qu'une femme qu avoit eu pendant la nuit des rapports charnels avec son mari, étant venue le matin à la procession, fut possédée du démon. Or, il n'en eût pas été ainsi, si elle n'eût pas péché mortellement. Donc, etc.

2° Quiconque fait une action contraire à un précepte divin, pèche mortellement. Or, lorsque les Israélites furent sur le point de recevoir la loi, le Seigneur leur donna cet ordre, *Exod.*, XIX, 15 : « Ne vous approchez pas de vos épouses. » A bien plus forte raison donc les maris pèchent mortellement, s'ils ont des rapports charnels avec leurs épouses, dans le temps où il faut s'appliquer aux choses saintes de la loi nouvelle.

Mais, au contraire, aucune circonstance n'aggrave infiniment le péché. Or, le temps réservé est une circonstance. Il n'aggrave donc pas infiniment la faute, de telle sorte qu'il fasse un péché mortel d'une action qui ne seroit d'ailleurs qu'un péché véniel.

(Conclusion.— Le mari ni l'épouse ne pèchent pas mortellement, en demandant le devoir les jours de fête. Si cependant ils le font uniquement par volupté, le péché est plus grief que s'ils se proposoient de se prémunir contre les actes de lubricité charnelle.)

Demander le devoir un jour de fête, n'est pas une circonstance qui fasse passer le péché dans une autre espèce, et elle ne peut pas, par conséquent, en augmenter à l'infini la gravité. L'épouse ou le mari ne pèche

---

Ad secundum dicendum, quòd, quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur totâ die se conservare idoneum ad orandum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd petens debitum in tempore sacro, mortaliter peccet. Gregorius enim dicit in I. *Dialog.*, (cap. 10), quòd mulier quæ nocte cognita est à viro, manè ad processionem veniens, à diabolo est arrepta. Sed hoc non esset, nisi mortaliter peccasset. Ergo, etc.

2. Præterea, quicumque facit contra præceptum divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus præcepit, *Exod.*, XIX : « Ne propinquetis uxoribus vestris; » quando scilicet erant legem accepturi. Ergo multò magis peccant mortaliter, si tempore quo sacris novæ legis intendendum est, uxoribus viri commisceantur.

Sed contra, nulla circumstantia aggravat in infinitum. Sed indebitum tempus est circumstantia quædam. Ergo non aggravat in infinitum, ut faciat mortale, quod aliàs esset veniale.

(Conclusio.—Non peccat mortaliter vir aut uxor, si debitum diebus festis petat. Si tamen hoc faciat solâ delectationis causâ, graviùs peccat quàm qui hoc facit ut sibi de lubrico carnis caveat.)

Respondeo dicendum, quòd debitum petere in die festivo, non est circumstantia trahens in aliam speciem peccati; unde non potest in infinitum aggravare. Et ideo non peccat mortaliter uxor vel vir, si in die festivo debitum

donc pas mortellement, en demandant le devoir un jour de fête. Toutefois, le péché est plus grief, si cette demande est faite en vue de la seule délectation, que si elle étoit déterminée par la crainte de tomber dans la lubricité charnelle (1).

Je réponds aux arguments : 1° La femme dont parle saint Grégoire ne fut pas punie pour avoir rendu le devoir, mais parce qu'elle participa ensuite témérairement aux choses divines, en agissant contre sa conscience.

2° Le texte cité dans l'objection ne prouve pas que la reddition du devoir est un péché mortel en ces jours, mais seulement qu'elle blesse la

(1) L'opinion de saint Thomas, quoique probable, n'est pas la plus commune. Selon le plus grand nombre des théologiens, la continence n'est que de conseil les jours de fête pour les époux, puisque le droit divin ni le droit ecclésiastique ne l'imposent pas. Quelques textes du droit canonique sont conçus, il est vrai, dans des termes absolus; mais les interprètes ne les entendent généralement pas dans un sens rigoureux, et n'y voient qu'un conseil.

Ici se place naturellement une autre question. A quoi sont tenus sous ce rapport les époux le jour où ils communient? Saint Liguori répond, lib. VI, n. 922 : « C'est un péché véniel de s'approcher de la sainte Eucharistie le jour où l'acte conjugal a eu lieu par volupté, à moins qu'on ne soit excusé par une cause raisonnable. Si l'on s'est proposé de donner naissance à un enfant ou d'éviter la continence, il est simplement de conseil de s'abstenir de la sainte communion. Il est également de conseil que celui des époux qui a rendu le devoir s'abstienne de communier ce jour-là; mais il ne peut ordinairement se dispenser de rendre le devoir à cause de la communion qu'il a faite, bien qu'il puisse quelquefois résister par des prières honnêtes. Il n'y a aucun péché à rendre le devoir après avoir reçu la communion. Est-ce un péché de le demander? Les uns disent que c'est un péché véniel, et les autres qu'il n'y a pas de péché. »

Saint François de Sales dit dans l'*Introduction à la vie dévote*, IIe partie, ch. 20 : « Il faut que je die ce mot pour les gens mariés : Dieu treuvoit mauvais, en l'ancienne loy, que les creanciers fissent exaction de ce qu'on leur devoit ès jours de festes; mays il ne treuva jamais mauvais que les débiteurs payassent et rendissent leurs devoirs à ceux qui les exigeoient. C'est chose indecente, bien que non pas grand peché, de solliciter le payement du devoir nuptial, le jour que l'on s'est communié; mays ce n'est pas chose mal-séante, ains plustost meritoire de le payer. C'est pourquoy pour la reddition de ce devoir-là, aucun ne doit estre privé de la communion, si d'ailleurs sa dévotion le provoque à la desirer. Certes, en la primitive Eglise, les chrestiens communioyent tous les jours, quoy qu'ilz fussent mariés, et benis de la generation des enfants. C'est pourquoy j'ay dit que la fréquente communion ne donnoit nulle sorte d'incommodité, ni aux peres, ni aux femmes, ni aux maris, pourveu que l'ame qui communie soit prudente et discrette. »

---

petat. Sed tamen gravius est peccatum, si solâ delectationis causâ petatur, quàm si propter timorem quo quis sibi timet de lubrico carnis, debitum petat.

Ad primum ergo dicendum, quòd non fuit punita mulier illa propter hoc quòd debitum reddidit, sed quia postmodum se temerè ad divina ingessit contra conscientiam (1).

Ad secundum dicendum, quòd ex auctoritate illâ non potest probari quòd sit peccatum

(1) Sic enim Gregorius pleniùs ibi : *Eadem nocte, quæ subsequente die ad dedicationem Oratorii S. Sebastiani martyris fuerat processura, voluptate carnis devicta, à viro suo sese abstinere non potuit. Cùmque, mane facto, conscientiam deterreret perpetrata carnis delectatio, processionem verò imperaret verecundia, plus erubescens vultum hominum quàm Dei judicium metuens, cùm socru sua ad dedicationem Oratorii processit. Mox verò ut reliquiæ B. Sebastiani martyris Oratorium ingressæ sunt, eamdem malignus spiritus arripuit, et coram omni populo vexare cœpit*, etc. Hinc ergo patet quòd arrepta sit à diabolo, quia contra conscientiam egit id quod agendum non putavit : præterquam quòd extraordinarius ...us fuit, qui trahi in exemplum non potest.

convenance. Beaucoup de choses qui contribuoient à la pureté du corps, étoient exigées comme étant de nécessité de précepte, sous l'ancienne loi, donnée à des hommes charnels, qui ne sont plus imposées sous la loi nouvelle, parce qu'elle est la loi de l'esprit.

ARTICLE IX.

Chacun des époux est-il tenu de rendre le devoir à l'autre les jours de fête?

Il paroît qu'il n'est pas obligatoire de rendre le devoir les jours de fête. 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, I, 32, que celui qui commet le péché et ceux qui y consentent doivent subir la même peine. Or, celui des époux qui rend le devoir, consent au péché que commet l'autre en le demandant. Il pèche donc lui-même.

2° Un précepte affirmatif nous oblige à prier aux jours de fête, et, par conséquent, pendant un temps déterminé. Un époux ne doit donc pas rendre le devoir aux heures où il est tenu de prier, non plus qu'à celles où il est tenu envers son maître temporel à un service spécial.

Mais saint Paul dit, au contraire, I. *Cor.*, VII, 5 : « Ne vous privez pas réciproquement de ce devoir, si ce n'est d'un commun consentement, et pour un temps, afin de vaquer à la prière. » Quand l'un des époux demande le devoir, l'autre doit donc le lui rendre.

(Conclusion. — Comme la lubricité de la chair expose à l'occasion du péché, les époux sont tenus, pour l'éviter, de se rendre mutuellement le devoir, même les jours de fête, et à toute heure, mais sans blesser l'honnêteté.)

Dès-lors que l'épouse a pouvoir sur le corps de son mari, en ce qui regarde la génération, et réciproquement, ils sont tenus de se rendre l'un à l'autre le devoir en tout temps et à toute heure, mais sans blesser

---

mortale, sed quòd sit incongruum; multa enim ad munditias carnis pertinentia exigebantur de necessitate præcepti in veteri lege, quæ carnalibus dabatur, quæ in nova lege non exiguntur, quæ est lex spiritùs.

ARTICULUS IX.

Utrùm unus conjux teneatur alteri debitum reddere in tempore festivo.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd non teneatur tempore festivo reddere debitum. Quia peccantes et consentientes, pariter puniuntur, ut patet *Rom.*, I. Sed ille qui reddit debitum, consentit petenti, qui peccat. Ergo et ipse peccat.

2. Præterea, ex præcepto affirmative obligamur ad orandum, et ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, reddere debitum non debet, sicut nec eo tempore quo tenetur temporali domino ad speciale obsequium.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, VII : « Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu, ad tempus, ut vacetis orationi. » Ergo quando conjux petit, reddendum est ei.

(Conclusio. — Ne, propter carnis lubricum, aliqua peccati detur occasio, tenentur conjuges, etiam diebus festis, et quacumque horâ, sibi mutuò debitum reddere, salvâ tamen honestate.)

Respondeo dicendum, quòd, cùm mulier habeat potestatem in corpore viri, quantùm ad actum generationis spectat, et è converso, tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore et quâcumque horâ, salvâ debitâ ho-

l'honnêteté, qui doit être gardée même en ces choses; car, évidemment, cet acte ne doit pas avoir lieu en public.

Je réponds aux arguments : 1° Autant qu'il est en lui, l'époux qui rend le devoir ne consent pas au péché de l'autre, mais il donne, malgré lui, et avec peine, ce qu'on exige de lui. Il ne pèche donc pas, puisque, à cause de la lubricité de la chair, Dieu a voulu que le devoir soit toujours rendu à l'époux qui le demande, pour lui éviter l'occasion du péché.

2° Aucune heure n'a été tellement déterminée pour prier, qu'on ne puisse, par compensation, remplir ce devoir aux autres heures. L'objection n'est donc pas décisive

ARTICLE X.

Les noces doivent-elles être interdites en certains temps?

Il paroît que les noces ne doivent pas être interdites en certains temps. 1° Le mariage est un sacrement. Or, on n'interdit pas en ces temps la célébration des autres sacrements. Celle du mariage n'est donc pas non plus prohibée.

2° Il est plus inconvenant de demander le devoir que de célébrer les noces les jours de fête. Or, on peut en ces jours demander le devoir. Il est donc aussi permis de célébrer les noces.

3° Les mariages qui se font contrairement aux lois de l'Eglise doivent être rompus. Or, on ne les rompt pas, quand les noces ont été célébrées en ces temps. Elles ne doivent donc pas être interdites par les lois de l'Eglise.

Mais il est écrit, au contraire, *Eccles.*, III, 5 : « Il y a un temps pour les embrassements, et un temps pour s'en éloigner. »

(Conclusion. — L'Eglise a interdit avec raison la célébration des noces

---

nestate, quæ in talibus exigitur; quia non oportet quòd statim in publico reddat debitum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille, quantùm in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitus et cum dolore reddit. Et ideo non peccat; hoc enim est propter lubricum carnis divinitus ordinatum, ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccati detur.

Ad secundum dicendum, quòd non est aliqua hora ita determinata ad orandum, quin possit recompensari in aliis horis. Et ideo objectio non cogit.

ARTICULUS X.

Utrùm nuptiæ certis quibusdam temporibus interdici debeant.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd nuptiæ non sint interdicendæ certis temporibus. Quia matrimonium sacramentum est. Sed in illis temporibus non interdicitur celebratio aliorum sacramentorum. Ergo nec celebratio matrimonii.

2. Præterea, magis incompetens est in diebus festis petitio debiti, quàm celebratio nuptiarum. Sed in diebus illis potest debitum peti. Ergo et nuptiæ celebrari.

3. Præterea, matrimonia quæ fiunt contra statutum Ecclesiæ, debent separari. Sed non separantur, si fiant nuptiæ in talibus temporibus. Ergo non debet esse prohibitum per Ecclesiæ statuta.

Sed contra hoc est quod dicitur *Eccles.*, III : « Tempus amplexandi, et tempus longè fieri ab amplexibus. »

(Conclusio. — Rectè certis quibusdam

en certains temps, par dévotion et pour conserver le respect qui leur est spécialement dû.)

Lorsque les maris reçoivent leurs jeunes épouses, comme c'est pour eux une chose nouvelle, l'esprit des uns et des autres est bien plus fortement préoccupé de pensées charnelles; ce qui fait que l'on donne dans les noces des signes nombreux d'une joie dissolue. C'est pour cette raison que l'Eglise a prohibé la célébration des noces dans les temps où les hommes doivent principalement s'élever aux choses spirituelles. Ces époques courent depuis l'Avent jusqu'à l'Epiphanie, à cause de la communion que l'on a coutume de faire très-convenablement, selon les anciens canons, le jour de la Nativité de Notre-Seigneur; depuis la Septuagésime jusqu'à l'octave de Pâques, à cause de la communion pascale; enfin, depuis les trois jours qui précèdent l'Ascension, jusqu'à l'octave de la Pentecôte, à cause de la préparation à la communion que l'on doit faire vers cette fête (1).

Je réponds aux arguments : 1° La célébration du mariage amène avec elle une certaine joie mondaine et charnelle, que ne provoquent pas les autres sacrements. Il n'y a donc pas parité.

2° La reddition ou la demande du devoir ne distrait pas autant l'esprit que la célébration des noces. La parité manque donc encore ici.

3° Comme le temps n'entre pas dans l'essence du mariage, s'il est contracté dans un temps où il est défendu de le faire, il n'en est pas moins un vrai sacrement, et les époux ne sont pas séparés absolument, mais pour un temps, afin qu'ils fassent pénitence de la faute qu'ils ont commise en transgressant une loi de l'Eglise. C'est ainsi qu'il faut entendre ce que dit le Maître, savoir que si le mariage est contracté, ou si les noces sont célébrées en temps prohibé, il faut séparer les époux.

(1) La célébration des noces n'est plus défendue maintenant au temps de la Pentecôte. Le

temporibus, propter devotionem sive reverentiam specialem, nuptias Ecclesia fieri prohibuit.)

Respondeo dicendum, quòd quando novæ sponsæ traducuntur, animus conjugum magis ex ipsa novitate ad curam carnalium occupatur; et ideo in nuptiis consueverunt signa multa lætitiæ dissolutæ ostendi. Et propter hoc, illis temporibus in quibus homines præcipuè debent se ad spiritualia elevare, prohibitum est nuptias celebrari. Hoc autem est ab Adventu usque ad Epiphaniam, propter communionem, quæ, secundùm antiquos canones, in Nativitate fieri convenienter solet; et à Septuagesima usque ad octavas Paschæ, propter communionem paschalem; et à tribus diebus ante Ascensionem usque ad octavas Pentecostes, propter præparationem ad communionem illo tempore sumendam.

Ad primum ergo dicendum, quòd celebratio matrimonii habet aliquam mundanam lætitiam et carnalem adjunctam; quod non est de aliis sacramentis. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd non fit tanta distractio animarum in redditione vel petitione debiti, sicut in celebratione nuptiarum. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd, cùm tempus non sit de essentia matrimonii, si in tempore indebito contrahatur, nihilominus verum est sacramentum; nec separatur matrimonium simpliciter, sed ad tempus, ut pœnitentiam agant de hoc quod statutum Ecclesiæ sunt transgressi. Et sic est intelligendum quod Magister dicit in littera (IV. *Sent.*, dist. 32, § 5) (1).

(1) Nempe quòd si prædictis temporibus factum fuerit matrimonium, sive nuptiæ celebratæ,

QUESTION LXV.

De la polygamie.

Il faut traiter maintenant de la polygamie.

On pose sur ce sujet les cinq questions suivantes : 1° Est-il contraire à la loi naturelle d'avoir plusieurs épouses ? 2° Cela a-t-il été permis à une époque ? 3° Est-il contraire à la loi naturelle d'avoir une concubine ? 4° Le commerce charnel avec une concubine est-il un péché mortel ? 5° A-t-il été permis dans un temps d'avoir une concubine ?

ARTICLE I.

Est-il contraire à la loi naturelle d'avoir plusieurs épouses ?

Il paroît qu'il n'est pas contraire à la loi naturelle d'avoir plusieurs épouses. 1° La coutume ne prescrit pas contre la loi naturelle. Or, selon saint Augustin, *De bono conjug.*, cap. 15, cité par le Maître, la pluralité des épouses n'étoit pas un péché, quand la coutume l'autorisoit. La loi naturelle ne défend donc pas d'en avoir plusieurs.

2° Quiconque agit contre la loi naturelle, viole un précepte ; car la loi naturelle a ses préceptes, aussi bien que la loi écrite. Or, saint Augustin dit, *ubi supra*, qu'il n'étoit contraire à aucun précepte d'avoir plusieurs

concile de Trente n'a maintenu la prohibition qu'aux deux autres époques. Nous avons reproduit plus haut, Quest. L, art. uniq., son décret et l'interprétation qui en est donnée dans le Rituel romain.

QUÆSTIO LXV.

De pluralitate uxorum, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de pluralitate uxorum.

Circa quod quæruntur quinque (1) : 1° Utrùm habere plures uxores sit contra legem naturæ. 2° Utrùm aliquando fuerit licitum. 3° Utrùm habere concubinam sit contra legem naturæ. 4° Utrùm accedere ad concubinam sit peccatum mortale. 5° Utrùm aliquando licitum fuerit habere concubinam.

ARTICULUS I.

Utrùm habere plures uxores sit contra legem naturæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd habere plures uxores non sit contra legem naturæ. Consuetudo enim legi naturali non præjudicat. Sed habere plures uxores « peccatum non erat, quando mos erat, » ut Augustinus dicit (*De bono conjugii*, cap. 15), et habetur in littera (IV. *Sent.*, dist. 33, § 1). Ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

2. Præterea, quicumque facit contra legem naturæ, facit contra præceptum ; quia, sicut lex scripta habet sua præcepta, ita et lex naturæ. Sed Augustinus dicit (ubi suprà), quòd habere plures uxores « non erat contra præceptum, quia nullâ lege erat prohibitum. »

qui hoc fecerint *separentur*. Nec à seipso dicit, sed ex canonico statuto refert, putà ex concilio Ilerdensi, sic in *Decretis* concludente, Causâ XXXIII, qu. 4, cap. *Non oportet* : *Non oportet à Septuagesima usque in octavas Paschæ, et tribus hebdomadibus ante festivitatem S. Joannis Baptistæ, et ab Adventu Domini usque post Epiphaniam nuptias celebrare.*

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1 et seqq.

épouses, puisque aucune loi ne le défendoit. La pluralité des épouses n'est donc pas contraire à la loi naturelle.

3° La génération des enfants est la fin principale du mariage. Or, un homme peut avoir des enfants de plusieurs femmes. La loi naturelle ne s'oppose donc pas à la pluralité des épouses.

4° Il est dit au commencement des Digestes, lib. I. ff. *De justit. et de jure* : « Le droit naturel consiste dans ce que la nature apprend à tous les animaux. » Or, la nature n'a pas appris à tous les animaux qu'il ne doit y avoir d'union qu'entre deux individus de l'un et de l'autre sexe, puisque le contraire a lieu dans beaucoup d'espèces. La pluralité des épouses n'est donc pas condamnée par la loi naturelle.

5° Selon le Philosophe, *De generat. animal.*, I, 20, le mâle est pour la femelle, dans la génération, ce qu'est l'agent pour le sujet dans l'action, et l'artisan pour la matière qu'il emploie. Or, il n'est point contraire à l'ordre de la nature, qu'un seul agent agisse sur plusieurs sujets, ni qu'un seul artisan fasse entrer dans son œuvre diverses matières. Il n'est donc pas non plus contraire à la loi naturelle qu'un seul mari ait plusieurs épouses.

6° D'autre part, ce qui paroît surtout faire partie du droit naturel, c'est ce que l'homme a reçu lorsque la nature humaine a été constituée. Or, c'est au moment même de la constitution de la nature humaine, qu'il a été établi qu'une seule femme appartiendroit à un seul homme ; car il est dit dans la *Genèse*, II, 24 : « Ils seront deux dans une chair. » Ce point est donc de droit naturel.

7° La loi naturelle ne permet pas que l'homme s'oblige à l'impossible, ni qu'il donne à un autre ce qu'il a déjà donné à quelqu'un. Or, en contractant avec une femme, l'homme lui donne pouvoir sur son propre corps, en sorte qu'il sera obligé de lui rendre le devoir, lorsqu'elle le demandera. Il blesseroit donc la loi naturelle, s'il donnoit ensuite à une

---

Ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

3. Præterea, matrimonium principaliter ordinatur ad prolis procreationem. Sed unus potest ex pluribus prolem accipere, plures fœcundando. Ergo non est contra legem naturæ habere plures uxores.

4. Præterea, « jus naturale est quod natura omnia animalia docuit, » ut in principio Digestorum dicitur. Sed natura non docuit hoc omnia animalia, quòd sit tantùm una unius, cùm unus mas in multis animalibus pluribus feminis conjungatur. Ergo non est contra legem naturæ habere plures uxores.

5. Præterea, secundùm Philosophum in XV. *De animal.* (vel *De generatione animalium*, I, 20), in generatione prolis, mas se habet ad feminam sicut agens ad patiens, et artifex ad materiam. Sed non est contra ordinem naturæ, quòd unum agens in plura patientia agat, aut unus artifex ex diversis materiis operetur. Ergo nec est contra legem naturæ, quòd unus vir plures uxores habeat.

6. Sed contra, illud præcipuè videtur esse de jure naturali, quod homini in institutione humanæ naturæ inditum est. Sed quòd sit una unius, in ipsa institutione humanæ naturæ est ei inditum, ut patet *Genes.*, II : « Erunt duo in carne una. » Ergo est de lege naturæ.

7. Præterea, contra legem naturæ est quòd homo se ad impossibile obliget, et ut quod uni datum est, alteri detur. Sed homo, contrahens cum una uxore, sui corporis potestatem ei tradit, ut necesse sit ei reddere debitum,

autre femme le même pouvoir sur son corps, puisqu'il ne pourroit leur rendre simultanément le devoir à toutes les deux, si elles le demandoient ensemble.

8° Le principe suivant est de droit naturel : « Ce que vous ne voulez pas que l'on vous fasse, ne le faites pas à autrui (1). » Or, le mari ne voudroit à aucun prix que son épouse eût un autre mari. Il pécheroit donc lui-même contre la loi naturelle, s'il prenoit une seconde épouse.

9° Tout ce qui contrarie un désir naturel, est opposé à la loi naturelle. Or, la jalousie du mari pour son épouse, et de l'épouse pour son mari, est un sentiment naturel, puisqu'il est universel. Puis donc que, « la jalousie est un amour qui ne supporte pas que l'objet aimé soit partagé, » il paroît contraire à la loi naturelle que plusieurs épouses aient un seul mari.

(Conclusion. — Comme il n'existe qu'une seule Eglise, de même qu'il n'y a qu'un seul Jésus-Christ, la pluralité des épouses est contraire à la loi naturelle en ce qui touche à la représentation de l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise, et aussi la communauté des œuvres qui doit exister entre le mari et l'épouse. Mais en ce qui tient à la génération et à l'éducation des enfants, le droit naturel ne s'oppose pas à la pluralité des épouses.)

Il y a dans tous les êtres de la nature des principes en vertu desquels ils peuvent, non-seulement réaliser leurs opérations propres, mais aussi les rendre convenables à leur fin, soit que ces actions procèdent d'un être à raison de la nature de son genre, soit qu'elles en viennent à raison de la nature de son espèce : ainsi, la nature de son genre donne à l'aimant la propriété de se porter en bas, vers le centre de gravité, et il tient de la

(1) Ce précepte est plusieurs fois répété dans les livres saints sous la forme négative ou affirmative. Tobie disoit à son fils, *Tob.*, IV, 16 : « Ce que vous n'aimez pas qu'un autre vous fasse, prenez garde de ne le jamais faire à autrui. » Notre-Seigneur nous dit aussi, *Matth.*, VII, 12 : « Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le vous-mêmes pour eux. C'est là la loi et les prophètes. » La même chose se trouve en *saint Luc*, VI, 31.

---

cùm petierit. Ergo contra legem naturæ est quòd postea alteri potestatem sui corporis tradat; quia non posset simul utrique reddere debitum, si simul peterent.

8. Præterea, de lege naturæ est, « quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris. » Sed vir nullo modo vellet quòd uxor alium virum haberet. Ergo contra legem naturæ faceret, si uxorem aliam superduceret.

9. Præterea, quidquid est contra naturale desiderium, est contra legem naturæ. Sed zelus viri ad uxorem, et uxoris ad virum naturalis est, quia in omnibus invenitur. Ergo, cùm zelus sit « amor non patiens consortium in amato, » videtur quòd contra legem naturæ sit quòd plures uxores habeant unum virum.

(Conclusio. — Cùm sicuti Christus, ita et Ecclesia una sit, quantùm ad significationem conjunctionis Christi et Ecclesiæ, et quantùm ad conjunctionem operum inter virum et uxorem attinet, contra legem naturæ est virum plures habere uxores. Quantùm verò spectat ad prolis procreationem et educationem, pluralitas uxorum non est contra jus naturæ.)

Respondeo dicendum, quòd omnibus rebus naturalibus insunt quædam principia, quibus non solùm operationes proprias efficere possint, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant, sive sint actiones quæ consequantur rem aliquam ex natura sui generis, sive ex natura speciei; ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, et attra-

nature de son espèce celle d'attirer à lui le fer. Comme donc chez les êtres qui agissent sous l'empire d'une nécessité de nature, les principes des actions sont les formes mêmes de ces êtres, d'où procèdent les opérations qui conviennent proprement à leur fin, ainsi, chez les êtres qui participent à la connoissance, les principes d'action sont la connoissance et l'appétit. Il faut donc qu'il y ait dans la puissance cognitive une conception naturelle, et dans la puissance appétitive une inclination naturelle qui rendent convenable pour la fin l'opération appartenant au genre et à l'espèce. Mais parce que l'homme est de tous les animaux le seul qui connoisse la raison constitutive de la fin et le rapport de proportion qui existe entre l'opération et sa fin, on a convenablement appelé loi naturelle et droit naturel la conception naturelle qui lui a été donnée pour le porter à agir. Chez tous les autres animaux, cette conception se nomme estimation naturelle ou instinct, parce que les brutes sont poussées par une force naturelle à faire les actions qui conviennent à leur fin, plutôt qu'elles ne se règlent elles-mêmes en agissant par leur propre arbitre. La loi naturelle n'est donc autre chose qu'une conception naturellement donnée à l'homme pour le porter à faire convenablement les actions qui lui sont propres, qu'elles lui appartiennent en vertu de la nature de son genre, comme la génération, la manducation et les semblables, ou bien en vertu de la nature de son espèce, comme le raisonnement et les autres analogues. On considère dès-lors comme contraire à la loi naturelle tout ce qui empêche une action de convenir à la fin que la nature tend à atteindre par une opération quelconque. Or, une action peut ne pas être proportionnée à la fin principale ou à la fin secondaire; et, dans les deux cas, ce défaut se produit de deux manières. Il vient d'abord d'une chose qui empêche absolument la fin : ainsi, une excessive abondance ou la privation de nourriture détruit la santé du corps, qui est la fin principale de la manducation, et la bonne disposition nécessaire pour s'appliquer

---

here ferrum ex natura suæ speciei. Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturæ, principia actionum sunt ipsæ formæ, à quibus operationes propriè prodeunt convenientes fini; ita in his quæ cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus. Unde oportet quòd in vi cognitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cætera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operationis ad finem, ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigitur ad operandum convenienter *lex naturalis* vel *jus naturale* dicitur. In cæteris autem animalibus *æstimatio naturalis* vocatur; bruta enim ex vi naturæ impelluntur ad agendum convenientes actiones, magis quàm regulentur quasi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil aliud est quàm conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et similia, sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et hujusmodi. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturæ esse dicitur. Potest autem actio non conveniens esse fini vel principali vel secundario; et sive sic, sive sic, hoc contingit dupliciter : uno modo, ex aliquo quod omnino impedit finem; ut nimia superfluitas, aut defectus comestionis, impedit salutem corporis, quasi principalem finem comestionis, et bonam

aux affaires, qui en est la fin secondaire. Le défaut provient encore d'une chose qui ne permet d'atteindre que difficilement ou moins convenablement la fin principale ou secondaire; et c'est ce que fait le déréglement qui a lieu dans la nourriture, lorsqu'elle n'est pas prise en temps opportun. Si donc l'action ne convient pas à la fin, parce qu'elle empêche absolument d'atteindre la fin principale, elle est directement interdite par la loi naturelle, et en vertu de ses premiers principes, qui sont pour les opérations extérieures ce que sont pour les spéculations intellectuelles les conceptions générales de l'esprit. Lorsque l'action ne convient pas, pour une raison quelconque, à la fin secondaire, ou même à la fin principale, parce qu'elle ne laisse arriver que difficilement ou moins convenablement à cette fin, elle n'est pas prohibée par les premiers préceptes de la loi naturelle, mais par les préceptes secondaires, qui dérivent des premiers, de même que, dans l'ordre spéculatif, les conclusions sont admises comme certaines parce qu'elles découlent de principes connus par eux-mêmes ou évidents; et c'est ce qui fait considérer comme contraire à la loi naturelle toute action faite dans ces conditions. Le mariage a donc pour fin principale la génération et l'éducation des enfants. Cette fin convient à l'homme en vertu de la nature de son genre; aussi Aristote remarque, *Ethic.*, VIII, 12, qu'elle lui est commune avec les autres animaux, et précisément pour cela, les enfants sont comptés parmi les biens du mariage. Le Philosophe observe encore, *ibid.*, que la fin secondaire du mariage, fin qui n'existe que pour les hommes, est de mettre en commun entre les époux les travaux et les occupations nécessaires à la vie; et pour atteindre cette fin, ils doivent se garder réciproquement la fidélité, qui est un des biens du mariage. L'union conjugale, lorsqu'elle existe entre fidèles, a encore une autre fin, qui est de représenter l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise, et dès-lors le sacrement est aussi un bien du mariage. La première fin répond donc au mariage de l'homme considéré comme animal; la seconde,

---

habitudinem in negotiis exercendis, qui est finis secundarius comestionis. Alio modo, ex aliquo quod facit difficilem aut minùs decentem perventionem ad finem principalem vel secundarium, sicut inordinata comestio quantùm ad tempus indebitum. Si ergo actio sit inconveniens fini, quasi omnino probibens finem principalem, directè per legem naturæ prohibetur, primis præceptis legis naturæ, quæ sunt in operabilibus sicut communes animi conceptiones in speculativis. Si autem sit incompetens fini secundario quocumque modo, aut etiam principali, ut faciens difficilem vel minùs congruam perventionem ad ipsum, prohibetur non quidem primis præceptis legis naturæ, sed secundis, quæ ex primis derivantur, sicut conclusiones, in speculativis, ex principiis per se notis fidem habent; et sic dicta actio *contra legem naturæ* esse dicitur. Matrimonium ergo habet pro fine principali prolis procreationem et educationem; qui quidem finis competit homini secundùm naturam sui generis; unde et aliis animalibus est communis, ut dicitur in VIII. *Ethic.*; et sic bonum matrimonii assignatur *proles*. Sed pro fine secundario, ut dicit Philosophus (*ibidem*), habet in hominibus solis communicationem operum quæ sunt necessaria in vita, ut supra dictum est (qu. 41, art. 1); et secundùm hoc *fidem* sibi invicem debent, quæ est unum de bonis matrimonii. Habet ulteriùs alium finem, in quantum est inter fideles, scilicet significationem Christi et Ecclesiæ; et sic bonum matrimonii dicitur *sacramentum*. Unde primus

en tant qu'il est homme; la troisième, à raison de son caractère de fidèle. Par conséquent, la pluralité des épouses ne supprime pas complètement, et n'empêche même d'aucune façon la première fin du mariage, puisqu'un seul mari suffit pour rendre fécondes plusieurs épouses, et pour élever les enfants qui en sont nés. Mais, quoiqu'elle ne supprime pas tout-à-fait la fin secondaire du mariage, elle l'entrave beaucoup. La paix, en effet, peut difficilement régner dans une famille où plusieurs épouses sont unies à un seul mari; car il ne pourra pas seul les satisfaire suivant leur désir, et il faut ajouter que la participation de plusieurs personnes à un même office engendre des querelles, et si un même mari avoit plusieurs épouses, il en seroit d'elles comme des potiers, dont les rixes sont devenues proverbiales (1). Quant à la troisième fin, la pluralité des épouses la supprime complètement; car l'Eglise est une, comme Jésus-Christ est un. Il résulte donc de tout ce qui vient d'être dit, que la polygamie est contraire à la loi naturelle sous un rapport, et ne lui est pas opposée sous un autre.

Je réponds aux arguments : 1° La coutume, il est vrai, ne prescrit pas contre la loi naturelle, mais cela s'entend de ses premiers préceptes, qui ont la même valeur en morale que les conceptions générales de l'esprit, ou les premiers principes, dans l'ordre spéculatif. Quant aux préceptes qui en découlent comme des conclusions, Cicéron observe, *Rhet.*, lib. II, que la coutume en augmente la force, et elle la diminue également. Tel est le précepte de la loi naturelle qui prescrit de n'avoir qu'une épouse.

2° L'orateur romain dit, *ibid.* : « La crainte des lois et la religion ont sanctionné les choses établies par la nature et confirmées par la coutume. » Il est donc évident que les choses dictées par la loi naturelle comme dérivées de ses premiers principes, n'ont la force coactive attachée à un

(1) Saint Thomas fait ici allusion à l'antique proverbe : κεραμεὺς κεραμεῖ, *figulus figulo*, dont Aristote s'est servi, *Rhetor.*, II, 4.

---

finis respondet matrimonio hominis, in quantum est animal; secundus, in quantum est homo; tertius, in quantum est fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit, neque aliqualiter impedit matrimonii primum finem, cùm unus vir sufficiat pluribus uxoribus fœcundandis, et educandis filiis ex eis natis. Sed secundarium finem, etsi non totaliter tollat, tamen multùm impedit, eo quòd non facilè potest esse pax in familia ubi uni viro plures uxores junguntur, cùm non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum; et etiam quia communicatio plurium in uno officio causat litem, sicut figuli corrixantur ad invicem, et similiter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quòd, sicut Christus est unus, ita et Ecclesia una. Et ideo patet ex dictis, quòd pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturæ, et quodammodo non.

Ad primum ergo dicendum, quòd consuetudo non præjudicat legi naturæ quantùm ad prima præcepta ipsius, quæ sunt quasi communes animi conceptiones in speculativis; sed ea quæ ex istis trahuntur ut conclusiones, consuetudo auget, ut Tullius dicit in II. *Rhet.*, et similiter etiam minuit. Et hujusmodi est præceptum legis naturæ de unitate uxoris.

Ad secundum dicendum, quòd, sicut Tullius dicit (*ibid.*), « res à natura profectas et à consuetudine approbatas legum metus et religio sanxit. » Unde patet quòd illa quæ lex naturalis dictat quasi ex primis principiis legis naturæ derivata, non habent vim coactivam per

précepte absolu qu'après qu'elles ont été sanctionnées par la loi divine ou la loi humaine. C'est ce qu'entend saint Augustin, quand il dit, *De bono conjug.*, cap. 15 : « Ils n'agissoient pas alors contrairement à un précepte, puisque cela n'étoit défendu par aucune loi. »

3° La réponse à la troisième objection ressort de ce qui précède.

4° Le droit naturel s'entend de plusieurs manières. On considère d'abord comme de droit naturel ce qui existe dès le commencement, parce que cela vient de la nature, et Cicéron définit ainsi ce droit, *ubi supra* : « Le droit naturel est ce que l'opinion n'a pas produit, mais ce qu'une certaine vertu innée a mis en nous. » Comme aussi on appelle naturels, dans les êtres de la nature, certains mouvements, non pas parce qu'ils sont dus à l'action d'un principe intrinsèque au mobile, mais parce qu'ils sont déterminés par un principe supérieur qui remplit le rôle de moteur, (et Averrhoès observe, dans son commentaire sur le livre d'Aristote, intitulé *Du ciel et du monde*, liv. III, que l'on appelle naturels en ce sens les mouvements qui résultent dans les éléments de l'influence des astres), on range dans le droit naturel les choses qui sont de droit divin, parce qu'elles viennent de l'impression et de l'infusion d'un principe supérieur, qui est Dieu; et c'est ce que signifie la définition suivante, que Gratien attribue à saint Isidore, *Decret.*, init. : « Le droit naturel consiste en ce que contiennent la loi et l'Evangile. » La dénomination de droit naturel se tire, en troisième lieu, non-seulement de son principe, mais aussi de sa matière, puisqu'il s'applique aux choses naturelles. Et parce que la nature se distingue par opposition de la raison, qui donne à l'homme sa qualité d'être humain, si l'on prend dans son sens le plus strict le droit naturel, ce qui appartient exclusivement aux hommes, quoique inspiré par la raison naturelle, ne fait point partie du droit naturel, mais cela seulement que dicte la raison naturelle touchant les choses qui sont communes à l'homme et aux autres animaux ; et c'est ce qu'exprime la défi-

---

modum præcepti absolutè, nisi postquam lege divinâ et humanâ sancita sunt. Et hoc est quod dicit Augustinus (*De bono conjugii*, cap. 15), quòd « non faciebant contra præceptum, quia nullâ lege erat prohibitum. »

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quòd *jus naturale* multipliciter accipitur. Primò enim aliquod jus dicitur naturale ex principio, quia à natura est inditum; et sic definit Tullius in II. *Rhet.*, dicens : « Jus naturale est quod non opinio genuit, sed vis quædam innata inseruit. » Et quia etiam in rebus naturalibus dicuntur aliqui motus *naturales*, non quòd sint ex principio intrinseco, sed quia sunt à principio superiori movente (sicut motus qui sunt in elementis ex impressione corporum cœlestium, *naturales* dicuntur, ut Commentator dicit in III. *De cœlo et mundo*), ideo ea quæ sunt de jure divino, dicuntur esse de jure naturali, cùm sint ex impressione et infusione superioris principii, scilicet Dei; et sic accipitur ab Isidoro, qui dicit quòd « jus naturale est, quod in lege et in Evangelio continetur. » Tertiò dicitur *jus naturale*, non solùm à principio, sed à materia, quia de naturalibus est. Et quia natura contra rationem dividitur, à qua homo est homo, ideo, strictissimo modo accipiendo *jus naturale*, illa quæ ad homines tantùm pertinent, etsi sint de dictamine naturalis rationis, non dicuntur esse de jure naturali, sed illa tantùm quæ naturalis ratio dictat de his quæ sunt homini aliisque communia; et sic datur dicta definitio, scilicet : « Jus naturale est quod natura omnia

nition placée au commencement des Digestes : « Le droit naturel consiste en ce que la nature a appris à tous les animaux. » Quoique la pluralité des épouses ne soit pas contraire au droit naturel pris dans ce dernier sens, elle est opposée au droit naturel entendu dans le second sens, puisque le droit divin l'a prohibée (1). On voit, de plus, par tout ce qui précède, que la polygamie est encore contraire au droit naturel pris dans le premier sens, et qui se compose de ce que la nature dicte à chaque animal selon qu'il convient à son espèce. C'est en suivant cette impulsion que certains animaux, constitués de telle sorte que les soins du mâle et de la femelle sont nécessaires pour élever leurs petits, conservent par un instinct naturel l'union qui s'est formée entre un seul et une seule : on peut citer comme exemples la tourterelle, la colombe et d'autres encore.

5° Ce qui précède répond au cinquième argument.

Comme les raisons apportées pour établir la proposition contraire, prouvent en apparence que la pluralité des femmes est prescrite par les premiers principes de la loi naturelle, il faut leur opposer une réponse.

6° La nature humaine a été constituée sans aucun défaut. Elle n'a donc pas seulement reçu les choses indispensables pour que la fin principale du mariage puisse exister, mais aussi celles sans lesquelles sa fin secondaire ne pourroit pas être atteinte sans difficulté. Il résulte de cette dernière disposition, qu'il suffit à l'homme, en vertu de sa constitution, d'avoir une seule épouse, ainsi que le prouve ce qui précède.

7° En contractant mariage, le mari ne donne pas à son épouse un pouvoir absolu sur son corps, mais ce pouvoir est limité à ce qu'exige le mariage. Or le mariage n'exige pas que le mari rende en tout temps le devoir à son épouse de manière à atteindre réellement la fin principale de

(1) Il est de foi que la loi divine interdit la polygamie. Ainsi l'a défini le concile de Trente, *sess.* XXIV, can. 2 : « Si quelqu'un dit qu'il est permis aux chrétiens d'avoir en même temps plusieurs épouses, et que cela n'est défendu par aucune loi divine ; qu'il soit anathème. »

---

animalia docuit. » Pluralitas ergo uxorum, quamvis non sit contra jus naturale tertio modo acceptum, est tamen contra jus naturale secundo modo acceptum, quia jure divino prohibetur, et etiam contra jus naturale primo modo acceptum, ut ex dictis patet, quod natura dictat cuilibet animali secundùm modum convenientem suæ speciei; unde etiam quædam animalia in quibus ad educationem prolis requiritur sollicitudo utriusque, scilicet maris et feminæ, naturali instinctu servant conjunctionem unius ad unum ; sicut patet in turture et columba et hujusmodi.

Ad quintum patet solutio ex dictis.

Sed quia rationes inductæ in contrarium videntur ostendere quòd pluralitas uxorum sit contra prima principia legis naturæ, ideo ad eas respondendum est, et dicendum ad sextum, quòd natura humana absque omni defectu instituta est. Et ideo non solùm sunt indita ei illa sine quibus matrimonii finis principalis esse non potest, sed etiam illa sine quibus secundarius finis matrimonii sine difficultate haberi non posset; et hoc modo homini in ipsa sui institutione habere unam uxorem sufficit, ut ex dictis patet.

Ad septimum dicendum, quòd vir per matrimonium non dat sui corporis potestatem uxori quantùm ad omnia, sed solùm quantùm ad illa quæ matrimonium requirit. Non autem requirit matrimonium, ut quolibet tempore uxori petenti vir debitum reddat quantùm ad id ad quod matrimonium principaliter est institutum, scilicet ad bonum prolis, sed quantùm

l'union conjugale qui est le bien des enfants, mais seulement que cet acte suffise pour la fécondation. Or, le mariage demande que le devoir soit rendu en tout temps où il est demandé, parce qu'il a aussi été institué comme remède à la concupiscence; et c'est là sa fin secondaire. Il est donc clair que celui qui prend plusieurs épouses, ne s'oblige pas à l'impossible, si l'on considère la principale fin du mariage; d'où il suit que la pluralité des épouses n'est pas contraire aux premiers préceptes de la loi naturelle.

8° Ce précepte de la loi naturelle : « Ce que vous ne voulez pas que l'on vous fasse, ne le faites pas à autrui, » doit s'entendre en un sens qui laisse subsister la proportion entre les deux termes; car cela ne signifie nullement, par exemple, qu'un supérieur ne doit point résister à son inférieur parce qu'il ne veut pas que celui-ci lui résiste. Il ne suit donc pas nécessairement de ce précepte que, comme le mari ne veut pas que son épouse ait un second mari, il est obligé lui-même de n'avoir pas une seconde épouse; car, nous venons de le voir, la polygamie n'est pas contraire aux premiers préceptes de la loi naturelle, comme l'est la polyandrie, puisque ce dernier état détruit complètement sous un rapport, et entrave sous un autre le bien des enfants, qui est la principale fin du mariage. La génération, en effet, ne constitue pas seule le bien des enfants, mais il comprend encore l'éducation. Or, quoique la polyandrie ne supprime pas entièrement la génération, puisque, selon la remarque du Philosophe, *De hist. animal.*, VII, 4, la fécondation est quelquefois suivie d'une superfétation, elle lui nuit cependant beaucoup; car il est difficile que la corruption n'en résulte pas pour les deux fœtus, ou au moins pour l'un d'eux. Quant à l'éducation, elle disparoît totalement, puisque, si une femme avoit plusieurs maris, on ne sauroit pas avec certitude à quel père appartiendroit chaque enfant, et cependant il est nécessaire que le

---

sufficit ad impraegnationem. Requirit autem hoc matrimonium, in quantum est ad remedium institutum, quod est secundarius ipsius finis, ut quolibet tempore debitum petenti reddatur; et sic patet quòd accipiens plures uxores, non se obligat ad impossibile, considerato principali fine matrimonii. Et ideo pluralitas uxorum non est contra praecepta prima legis naturae.

Ad octavum dicendum, quòd illud praeceptum legis naturae : « Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, » debet intelligi eâdem proportione servatâ; non enim si praelatus non vult sibi resisti à subdito, ipse subdito resistere non debet. Et ideo non oportet ex vi illius praecepti, quòd, sicut vir non vult quòd uxor sua habeat alium virum, ipse non habeat aliam uxorem; quia unum virum habere plures uxores non est contra prima praecepta legis naturae, ut dictum est (ad 7); sed unam uxorem habere plures viros, est contra prima praecepta legis naturae, eo quòd per hoc quantùm ad aliquid totaliter tollitur, et quantùm ad aliquid impeditur bonum prolis, quod est principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non solùm procreatio, sed etiam educatio; ipsa enim procreatio prolis, etsi non totaliter tollatur, quia contingit post impraegnationem primam iterum mulierem impraegnari, ut dicitur in IX. *De animalibus* (vel *De historia animalium*, VII, 4), tamen multùm impeditur, quia vix potest accidere quin corruptio accidat quantùm ad utrumque fœtum, vel quantùm ad alterum; sed educatio totaliter tollitur, quia ex hoc quòd una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cujus cura necessaria

père prenne soin par lui-même de l'éducation. C'est pour ces raisons qu'aucune loi ni aucune coutume n'ont permis la polyandrie, bien que la polygamie ait été autorisée pendant quelque temps.

9° Toute conception naturelle de la puissance cognitive est suivie d'une inclination naturelle correspondante dans la puissance appétitive. Comme donc l'union de plusieurs épouses avec un seul mari n'est pas aussi contraire à la conception naturelle, que l'union d'une seule épouse avec plusieurs maris, il s'ensuit que l'épouse n'éprouve pas autant de répugnance à voir son mari appartenir aussi à d'autres femmes, que n'en éprouveroit un mari dans le cas contraire; et de là vient que chez les autres animaux, aussi bien que chez l'homme, le mâle est plus jaloux de la femelle que réciproquement.

ARTICLE II.

A-t-il été permis en un temps d'avoir plusieurs épouses?

Il paroît qu'il n'a jamais pu être permis d'avoir plusieurs épouses.

1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, V, 10 : « Le droit naturel a eu toujours et partout la même puissance. » Or, on vient de le voir, le droit naturel interdit la pluralité des épouses. Puis donc qu'elle n'est pas permise maintenant, elle ne l'a jamais été.

2° Si la polygamie a été permise en un temps, c'est ou parce qu'elle étoit légitime en elle-même, ou parce qu'elle l'étoit devenue par une dispense. Or, elle n'étoit pas légitime par elle-même; car elle le seroit encore maintenant. Elle n'étoit pas non plus devenue légitime par une dispense; car, comme le dit saint Augustin, *Contra Faustum manich.*, XXVI, 3, « dès-lors que Dieu est l'auteur de la nature, il ne fait rien de contraire aux raisons qu'il y a introduites. » Puis donc que Dieu a mis dans notre nature qu'une seule épouse doit appartenir à un seul mari, jamais, paroît-il, il n'a accordé le contraire par dispense.

---

est in educando. Et ideo nulla lege vel consuetudine est permissum unam mulierem habere plures viros, sicut è contrario.

Ad nonum dicendum, quòd naturalis inclinatio in appetitivâ sequitur naturalem conceptionem in cognitione. Et quia non ita est contra conceptionem naturalem quòd vir habeat plures uxores, sicut quòd uxor habeat plures viros, ideo affectus uxoris non tantùm refugit consortium in viro, sicut è converso; et ideo tam in hominibus quàm in aliis animalibus invenitur major zelus maris ad feminam, quàm è converso.

ARTICULUS II.

Utrùm aliquando licitum fuerit habere plures uxores.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd habere plures uxores non potuerit esse aliquando licitum. Quia, secundùm Philosophum in V. *Ethic.* : « Jus naturale semper et ubique habet potestatem eamdem. » Sed jure naturali prohibetur pluralitas uxorum, ut ex dictis patet (art. 1). Ergo, sicut modò non licet, ita nunquam licuit.

2. Præterea, si aliquando licuit, hoc non fuit nisi quia vel per se licitum erat, vel per aliquam dispensationem. Non primo modo, quia etiam nunc licitum esset; nec secundo modo, quia, secundùm Augustinum : « Deus, cùm sit naturæ conditor, non facit aliquid contra rationes quas naturæ inseruit. » Cùm ergo naturæ nostræ Deus inseruerit quòd sit una unius, videtur quòd ipse contra hoc nunquam dispensaverit.

3° Quand une chose devient licite par dispense, ce n'est que pour ceux à qui la dispense est accordée. Or, on ne trouve dans la loi aucune dispense donnée à tout le monde en général. Par conséquent, puisque, sous l'ancien Testament, tous ceux qui le vouloient, sans exception, prenoient plusieurs épouses, et que ni la loi ni les prophètes ne les en blâment, il ne paroît pas que cela leur ait été permis en vertu d'une dispense.

4° La même dispense doit être accordée partout où subsiste la même cause. Or, il ne peut y avoir en cette matière d'autre cause de dispense, que de multiplier les enfants qui doivent être formés au culte de Dieu; et maintenant encore cette multiplication est nécessaire. S'il en étoit ainsi, la dispense dureroit encore, par la raison surtout qu'on ne voit pas dans les Livres saints qu'elle ait été révoquée.

5° On ne doit pas, en accordant une dispense, abandonner un bien plus grand, pour un moindre bien. Or, la fidélité conjugale et le sacrement, qui semblent ne pouvoir pas subsister dans le mariage, lorsqu'un seul mari est uni à plusieurs épouses, sont des biens supérieurs à la multiplication des enfants. La dispense dont il s'agit n'auroit donc pas dû être accordée en vue de favoriser cette multiplication.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Galat.*, III, 19 : « La loi a été établie à cause des transgressions; » c'est-à-dire pour les empêcher. Or, il est fait mention dans l'ancienne loi de la pluralité des épouses, et elle ne l'interdit pas, ainsi que le prouve ce texte du *Deutéronome*, XXI, 15 : « Si un homme a deux épouses, » etc. (1). Ce n'étoit donc pas une prévarication que d'avoir deux épouses, et, par conséquent, cela étoit permis.

(1) « Si un homme a deux épouses, l'une qu'il aime et l'autre qui lui est odieuse, si elles ui engendrent toutes les deux des enfants, et que le fils de celle qui lui est odieuse soit l'aîné, lorsqu'il voudra partager son bien entre ses enfants, il ne pourra pas faire son aîné le fils de l'épouse qu'il aime, ni le préférer au fils de l'épouse qui lui est odieuse; mais il reconnaîtra pour l'aîné le fils de l'épouse qui lui est odieuse, et il lui donnera une double part dans tout ce qu'il possède; car celui-ci est le premier de ses enfants, et le droit d'aînesse lui revient. »

---

3. Præterea, si aliquid est licitum ex dispensatione, hoc non licet nisi illis quibus dispensatio fit. Non autem legitur aliqua dispensatio communis in lege cum omnibus facta. Cùm ergo omnes communiter qui volebant, plures uxores acciperent, in veteri Testamento, nec ex hoc reprehendantur in lege vel à prophetis, non videtur quòd fuerit ex dispensatione licitum.

4. Præterea, ubi est eadem causa dispensationis, debet eadem dispensatio fieri. Sed causa dispensationis non potest alia poni, quàm multiplicatio prolis ad cultum Dei, quæ etiam nunc necessaria est. Ergo adhuc talis dispensatio duraret, præcipuè cùm non legatur revocata.

5. Præterea, in dispensatione non debet prætermitti majus bonum propter minus bonum. Sed *fides* et *sacramentum*, quæ non videntur posse servari in matrimonio quo unus pluribus uxoribus conjungitur, sunt meliora quàm prolis multiplicatio. Ergo intuitu hujus multiplicationis dispensatio prædicta fieri non debuisset.

Sed contra, *ad Galat.*, III, dicitur quòd « lex propter prævaricatores posita est; » ut scilicet eos prohiberet. Sed lex vetus facit mentionem de pluralitate uxorum sine aliqua ejus prohibitione, ut patet in *Deuter.* : « Si habuerit homo duas uxores, » etc. Ergo habendo duas uxores, non erant prævaricatores; et ita erat licitum.

La même chose se prouve par l'exemple des patriarches. Au rapport des saints Livres, ils eurent plusieurs épouses, et ils furent néanmoins très-agréables à Dieu : tels furent Jacob, David et plusieurs autres. La polygamie étoit donc permise autrefois.

(CONCLUSION. — La polygamie fut permise autrefois aux patriarches et aux autres hommes, dans le but de multiplier les enfants qui devoient être formés au culte de Dieu.)

Nous venons de voir que la polygamie est contraire, non pas aux premiers préceptes de la loi naturelle, mais à ses préceptes secondaires, qui dérivent comme conséquences des premiers. Mais parce que les actes humains changent nécessairement de caractère suivant les diverses conditions des personnes et des temps et les autres circonstances, ces conséquences ne découlent pas des premiers préceptes de la loi naturelle comme devant toujours être efficaces, mais ils ne s'appliquent qu'à la plupart des cas; et selon le Philosophe, *Ethic.*, I, 3 et 7, il en est ainsi de tous les actes moraux. Quand donc les préceptes secondaires manquent d'efficacité, on peut licitement passer outre. Toutefois, comme il n'est pas facile de déterminer ces variations, il est réservé à l'autorité qui rend la loi efficace de donner licence de ne pas l'observer dans les cas auxquels elle ne doit pas s'étendre; et cette licence on l'appelle une dispense. Or, la loi qui prescrit de n'avoir qu'une épouse, n'a pas une origine humaine, mais elle est d'institution divine; et jamais elle n'a été donnée verbalement ni par écrit, mais elle est imprimée dans le cœur des hommes, comme tous les autres préceptes qui tiennent de quelque manière que ce soit à la loi naturelle. Dieu seul pouvoit donc dispenser sur ce point, par une inspiration intérieure, que reçurent principalement les patriarches, et qui s'est communiquée aux autres hommes par leur exemple, à l'époque où il étoit nécessaire de ne pas observer ce précepte, afin de mul-

---

Præterea, hoc idem videtur exemplo ex sanctis Patribus, qui plures leguntur habuisse uxores, cùm Deo essent acceptissimi; sicut Jacob, et David, et plures alii. Ergo aliquando fuit licitum.

(CONCLUSIO. — Polygamia olim licita fuit antiquis Patribus et aliis, propter finem prolis multiplicandæ ad cultum Dei.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut ex dictis patet (art. 1), pluralitas uxorum dicitur esse contra legem naturæ, non quantùm ad prima præcepta ejus, sed quantùm ad secunda, quæ quasi conclusiones à primis præceptis derivantur. Sed, quia actus humanos variari oportet secundùm diversas conditiones personarum et temporum et aliarum circumstantiarum, ideo conclusiones prædictæ à primis legis naturæ præceptis non procedunt ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte; talis est enim tota materia moralis, ut patet per Philosophum in libris *Ethic.*; et ideo ubi eorum efficacia deficit, licitè ea prætermitti possunt. Sed quia non est facilè determinare hujusmodi varietates, ideo illi ex cujus auctoritate lex efficaciam habet, reservatur ut licentiam præbeat legem prætermittendi in illis casibus ad quos legis efficacia se extendere non debet; et talis licentia *dispensatio* dicitur. Lex autem de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta; nec unquam verbo aut litteris tradita, sed cordi impressa, sicut et alia quæ ad legem naturæ qualitercumque pertinent. Et ideo in hoc à solo Deo dispensatio fieri potuit, per inspirationem internam; quæ quidem principaliter Patribus sanctis facta est, et per eorum exemplum ad alios derivata est, eo tempore quo oportebat prædictum naturæ præceptum prætermitti, ut major esset multi-

tiplier davantage les enfants qui devoient être formés au culte de Dieu. Toujours, en effet, il faut préférer la fin principale à une fin secondaire. Puis donc que le bien qui consiste dans les enfants est la fin principale du mariage, lorsqu'il étoit nécessaire que les enfants fussent multipliés, on devoit négliger pour un temps l'empêchement qui pouvoit s'opposer à la réalisation des fins secondaires; et le précepte qui prohibe la pluralité des épouses, a précisément pour but de supprimer cet empêchement.

Je réponds aux arguments : 1° De sa nature, le droit naturel a toujours et partout la même puissance; mais, accidentellement et à cause de quelque empêchement, il peut varier quelquefois et en certains lieux, comme Aristote le prouve, dans l'endroit cité, en donnant pour exemples d'autres choses naturelles : ainsi, toujours et partout la main droite l'emporte naturellement sur la main gauche, et cependant il se rencontre, par accident, que tel ou tel est ambidextre, parce que notre nature est variable. Il en est de même de la justice naturelle, ainsi que l'observe le Philosophe, *ibid.*

2° Il est dit dans une décrétale (1), que jamais il ne fut permis d'avoir plusieurs épouses, sans une dispense donnée par une inspiration divine. Cette dispense, cependant, n'est point contraire aux raisons que Dieu a introduites dans la nature, mais elle est en dehors de ces raisons, puisque, nous l'avons vu, elles ne sont pas destinées à être toujours appliquées, mais seulement dans la plupart des cas. De même, il n'est point contraire à la nature qu'il se produise miraculeusement et par exception, dans les choses naturelles, quelques faits qui sont en dehors de ceux qui ont coutume d'avoir lieu fréquemment.

(1) Cette décrétale est d'Innocent III. Elle est ainsi conçue, Extra, *De divortiis*, cap. *Gaudemus* : « Il est inconvenant, et même contraire à la foi chrétienne, que les païens qui partagent l'affection conjugale entre plusieurs femmes, gardent toutes ces épouses, lorsqu'ils se convertissent, puisque, au commencement, une seule côte a été changée en une seule femme, et la sainte Ecriture affirme que l'homme quittera pour cela son père et sa mère, pour s'attacher à son épouse, et ils seront deux dans une chair. Elle ne dit pas : Ils seront

---

plicatio prolis ad cultum Dei educandæ. Semper enim principalior finis magis observandus est quàm secundarius. Unde, cùm bonum prolis sit principalis finis matrimonii, ubi prolis multiplicatio necessaria erat, debuit negligi ad tempus impedimentum quod posset in secundariis finibus evenire; ad quod removendum, præceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur, ut ex dictis (art. 1) patet.

Ad primum ergo dicendum, quòd jus naturale semper et ubique, quantùm est de se, habet eamdem potentiam. Sed, per accidens, propter aliquod impedimentum, quandoque et alicubi potest variari, sicut ibidem Philosophus exemplum ponit de aliis rebus naturalibus; semper enim et ubique dextra est melior quàm sinistra secundùm naturam, sed per aliquod accidens contingit aliquem esse *ambidextrum*, quia natura nostra variabilis est; et similiter etiam est de naturali *justo*, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad secundum dicendum, quòd in Decretali quadam *De divortiis* dicitur quòd nunquam licuit plures habere uxores sine dispensatione per divinam inspirationem habitâ. Nec tamen talis dispensatio datur contra rationes quas Deus naturæ inseruit, sed præter eas, quia rationes illæ non sunt ordinatæ ad *semper*, sed ad *in pluribus esse*, ut dictum est; sicut etiam non est contra naturam, quando aliqua accidunt in rebus naturalibus miraculosè præter ea quæ frequenter solent evenire.

3° Telle est la loi, telle doit être la dispense de la loi. Puis donc que la loi naturelle est imprimée dans les cœurs, il n'étoit point nécessaire que la dispense des choses qui tiennent à cette loi fût donnée dans la loi écrite, mais elle devoit l'être par une inspiration intérieure.

4° L'avènement du Christ fut le temps où il nous donna dans sa plénitude la grace qui répandit, par une propagation spirituelle, le culte de Dieu dans toutes les nations. Maintenant donc il n'y a plus la même raison de dispenser qui existoit avant l'avènement de Jésus-Christ, alors que le culte du vrai Dieu s'étendoit et se conservoit par la propagation charnelle.

5° En tant que les enfants sont un bien du mariage, ils impliquent la fidélité qui doit être gardée à Dieu; car ils ne figurent parmi les biens du mariage, que parce qu'on désire leur naissance pour les former au culte de Dieu. Or, la foi due à Dieu l'emporte sur la fidélité qui est due à l'épouse, et qui est considérée comme un bien du mariage; elle est supérieure aussi à la signification attachée à l'union conjugale, et qui revient au sacrement, puisque la signification a pour fin la connoissance de la foi. Il ne répugne donc pas que quelque chose soit retranché aux deux autres biens du mariage, en faveur du bien des enfants. Ces deux biens, cependant, ne sont pas complètement supprimés. La fidélité subsiste à l'égard de plusieurs femmes, et le sacrement existe aussi de quelque manière; car, quoique l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise ne soit pas représentée sous ce rapport spécial, que l'Eglise est une, la pluralité des épouses représente néanmoins la pluralité des degrés établis, non-seulement dans l'Eglise militante, mais aussi dans l'Eglise triomphante. Les mariages con-

trois ou plus; mais deux. Elle ne dit pas non plus : Il s'attachera à ses épouses; mais à son épouse.... Il ne fut jamais permis d'avoir en même temps plusieurs épouses qu'à celui à qui cela fut accordé par une révélation divine; et cette coutume est considérée comme ayant été légitime pour un temps. De même que cette révélation excusa Jacob de mensonge, *Gen.*, XXVII, 19, les Israélites de larcin, *Exod.*, XII, 35, et Samson d'homicide, *Judic.*, XVI; 30, elle excusoit aussi d'adultère les patriarches et les autres justes qui, suivant l'Ecriture, avoient en même temps plusieurs épouses. »

Ad tertium dicendum, quòd qualis est lex, talis debet esse dispensatio legis. Unde, quia lex naturæ est cordibus impressa, non oportuit dispensationem eorum quæ ad legem naturæ pertinent, lege scriptâ dari, sed per internam inspirationem fieri.

Ad quartum dicendum, quòd, veniente Christo, fuit tempus plenitudinis gratiæ Christi, per quam cultus Dei in omnes gentes spirituali propagatione diffusus est. Et ideo non est eadem ratio dispensationis quæ erat ante Christi adventum, quando cultus Dei carnali propagatione multiplicabatur et conservabatur.

Ad quintum dicendum, quòd proles, secundùm quòd est bonum matrimonii, includit fidem ad Deum servandam, quia secundùm quòd proles expectatur ad cultum Dei educanda, ponitur matrimonii bonum. Fides autem ad Deum servanda est potior quàm fides uxori servanda, quæ ponitur bonum matrimonii, et quàm significatio quæ pertinet ad sacramentum, quia significatio ad fidei cognitionem ordinatur. Et ideo non est inconveniens si propter bonum prolis aliquid detrahitur aliis duobus bonis. Nec tamen omnino tolluntur; quia et fides manet ad plures, et sacramentum aliquo modo, quia, quamvis non significaretur conjunctio Christi ad Ecclesiam in quantum est una, significabatur tamen per pluralitatem uxorum distinctio graduum in Ecclesia, quæ quidem non solùm est in Ecclesia militante, sed etiam in triumphante; et ideo illorum matrimonia aliquo

tractés avec plusieurs femmes ne figuroient donc pas uniquement, comme quelques-uns le prétendent, l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise militante, mais aussi son union avec l'Eglise triomphante, où se trouvent différentes demeures.

ARTICLE III.

Est-il contraire à la loi naturelle d'avoir une concubine?

Il paroît qu'il n'est pas contraire à la loi naturelle d'avoir une concubine. 1° Les préceptes cérémoniels de la loi mosaïque ne font pas partie de la loi naturelle. Or, les apôtres, *Act.*, XV, 29, comprennent dans une même défense la fornication et les autres dispositions cérémonielles de la loi, dont l'observation étoit imposée pour un temps à ceux des Gentils qui embrassoient la foi. La simple fornication, qui consiste dans les rapports charnels avec une concubine, n'est donc pas contraire à la loi naturelle.

2° Cicéron observe, *De rhetor. invent.*, lib. II, num. 36, que le droit positif découle du droit naturel. Or, le droit positif n'interdisoit pas la fornication simple; bien plus, les lois antiques condamnoient les femmes à être livrées aux lieux de prostitution. Il n'est donc pas contraire à la loi naturelle d'avoir une concubine.

3° La loi naturelle ne s'oppose pas à ce que l'on puisse donner pour un temps et avec restriction ce qu'il est permis de donner absolument. Or, toute femme libre peut donner pour toujours à un homme libre pouvoir sur son propre corps, en sorte qu'il en usera licitement lorsqu'il lui plaira. Une femme n'agit donc pas contrairement à la loi naturelle, si elle donne pouvoir sur son corps pour un temps limité.

4° Quiconque use de sa chose comme il lui plaît, ne fait d'injustice à per-

---

modo significabant conjunctionem Christi ad Ecclesiam, non solùm militantem, ut quidam dicunt, sed etiam triumphantem, in qua sunt diversæ mansiones (1).

ARTICULUS III.

Utrùm habere concubinam sit contra legem naturæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd habere concubinam non sit contra legem naturæ. Legis enim cæremonialia non sunt de lege naturæ. Sed fornicatio prohibetur, *Act.*, XV, inter alia cæremonialia legis, quæ, ad tempus, credentibus ex Gentibus imponebantur. Ergo fornicatio simplex, quæ est accessus ad concubinam, non est contra legem naturæ.

2. Præterea, jus positivum à naturali jure profectum est, ut Tullius dicit. Sed, secundùm jus positivum, fornicatio simplex non prohibebatur; imò potiùs in pœnam, secundùm antiquas leges, mulieres lupanaribus tradendæ condemnabantur. Ergo habere concubinam non est contra legem naturæ.

3. Præterea, naturalis lex non prohibuit quin illud quod datur simpliciter, possit dari ad tempus et secundùm quid. Sed una mulier soluta, potest dare viro soluto, in perpetuum, sui corporis potestatem, ut ea utatur licitè cùm voluerit. Ergo non est contra legem naturæ, si dederit ei potestatem sui corporis ad horam.

4. Præterea, quicumque re sua utitur ut

(1) Secundùm quod dicitur *Joan.*, XIV, 2 : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt.* Et ad id referri potest illud *Psalm.* XLVII, 3 : *Deus in domibus ejus cognoscetur;* vel apud LXX : ἐν τοῖς βαρίσιν, *in gradibus.*

sonne. Or, une esclave est la propriété de son maître. Si donc le maître en use suivant son bon plaisir, il ne fait d'injustice à personne; et, par conséquent, il n'est pas contraire à la loi naturelle d'avoir une concubine.

5° Toute personne peut donner à une autre ce qui lui appartient. Or, l'Apôtre enseigne, I. *Cor.*, VII, 4, que l'épouse a pouvoir sur le corps de son mari. Si donc l'épouse y consent, le mari peut avoir, sans péché, des rapports charnels avec une autre femme.

Mais, au contraire, d'après toutes les lois, les enfants nés d'une concubine sont infâmes. Or, il n'en seroit pas ainsi, s'il n'y avoit pas une turpitude naturelle dans l'acte qui leur donne naissance. Il est donc contraire à la loi naturelle d'avoir une concubine.

Nous avons vu que le mariage est naturel. Or, il n'auroit pas ce caractère, si l'homme pouvoit, sans blesser la loi naturelle, s'unir charnellement à une femme en dehors du mariage. Il est donc contraire à la loi naturelle d'avoir une concubine.

(Conclusion.— Ce n'est pas la délectation que l'on doit rechercher dans l'union charnelle, mais la fin que la nature a en vue; savoir la génération et l'éducation des enfants. Or, l'acte lui-même et la délectation qui en résulte sont la fin principale qui fait rechercher une concubine. Evidemment donc il est contraire à la loi naturelle d'avoir une concubine.)

Ainsi que nous l'avons dit, une action est contraire à la loi naturelle, lorsqu'elle ne convient pas pour conduire à la fin légitime que la nature a en vue, soit parce que l'agent ne dirige pas l'action vers cette fin, soit parce que, par elle-même, elle ne lui est pas proportionnée. Or, la fin que la nature a en vue dans l'union charnelle, est la génération et l'éducation des enfants, et saint Augustin remarque, *De nupt. et concup.*, I, 8, que pour faire rechercher ce bien, la nature a attaché une délectation

---

vult, nemini facit injuriam. Sed ancilla est res domini. Ergo, si dominus eà utatur ad libitum, nulli facit injuriam; et ita habere concubinam, non est contra legem naturæ.

5. Præterea, quilibet potest alteri dare quod suum est. Sed uxor habet potestatem in corpore viri, ut patet I. *Cor.*, VII. Ergo, si uxor velit, vir poterit alteri mulieri conjungi sine peccato.

Sed contra, secundùm omnes leges, filii qui de concubina nascuntur, sunt vituperabiles. Sed hoc non esset, nisi concubitus ex quo oriuntur, esset naturaliter turpis. Ergo habere concubinam est contra legem naturæ.

Præterea, matrimonium est naturale, sicut dictum est (suprà qu. 41, art. 1). Sed hoc non esset, si sine præjudicio legis naturæ homo posset conjungi mulieri præter matrimonium. Ergo contra legem naturæ est concubinam habere.

(Conclusio.— Cùm non propter delectationem, sed propter finem à natura intentum, prolis scilicet procreationem et educationem, concubitu utendum sit, et præcipuus appetendæ concubinæ finis sit coitus atque delectatio, concubinam habere contra legem naturæ esse perspicuum est.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut ex dictis patet (art. 1), illa actio dicitur esse contra legem naturæ, quæ non est conveniens fini debito quem natura intendit, sive quia non ordinatur in ipsum per actionem agentis, sive quia de se est improportionata illi fini. Finis autem quem natura ex concubitu intendit, est proles procreanda et educanda, et ut hoc bonum quæreretur, posuit delectationem in concubitu, ut Augustinus dicit. Quicumque ergo

à cet acte. Quiconque se livre à cet acte pour en ressentir la délectation, sans le rapporter à la fin que la nature a en vue, agit donc contrairement à la nature; et il en est de même, toutes les fois que cet acte n'est point tel qu'il puisse convenablement être dirigé vers cette fin. Comme, le plus souvent, les choses tirent leur dénomination de leur fin, parce que c'est ce qu'il y a en elles de plus noble, de même que le bien des enfants, le premier que l'on doit se proposer de produire par le mariage, a fait donner son nom à l'union du mariage (1), ainsi le mot concubine, qui vient de *concubitus*, exprime cette union dans laquelle l'acte charnel est recherché pour lui-même; et si quelquefois on désire donner naissance à des enfants par cet acte, il ne convient pas au bien des enfants, qui ne consiste pas uniquement dans la génération, par laquelle ils reçoivent l'être, mais qui comprend aussi l'éducation et l'instruction, au moyen desquelles les parents leur donnent la nourriture et leur communiquent les principes de la vie intellectuelle et morale; et, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 11, les parents sont tenus de procurer à leurs enfants ces trois choses. Mais, parce que les parents sont obligés de travailler pendant un long temps à l'éducation et à l'instruction de leurs enfants, la loi naturelle exige que la cohabitation du père et de la mère se prolonge, pour qu'ils puissent subvenir en commun aux besoins de leur famille; aussi, même les oiseaux qui nourrissent en commun leurs petits, ne rompent pas, avant que la nutrition ne soit complète, leur société mutuelle, qui a commencé au moment de l'accouplement. Or, c'est cette obligation de l'association constante de l'épouse avec le mari, qui fait le mariage. Il est donc évident qu'un homme agit contrairement à la loi naturelle, s'il a des rapports charnels avec une femme qui ne lui est pas unie par le mariage, et qu'on appelle une concubine.

Je réponds aux arguments : 1° La loi naturelle étoit obscurcie sur beau-

(1) Le mot *matrimonium* est formé de *matris munus*. Or, la mère n'est telle que par

---

concubitu utitur propter delectationem quæ in ipso est, non referendo in finem à natura intentum, contra naturam facit; et similiter etiam, nisi sit talis concubitus, qui ad illum finem convenienter ordinari possit. Et quia res à fine plurimùm nominantur, tanquam à potiori, sicut conjunctio matrimonii à prolis bono nomen accepit, quod per matrimonium principaliter quæritur; ita *concubinæ* nomen illam conjunctionem exprimit, qua solus concubitus propter seipsum quæritur; et si etiam aliquis quandoque ex tali concubitu prolem quærat, non tamen est conveniens ad prolis bonum, in quo non solùm intelligitur ipsius procreatio, per quam proles *esse* accipit, sed etiam educatio et instructio, per quam accipit nutrimentum et disciplinam à parentibus; in quibus tribus parentes proli tenentur, secundùm Philosophum in VIII. *Ethic.* Cùm autem educatio et instructio proli à parentibus debeantur per longum tempus, exigit lex naturæ ut pater et mater in longum tempus commaneant, ad subveniendum communiter proli; unde et aves quæ communiter pullos nutriunt, ante completam nutritionem non separantur à mutua societate, quæ incipit à concubitu. Hæc autem obligatio ad commanendum feminam marito matrimonium facit. Et ideo patet quòd accedere ad mulierem non junctam sibi matrimonio, quæ *concubina* vocatur, est contra legem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in Genti-

coup de points chez les Gentils (1). Aussi ils ne considéroient pas comme un mal d'avoir des rapports charnels avec une concubine, mais ils se livroient, suivant l'occasion, à la fornication, comme à une chose licite, de même qu'ils faisoient les autres choses qui étoient opposées aux lois cérémonielles des Juifs, bien qu'elles ne fussent pas pour cela contraires à la loi de nature. C'est donc à cause de la différence qui existoit sous ce double rapport entre les Juifs et les Gentils, que les apôtres ont mêlé la prohibition de la fornication aux prescriptions cérémonielles.

2° La loi dont parle Cicéron procédoit, non pas des données de la loi naturelle, mais des ténèbres dans lesquelles étoient tombés les Gentils, parce qu'ils ne rendoient pas à Dieu la gloire qui lui est due, et c'est ce que dit formellement saint Paul, *Rom.*, I, 21. Aussi, lorsque la religion chrétienne prévalut, cette loi fut abrogée.

3° Dans un certain ordre de choses, il est vrai, de même qu'il n'y a aucun inconvénient à donner absolument à un autre une chose dont on a la propriété, il n'y en a pas non plus à donner cette chose pour un temps; en sorte que ni l'un ni l'autre don n'est contraire à la loi naturelle. Mais il n'en est pas ainsi dans le cas présent. L'argument n'est donc pas concluant.

rapport aux enfants, qui sont la fin principale du mariage; et voilà comment les enfants ont fait donner à l'union conjugale le nom de *mariage*.

(1) Les sages du paganisme étoient tombés eux-mêmes dans des erreurs capitales et dans les désordres qui en résultent nécessairement. Voici le portrait qu'en fait saint Paul, *Rom.*, I, 21 : « Ils se sont égarés dans leurs vaines pensées, et leur cœur insensé s'est obscurci; car, en prétendant être sages, ils sont devenus fous. Alors ils ont transféré l'honneur qui n'est dû qu'au Dieu incorruptible à l'image d'un homme corruptible, et à des figures d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles. C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs de leur cœur et à l'impureté, en sorte qu'ils ont eux-mêmes couvert leurs corps de déshonneur, eux qui avoient changé la vérité de Dieu en mensonge, et qui avoient adoré et honoré la créature plutôt que le Créateur, qui est béni dans tous les siècles, amen. Pour cela, Dieu les a livrés aux passions ignominieuses; car leurs femmes ont changé l'usage naturel en celui qui est contraire à la nature. De même, les hommes, rejetant l'usage naturel de la femme, ont été embrasés les uns pour les autres de désirs brutaux, l'homme commettant avec l'homme des actions infâmes, et ils ont ainsi reçu en eux-mêmes la juste récompense de leur erreur. Et comme ils n'ont point eu souci d'avoir de Dieu une exacte connoissance, Dieu les a livrés à leur sens réprouvé, en sorte qu'ils ont fait des choses indignes, étant remplis de toute sorte d'iniquité, de malice, de fornication, d'avarice, de malignité; ils ont été envieux, homicides, querelleurs, fourbes, méchants, semeurs de faux bruits, calomniateurs, ennemis de Dieu,

---

bus quantùm ad multa lex naturæ offuscata erat. Unde accedere ad concubinam malum non reputabant, sed passim fornicatione quasi re licitâ utebantur, sicut et aliis quæ erant contra cæremonias Judæorum, quamvis non essent contra legem naturæ. Et ideo apostoli immiscuerunt prohibitionem fornicationis cæremonialibus, propter discretionem quæ erat in utroque inter Judæos et Gentiles.

Ad secundum dicendum, quòd ex prædicta obscuritate, scilicet in quam ceciderant Gentiles, Deo debitam gloriam non reddentes, ut dicitur *Rom.*, I, lex illa processit, et non ex instinctu legis naturæ. Unde, prævalente christianâ religione, lex illa exstirpata est.

Ad tertium dicendum, quòd in aliquibus sicut nihil inconveniens sequitur, si rem aliquam quam quis in potestate habet, alteri simpliciter tradat, ita etiam nec si tradat ad tempus; et sic neutrum est contra legem naturæ. Ita autem non est in proposito. Et ideo ratio non sequitur.

4° L'injustice est le contraire de la justice. Or, la loi naturelle ne défend pas seulement l'injustice, mais généralement ce qui est opposé à toutes les vertus. Ainsi, celui qui mange immodérément, agit contrairement à la loi naturelle, bien qu'en usant ainsi de ce qui lui appartient, il ne fasse d'injustice à personne. De plus, quoique l'esclave soit la propriété de son maître en ce qui tient au service qui lui est dû, elle n'est pas sa propriété comme concubine. Ajoutons qu'il importe de quelle manière chacun use de sa chose; car le concubinaire commet une injustice envers l'enfant qui doit naître de ces rapports, puisque, comme nous l'avons dit, une telle union ne suffit pas pour procurer le bien de l'enfant.

5° Le corps du mari n'est pas absolument et en tout sous la puissance de l'épouse, mais seulement pour ce qui tient au mariage. L'épouse ne peut donc pas livrer à une autre femme le corps de son mari, contrairement au bien du mariage.

ARTICLE IV.

Est-ce un péché mortel d'avoir des rapports charnels avec une concubine

Il paroît que ce n'est pas un péché mortel d'avoir des rapports charnels avec une concubine. 1° Le mensonge est un plus grand péché que la simple fornication; et nous en avons une preuve dans l'exemple de Judas, qui n'eut pas horreur de commettre la fornication avec Thamar, et qui néanmoins refusa de mentir, disant, *Gen.*, XXXVIII, 23 : « Elle ne pourra certainement pas nous accuser de mensonge. » Or, le mensonge n'est pas toujours un péché mortel. Il en est donc de même de la fornication simple.

2° Le péché mortel doit être puni de mort. Or, on voit au *Deutéronome*, XXII, 20, que l'ancienne loi ne punissoit de mort que dans un cas

impérieux, superbes, altiers, inventeurs de crimes, désobéissants envers leurs parents, sans prudence, sans modestie, sans affection, sans foi, sans miséricorde, qui, bien que connoissant la justice de Dieu, n'ont pas compris que ceux qui font ces choses sont dignes de mort, et non-seulement ceux qui les font, mais aussi ceux qui y consentent. »

Ad quartum dicendum, quòd injuria justitiæ opponitur. Lex autem naturalis non solùm prohibet injustitiam, sed etiam opposita omnium virtutum; sicut contra legem naturæ est, quòd aliquis immoderatè comedat, quamvis talis rebus suis utens nulli injuriam faciat. Et præterea, ancilla, quamvis sit res domini ad obsequium, non est tamen res ipsius ad concubitum. Et iterum, interest qualiter quisque re suâ utatur; facit enim talis injuriam proli procreandæ, ad cujus bonum non sufficienter talis conjunctio ordinatur, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd mulier habet potestatem in corpore viri non simpliciter quantùm ad omnia, sed solùm quantùm ad matrimonium. Et ideo non potest contra bonum matrimonii corpus viri alteri præbere.

ARTICULUS IV.

Utrùm accedere ad concubinam sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd accedere ad concubinam non sit peccatum mortale. Majus enim peccatum est mendacium, quàm fornicatio simplex; quod patet ex hoc quod Judas, qui fornicationem non horruit cum Thamar committere, recusavit mendacium, dicens : « Certè mendacii arguere nos non poterit. » Sed mendacium non semper est peccatum mortale. Ergo neque fornicatio simplex.

2. Præterea, peccatum mortale morte puniri debet. Sed lex vetus non puniebat concu-

déterminé les rapports charnels avec une concubine. Cette action n'est donc pas un péché mortel.»

3° Saint Grégoire-le-Grand dit, *Moral.*, XXXIII, 11 : «Les péchés charnels sont moins griefs que les péchés spirituels.» Or, l'orgueil et l'avarice sont des péchés spirituels, et cependant tous les actes de ces vices ne sont pas des péchés mortels. La fornication, qui est un péché charnel, n'est donc pas toujours un péché mortel.

4° Le péché est moindre, lorsqu'on y est plus fortement porté ; car celui-là pèche plus grièvement, qui se laisse vaincre par une plus foible tentation. Or, la concupiscence porte très-fortement aux voluptés charnelles. Puis donc qu'un acte de gourmandise n'est pas toujours un péché mortel, quoique la tentation ne soit pas violente, la fornication simple n'est pas non plus un péché mortel.

Mais, au contraire, le péché mortel seul exclut du royaume de Dieu. Or, l'Apôtre déclare, I. *Cor.*, VI, 9, que les fornicateurs sont exclus du royaume de Dieu. La fornication simple est donc un péché mortel.

On ne donne le nom de crimes qu'aux péchés mortels. Or, toute fornication est un crime, comme le prouvent ces paroles de *Tobie*, IV, 13 : « Gardez-vous de toute fornication, et ne vous laissez pas aller à connaître le crime, en délaissant votre épouse. » Donc la fornication est un péché.

(Conclusion. — Dès-lors que la simple fornication détruit les rapports légitimes qui doivent exister entre les parents et les enfants, elle est un péché mortel.)

Il a déjà été dit que les actes qui sont de leur genre des péchés mortels, sont ceux qui détruisent le lien de l'amitié entre l'homme et Dieu, et entre l'homme et ses semblables ; car ces actes sont contraires au double précepte de la charité, qui est la vie de l'ame. Puis donc que l'acte de la fornication s'oppose à ce qu'il s'établisse entre les parents et l'enfant le

---

bitum concubinæ morte, nisi in aliquo casu, ut patet *Deuter.*, XXII. Ergo non est peccatum mortale.

3. Præterea, secundùm Gregorium, « peccata carnalia sunt minoris culpæ, quàm spiritualia.» Sed non omnis superbia aut avaritia, quæ sunt peccata spiritualia, est peccatum mortale. Ergo non omnis fornicatio, quæ est peccatum carnale, est mortale peccatum.

4. Præterea, ubi est majus incitamentum, ibi est minus peccatum, quia magis peccat qui minori tentatione vincitur. Sed concupiscentia maximè instigat ad venerea. Ergo, cùm actus gulæ non semper sit peccatum mortale, nec fornicatio simplex erit mortale.

Sed contra, nihil excludit à regno Dei, nisi peccatum mortale. Sed fornicarii excluduntur à regno Dei, ut patet I. *ad Corinth.*, VI. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Præterea, sola peccata mortalia *crimina* dicuntur. Sed omnis fornicatio est crimen, ut patet *Tobiæ*, IV : « Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire. » Ergo est peccatum.

(Conclusio. — Simplex fornicatio, cùm tollat debitam ordinationem parentis erga prolem, etiam ratione sui peccatum mortale est.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut in II. libro (*Sent.*, dist. 42, qu. 1, art. 4), dictum est, illi actus ex suo genere sunt peccata mortalia, per quos fœdus amicitiæ hominis ad Deum et hominis ad hominem violatur; nec enim sunt contra duo præcepta charitatis, quæ est animæ vita. Et ideo, cùm concubitus fornicarius tollat debitam ordinationem parentis ad prolem, quam natura ex concubitu intendit,

rapport légitime que la nature a en vue, il est indubitable que, de sa nature, la fornication simple est un péché mortel, lors même que la loi écrite n'existeroit pas.

Je réponds aux arguments : 1° Souvent il arrive qu'un homme qui n'évite pas un péché mortel, évite un péché véniel, auquel il n'est pas aussi fortement poussé. C'est ainsi que Judas évita le mensonge, après être tombé dans la fornication, qui étoit un plus grand mal, bien que ce mensonge eût été pernicieux, puisqu'une injustice s'y seroit jointe, s'il n'eût pas donné ce qu'il avoit promis.

2° Le péché mortel est ainsi nommé, non pas parce qu'il est puni par la mort temporelle, mais parce que la mort éternelle est la peine qui lui est réservée. Aussi les lois ne punissent pas toujours de la mort temporelle le vol, et beaucoup d'autres actions qui sont des péchés mortels. Il en est de même de la fornication.

3° De même que tous les mouvements d'orgueil ne sont pas des péchés mortels, tous les mouvements de luxure n'ont pas cette gravité ; car les premiers mouvements de luxure et des autres passions analogues sont des péchés véniels, et quelquefois même il en est ainsi de l'acte conjugal. Cela n'empêche pas que certains actes de luxure ne soient des péchés mortels, tandis qu'il y a des mouvements d'orgueil qui ne sont que des péchés véniels ; car, dans le passage allégué, saint Grégoire entend faire porter la comparaison qu'il établit entre les vices, sur leurs genres, et non sur les actes particuliers qui en découlent.

4° La circonstance la plus aggravante est celle qui approche le plus de l'espèce d'un péché. Quoique la force du penchant diminue la grièveté de la fornication, ce péché tire donc néanmoins de sa matière une grièveté plus grande que n'est celle d'un abus de nourriture, puisque, comme nous venons de le dire, il tombe sur les choses qui sont destinées à resserrer les liens de la société humaine. L'argument n'est donc pas concluant.

---

non est dubium quin fornicatio simplex de sui ratione, est peccatum mortale, etiam si lex scripta non esset.

Ad primum ergo dicendum, quòd frequenter homo qui non vitat peccatum mortale, vitat aliquod peccatum veniale, ad quod non habet tantum incitamentum. Et ita etiam Judas mendacium vitavit, fornicationem non vitans; quamvis illud mendacium perniciosum fuisset, injuriam habens annexam, si promissum non reddidisset.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum non dicitur mortale quia morte temporali puniatur, sed quia punitur morte æternâ; unde etiam furtum, quod est peccatum mortale, et multa alia, interdum non puniuntur per leges temporali morte. Et similiter etiam est de fornicatione.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut non quilibet motus superbiæ est peccatum mortale, ita nec quilibet motus luxuriæ; quia primi motus luxuriæ et hujusmodi, sunt peccata venialia; et etiam concubitus matrimonialis interdum. Sed tamen aliqui luxuriæ actus sunt peccata mortalia, aliquibus motibus superbiæ venialibus existentibus; quia in verbis Gregorii inductis, intelligitur comparatio vitiorum secundùm genus, non quantùm ad singulos actus.

Ad quartum dicendum, quòd illa circumstantia efficacior est ad aggravandum, quæ magis appropinquat ad speciem peccati. Unde, quamvis fornicatio ex magnitudine incitamenti diminuatur, tamen ex materia circa quam est, gravitatem habet majorem, quàm inordinata comestio, cùm sit circa quæ pertinent ad fovendum fœdus societatis humanæ, ut dictum est. Et ideo ratio non sequitur.

ARTICLE V.

A-t-il été permis pendant un temps d'avoir une concubine?

Il paroît qu'il a été permis pendant un temps d'avoir une concubine. 1° La loi naturelle ne défend d'avoir une concubine que comme elle prescrit de n'avoir qu'une épouse. Or, il fut permis pendant un temps d'avoir plusieurs épouses. Il l'étoit donc aussi d'avoir une concubine.

2° Une même femme ne peut être à la fois l'esclave et l'épouse d'un homme; aussi, suivant la loi, *Deuter.*, XXI, 11, celui qui épousoit son esclave, la rendoit libre par le fait. Or, l'Ecriture rapporte que des hommes qui étoient chéris de Dieu, ont eu des rapports charnels avec leurs esclaves : tels sont Abraham et Jacob. Elles n'étoient donc pas leurs épouses; et, par conséquent, il fut permis pendant un temps d'avoir des concubines.

3° Le mari ne peut pas chasser la femme que le mariage a rendue son épouse, et son fils doit avoir sa part dans l'héritage. Or, Abraham chassa Agar, et son fils ne fut pas héritier, *Gen.*, XXI, 10. Agar n'étoit donc pas l'épouse d'Abraham.

Mais les choses qui sont contraires au Décalogue, n'ont jamais été permises. Or, prendre une concubine, c'est agir contrairement à ce précepte du Décalogue : « Vous ne forniquerez pas. » Cela n'a donc jamais été permis.

Saint Ambroise dit, *De patriarch.*, lib. I, *De Abraham*, cap. 4 : « Ce qui n'est pas permis à la femme, n'est pas permis à l'homme. » Or, jamais il ne fut permis à la femme de délaisser son propre mari, pour avoir des rapports charnels avec un autre homme. Il ne fut donc jamais permis non plus à l'homme d'avoir une concubine.

(Conclusion. — Dès-lors que le commerce charnel entre un homme et

---

ARTICULUS V.

Utrùm aliquando licitum fuerit concubinam habere.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd aliquando licitum fuerit concubinam habere. Sicut enim habere unam uxorem est de lege naturæ, ita non habere concubinam. Sed aliquando licuit plures uxores habere. Ergo et habere concubinam.

2. Præterea, non potest aliqua simul esse ancilla et uxor; unde, secundùm legem, ex hoc ipso quòd ancilla in matrimonium ducebatur, libera reddebatur. Sed aliqui amicissimi Deo leguntur ad suas accessisse ancillas, sicut Abraham et Jacob. Ergo illæ non erant uxores; et sic aliquando licuit concubinas habere.

3. Præterea, illa quæ in matrimonium ducitur, non potest ejici, et filius ejus debet esse hæreditatis particeps. Sed Abraham ejecit Agar, et filius ejus non fuit hæres. Ergo non fuit uxor Abrahæ.

Sed contra, ea quæ sunt contra præcepta Decalogi, nunquam licuerunt. Sed habere concubinam est contra præceptum Decalogi; scilicet : « Non mœchaberis. » Ergo nunquam fuit licitum.

Præterea, Ambrosius dicit in lib. *De Patriarchis* : « Viro non licet quod mulieri non licet. » Sed nunquam licuit mulieri ad alium virum accedere, dimisso viro proprio. Ergo nec viro unquam licuit concubinam habere.

(Conclusio. — Cùm concubitus cum aliqua non matrimonio juncta, non sit conveniens

une femme qui ne lui est pas unie par le mariage, n'est pas l'action qui convient pour procurer le bien de l'enfant, et qu'il est, par conséquent, contraire à la loi naturelle, certainement il n'a jamais été permis, même par dispense, d'avoir une concubine.)

Le rabbin Moïse Maimonide affirme que la fornication n'étoit pas un péché avant le temps de la loi, et il allègue, pour le prouver, que Judas eut des rapports charnels avec Thamar. Cette raison n'est pas convaincante; car il n'est nullement nécessaire d'excuser de péché mortel les fils de Jacob, puisqu'ils furent accusés auprès de leur père d'un crime horrible, et qu'ils consentirent, d'abord à tuer, ensuite à vendre Joseph, *Gen.*, XXXVII. Il faut donc dire que, puisqu'il est contraire à la loi naturelle d'avoir une concubine, nous l'avons vu, cela ne fut permis en aucun temps, même par dispense. En effet, nous avons prouvé que le commerce charnel d'un homme avec une femme qui ne lui est pas unie par le mariage, n'est pas l'action qui convient pour procurer le bien de l'enfant; et c'est là la principale fin du mariage. Cet acte est donc contraire aux premiers préceptes de la loi naturelle, qui n'admettent pas de dispense. Par conséquent, toutes les fois qu'on lit dans l'ancien Testament que des personnages, qu'il est nécessaire d'excuser de péché mortel, ont eu des concubines, il faut bien qu'elles leur aient été unies par le mariage. Elles sont néanmoins appelées concubines, parce qu'elles avoient quelque chose de l'épouse et quelque chose de la concubine. En raison du rapport du mariage avec sa fin principale, qui est le bien des enfants, l'épouse, nous l'avons démontré, est unie à son mari par un lien indissoluble, ou au moins de longue durée. Mais en ce qui tient à la fin secondaire du mariage, savoir le gouvernement de la famille et la communauté du travail et des soins, l'épouse est unie à son mari comme associée. Or, ce dernier titre manquoit aux épouses que l'on appeloit des concubines;

---

actio ad bonum prolis, et ideo contra legem naturæ sit, constat nunquam licuisse, etiam ex dispensatione, concubinam habere.)

Respondeo dicendum, quòd Rabbi Moyses dicit quòd ante tempus legis fornicatio non erat peccatum; quod probat ex hoc quòd Judas cum Thamar concubuit; sed ista ratio non cogit; non enim necesse est filios Jacob à peccato mortali excusari, cùm accusati fuerint apud patrem crimine pessimo, et in Joseph necem et venditionem consenserint. Et ideo dicendum est, quòd, cùm habere concubinam non matrimonio junctam, sit contra legem naturæ, ut dictum est (art. 3), nullo tempore secundùm se licitum fuit; nec etiam ex dispensatione. Sicut enim ex dictis patet (*ibid.*), concubitus cum ea quæ non est matrimonio juncta, non est conveniens actio ad bonum prolis, quod est principalis finis matrimonii. Et ideo est contra prima præcepta legis naturæ, quæ dispensationem non recipiunt. Unde, ubicumque legitur in veteri Testamento aliquos habuisse concubinas, quos necesse sit à peccato mortali excusari, oportet eas esse matrimonio junctas; et tamen *concubinas* dicit, quia aliquid habebant de ratione uxoris, et aliquid de ratione concubinæ. Secundùm enim quòd matrimonium ordinatur ad suum principalem finem, qui est bonum prolis, uxor viro conjungitur indissolubili conjunctione, vel saltem diuturnâ, ut ex dictis patet (art. 1); et contra hoc non est aliqua dispensatio. Sed quantùm ad secundum finem, qui est dispensatio familiæ et communicatio operum, uxor conjungitur viro ut socia. Sed hoc deerat in his quæ *concubinæ* nominabantur; in hoc enim

car une dispense pouvoit être donnée sur ce point, puisque ce n'est que la fin secondaire du mariage. Sous ce rapport, elles ressembloient en quelque chose aux concubines, et c'est ce qui leur en fit donner le nom (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il n'est pas contraire aux premiers préceptes de la loi naturelle d'avoir plusieurs épouses, comme il l'est d'avoir une concubine, c'est ce que nous avons vu plus haut. L'argument n'est donc pas concluant.

2° En vertu de la dispense qui leur permettoit d'avoir plusieurs épouses, les patriarches avoient une affection maritale dans leurs rapports avec leurs esclaves. Elles étoient, en effet, leurs épouses, en ce qui tient à la fin principale et première du mariage, bien qu'elles ne leur fussent pas unies pour la fin secondaire; car la condition de servitude est opposée à cette fin, puisque la même personne ne peut être à la fois associée et esclave.

3° Pour signifier le mystère que saint Paul explique dans son épître aux *Galates*, IV, Abraham put licitement renvoyer Agar, en vertu de la même dispense qui permettoit, sous la loi mosaïque, de donner une cédule de répudiation, afin d'éviter le meurtre de l'épouse, comme nous le dirons plus loin. L'Apôtre nous fait voir que ce fut aussi par mystère que Ismaël ne fut pas héritier, quoique fils, de même que Esaü fut privé de son héritage, bien qu'il fût le fils d'Isaac, comme il est prouvé dans

(1) Cette explication de notre saint docteur s'appuie sur des témoignages exprès de la sainte Ecriture. Il est dit formellement dans la *Genèse*, XVI, 3, que Sara, perdant l'espoir d'avoir une postérité, donna Agar, sa servante, pour épouse à son mari; et cependant cette même Agar est appelée une concubine dans le texte sacré. Saint Augustin dit à ce sujet, *Quæst. XC in Genes.* : « Il n'est pas facile de distinguer entre les femmes que l'Ecriture appelle concubines et celles à qui elle donne le nom d'épouses, puisque Agar est d'abord désignée comme épouse, et ensuite comme concubine, ainsi que Céthura, et il en est de même des servantes que Rachel et Lia donnèrent à leur mari. L'explication qu'on en peut donner, d'après la manière dont s'exprime ordinairement l'Ecriture, c'est que toute concubine est appelée épouse, au lieu que toute épouse ne porte pas le nom de concubine; c'est-à-dire que l'on ne peut pas appeler concubines Sara, Rebecca, Lia et Rachel, et que Agar, Céthura, Bala et Zelpha sont en même temps épouses et concubines. » Ainsi donc, les concubines étoient des épouses de second ordre.

---

poterat esse dispensatio, cùm sit secundarius matrimonii finis. Et ex hac etiam parte habebant aliquid simile concubinis, ratione cujus *concubinæ* nominabantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd habere plures non est contra prima præcepta legis naturæ, sicut habere concubinam, ut ex dictis patet (art. 1). Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd antiqui Patres ea dispensatione qua plures habebant uxores, ad ancillas accedebant uxorio affectu. Erant enim uxores quantùm ad principalem et primarium finem matrimonii, sed non quantùm ad aliam conjunctionem, quæ respicit secundarium finem, cui conditio servitutis opponitur, cùm non possit simul esse socia et ancilla.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut in lege Moysi per dispensationem licebat dare libellum repudii ad evitandum uxoricidium, ut dicetur (qu. 67, art. 6), ita ex eadem dispensatione licuit Abrahæ ejicere Agar ad significandum mysterium quod Apostolus explicat *Galat.*, IV. Quod etiam ille filius hæres non fuerit, ad mysterium pertinet, ut ibidem patet; sicut et quòd Esau, filius liberæ, hæres non fuit, ut patet *Rom.*, IX. Similiter etiam propter mys-

l'épître aux *Romains*, IX. Saint Augustin dit, *Tract.* XI *in Joan.*, que les fils de Jacob nés des esclaves et des femmes libres, ont encore été mystérieusement constitués héritiers sans distinction, parce que le baptême fait naître à Jésus-Christ des enfants et des héritiers, soit par l'intermédiaire des bons ministres, dont la femme libre étoit la figure, soit par celui des mauvais, représentés par les esclaves.

QUESTION LXVI.

De la bigamie et de l'irrégularité qui en résulte.

Occupons-nous maintenant de la bigamie et de l'irrégularité qu'elle fait contracter.

On pose cinq questions sur ce point : 1° L'irrégularité est-elle annexée à cette bigamie qui consiste en ce qu'un homme a eu successivement deux épouses ? 2° Celui qui a simultanément deux épouses la contracte-t-il ? 3° Contracte-t-on l'irrégularité en épousant une femme qui n'est pas vierge ? 4° Le baptême supprime-t-il l'empêchement de bigamie ? 5° Est-il permis de donner dispense aux bigames ?

ARTICLE I.

L'irrégularité est-elle annexée à la bigamie ?

Il paroît que l'irrégularité n'est pas annexée à cette bigamie qui consiste en ce qu'un homme a eu successivement deux épouses. 1° La multiplicité et l'unité sont les conséquences de l'être. Puis donc que le non-être

---

terium factum fuit, ut filii Jacob ex ancillis et liberis nati, hæredes essent, ut Augustinus dicit (*Tract.* XI. *in Joan.*,), quia Christo nascuntur in baptismo filii et hæredes, tam per bonos, quos libera significat, quàm per malos ministros, qui per ancillas significantur.

QUÆSTIO LXVI.

De bigamia et irregularitate ex ea contracta, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de bigamia et irregularitate ex ea contracta.

Circa quod quæruntur quinque (1) : 1° Utrùm illi bigamiæ quæ ex hoc quòd aliquis duas uxores successivè habuerit, sit irregularitas annexa. 2° Utrùm irregularitatem contrahat qui simul duas uxores habuit. 3° Utrùm irregularitas contrahatur ex hoc quòd aliquis uxorem non virginem accipit. 4° Utrùm bigamia per baptismum solvatur. 5° Utrùm cum bigamo liceat dispensare.

ARTICULUS I.

Utrùm bigamiæ irregularitas sit annexa.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd illi bigamiæ quæ est ex hoc quòd aliquis duas uxores successivè habuit, non sit irregularitas annexa. Quia multitudo et unitas consequuntur

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 27, qu. 3, art. 1 et seqq.

ne produit aucune multiplicité, un homme qui a eu successivement deux épouses, dont l'une a l'être actuel, et l'autre est dans le non-être, n'est pas pour cela un mari qui n'a pas une seule épouse, celui à qui l'Apôtre interdit l'episcopat, I. *Tim.*, III, 2; *Tit.*, I, 6.

2° L'homme qui commet la fornication avec plusieurs femmes, donne une plus grande preuve d'incontinence que celui qui a plusieurs épouses. Or, le premier cas ne produit pas d'irrégularité. Il n'y en a donc pas non plus dans le second.

3° Si la bigamie produit l'irrégularité, c'est à raison du sacrement, ou bien à raison de l'acte charnel. Or, ce n'est pas à raison du sacrement; car, s'il en étoit ainsi, un homme deviendroit irrégulier, si, ayant d'abord contracté avec une femme par des paroles dites au présent, il en épousoit une autre, après la mort de la première arrivée avant la consommation du mariage; et cela est contraire au décret du pape Innocent III (1). Ce n'est pas non plus à raison de l'acte charnel, parce que, dans ce cas, celui qui commettroit la fornication avec plusieurs femmes, seroit irrégulier; ce qui est faux. La bigamie ne produit donc d'aucune manière l'irrégularité.

(Conclusion. — La bigamie produit justement l'irrégularité, par la raison qu'elle ne laisse pas au sacrement son entière signification, et ne lui permet pas, par conséquent, de représenter l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise, union qui existe entre Jésus-Christ seul et l'Eglise seule.)

Le sacrement de l'ordre fait de celui qui le reçoit le ministre des sa-

(1) Voici ce décret, Extra, *De bigamis non ordinandis*, cap. *Debitum* : « C'est à cause du défaut de sacrement qu'il a été défendu aux bigames et aux maris des veuves, d'avoir la présomption de se faire élever aux ordres sacrés, parce que la veuve n'est pas l'unique épouse d'un seul mari, ni le bigame l'unique mari d'une seule épouse. Or, le sceau du sacrement ne fait certainement pas défaut, lorsqu'il n'y a pas eu de commerce charnel entre les époux. Vous ne devez donc pas vous opposer à ce que l'on puisse promouvoir au sacerdoce l'homme qui a épousé une femme déjà mariée avec un autre homme, mais sans que leur mariage ait été consommé, parce que ni l'un ni l'autre n'a partagé son corps entre plusieurs. »

---

ens. Cùm ergo *non ens* non faciat multitudinem aliquam, ille qui habet successivè duas uxores, quando una est in *esse*, alia in *non esse*, non ex hoc efficitur vir non unius uxoris, qui, secundùm Apostolum, ab episcopatu prohibetur.

2. Præterea, majus signum incontinentiæ apparet in eo qui plures fornicariè cognoscit, quàm in eo qui plures uxores successivè habet. Sed ex primo non efficitur aliquis irregularis (1). Ergo nec in secundo.

3. Præterea, si bigamia irregularitatem causat, aut hoc est ratione sacramenti, aut ratione carnalis copulæ. Sed non ratione primi; quia sic si aliquis cum una contraxisset per verba de præsenti, et eâ mortuâ ante carnalem copulam subsecutam, duceret aliam, efficeretur irregularis; quod est contra Decretum Innocentii III. Nec iterum ratione secundi; quia, secundùm hoc etiam, qui plures fornicario concubitu cognosceret, irregularis esset; quod falsum est. Ergo nullo modo bigamia irregularitatem causat.

(Conclusio. — Cùm bigamia tollat significationem sacramenti integram, et, per consequens, significationem conjunctionis Christi cum Ecclesia, quæ est unius ad unam, meritò irregularitatem inducit.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis per sacramentum ordinis minister sacramentorum

(1) Ut patet Extra de bigamis non ordinandis, cap. *Quia circa*.

crements, et celui qui est chargé d'administrer aux autres les sacrements, ne doit pas les avoir lui-même d'une manière défectueuse. Un sacrement est défectueux, quand il n'a pas son entière signification. Or, le sacrement de mariage est le signe représentatif de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise, union qui existe entre Jésus-Christ seul et l'Eglise seule. Il faut donc, pour que le sacrement ait sa parfaite signification, que le mari soit à une seule épouse, et que l'épouse soit à un seul mari. Et voilà pourquoi la bigamie, qui empêche qu'il en soit ainsi, entraîne l'irrégularité. Il y a quatre sortes de bigamie : la première existe quand un homme a eu successivement, et de droit, deux épouses; la seconde, quand il en a deux simultanément, l'une de droit, et l'autre de fait; la troisième, quand il en a eu deux successivement, l'une de droit, l'autre de fait; la quatrième, quand il a épousé une veuve. Dans ces cas, l'irrégularité est donc annexée à la bigamie (1). On donne encore une autre raison qui découle de la précédente. Ceux-là surtout qui reçoivent le sacrement de l'ordre doivent paroître des hommes spirituels, tant parce qu'ils administrent les choses spirituelles, savoir les sacrements, que parce qu'ils enseignent une doctrine spirituelle, et qu'ils doivent s'occuper de spiritualité. Comme donc la concupiscence est ce qu'il y a de plus opposé à la spiritualité, puisque par elle l'homme devient tout chair, il faut qu'il ne paroisse en eux aucun signe d'une concupiscence permanente; et elle se trahit chez les bigames, qui n'ont pas voulu se contenter d'une seule épouse. Cependant, la première raison est la meilleure.

Je réponds aux arguments : 1° La pluralité simultanée des épouses est une multiplicité absolue. Cette multiplicité est donc absolument opposée à la signification du sacrement, et elle détruit, par conséquent, le sacre-

(1) On distingue maintenant trois sortes de bigamie : la bigamie réelle, la bigamie interprétative et la bigamie similitudinaire. La bigamie est réelle, lorsqu'un homme a épousé successivement plusieurs femmes avec lesquelles il a consommé le mariage. Il y a bigamie inter-

---

constituitur; et ille qui aliis sacramenta ministrare debet, nullum defectum in sacramentis pati debet. Defectus autem in sacramento est, quando sacramenti significatio integra non invenitur. Sacramentum autem matrimonii significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quæ est unius ad unam; et ideo requiritur ad perfectam significationem sacramenti, quòd vir sit tantùm unius uxoris vir, et uxor sit tantùm unius viri uxor. Et ideo bigamia quæ hoc tollit, irregularitatem inducit. Et sunt quatuor modi bigamiæ : primus est, cùm quis plures habet uxores de jure, successivè; secundus, cùm simul habet plures, unam de jure, aliam de facto; tertius, cùm habet plures successivè, unam de jure, aliam de facto; quartus, quando viduam ducit in uxorem. Et ideo in omnibus his est irregularitas adjuncta. Alia autem causa consequens assignatur, quia in illis qui accipiunt sacramentum ordinis, maxima spiritualitas debet apparere : tum quia spiritualia ministrant, scilicet sacramenta; tum quia spiritualia docent, et in spiritualibus occupari debent. Unde, cùm concupiscentia maximè spiritualitati repugnet, per quam totus homo caro efficitur, non debet aliquod signum concupiscentiæ permanentis in eis apparere; quod quidem apparet in bigamis, qui una uxore contenti esse noluerunt. Tamen prima ratio est melior.

Ad primum ergo dicendum, quòd multitudo plurium uxorum simul existentium, est multitudo simpliciter. Et ideo talis multitudo totaliter significationi sacramenti repugnat; et

ment. Mais la pluralité successive des épouses ne constitue que sous un rapport une multiplicité. Elle ne détruit donc pas totalement la signification du sacrement, et dès-lors elle n'en supprime pas l'essence, mais seulement la perfection, qui est exigée dans les dispensateurs des sacrements.

2° La fornication, il est vrai, témoigne d'une concupiscence plus forte que celle qui se révèle dans la bigamie, cependant la fornication n'est pas le signe d'une concupiscence aussi persévérante, puisqu'elle n'établit pas entre ceux qui la commettent un lien perpétuel. Il n'y a donc pas là de défaut de sacrement.

3° Nous venons de dire que la bigamie produit l'irrégularité, parce qu'elle empêche le sacrement d'avoir sa parfaite signification. Or, cette signification se trouve dans l'union des ames, qui se fait par le consentement, et dans celle des corps. La bigamie doit donc produire l'irrégularité à raison des deux choses réunies. Aussi la décrétale d'Innocent III réforme ce que dit le Maître, savoir que le consentement donné par des paroles dites au présent, suffit seul pour entraîner l'irrégularité.

ARTICLE II.

L'irrégularité est-elle annexée à l'espèce de bigamie qui résulte de ce qu'un homme a deux épouses, l'une de droit, et l'autre de fait?

Il paroît que l'irrégularité n'est pas annexée à la bigamie qui résulte de ce qu'un homme a simultanément ou successivement deux épouses,

prétative, quand, par une fiction de droit, un homme est censé avoir épousé plusieurs femmes, quoiqu'il n'en ait réellement épousé qu'une seule. Sont interprétativement bigames : 1° L'homme marié qui épouse une seconde femme du vivant de la première ; 2° Celui qui contracte successivement, quoique invalidement, deux mariages qu'il consomme ; 3° Celui qui épouse une veuve ou une fille qui a perdu sa virginité ; 4° Le mari qui use du mariage après que son épouse a commis l'adultère. La bigamie similitudinaire existe quand un homme, après avoir contracté un mariage spirituel avec l'Eglise, soit par les vœux solennels de religion, soit par la réception des ordres sacrés, contracte ou tente de contracter un mariage charnel. Ces trois bigamies produisent l'irrégularité.

---

propter hoc tollitur sacramentum. Sed multitudo plurium uxorum successivè, est multitudo secundùm quid. Et ideo non tollit significationem sacramenti totaliter, nec sacramentum evacuat quantùm ad sui essentiam, sed quantùm ad sui perfectionem, quæ requiritur in illis qui sunt sacramentorum dispensatores.

Ad secundum dicendum, quòd, quamvis sit in fornicariis majoris concupiscentiæ signum, non tamen concupiscentiæ ita adhærentis; quia per fornicationem unus alteri non in perpetuum obligatur. Et ideo non est defectus sacramenti.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut dictum est, bigamia causat irregularitatem, in quantum tollit perfectam significationem sacramenti; quæ quidem consistit et in conjunctione animorum, quæ fit per consensum, et in conjunctione corporum. Et ideo ratione utriusque simul oportet esse bigamiam quæ irregularitatem faciat. Unde per Decretalem Innocentii III, obviatur ei quod Magister in littera dicit (IV. *Sent.*, dist. 27, § 10), scilicet quòd solus consensus per verba de præsenti sufficit ad irregularitatem inducendam.

ARTICULUS II.

Utrùm irregularitas sit annexa bigamiæ quæ contingit ex hoc quòd homo habet duas uxores, unam de jure, et alteram de facto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd irregularitas non sit annexa bigamiæ quæ contingit ex hoc quòd homo habet duas uxores

l'une de droit, l'autre de fait. 1° Il ne peut y avoir de défaut sacramentel là où il n'existe pas de sacrement. Or, quand un homme contracte de fait, et non de droit, avec une femme, il n'y a pas de sacrement, puisque cette union ne représente pas celle de Jésus-Christ et de l'Eglise. Puis donc que l'irrégularité n'est une conséquence de la bigamie qu'à raison du défaut sacramentel, il paroît que l'irrégularité ne résulte pas de cette sorte de bigamie.

2° Un homme qui a des rapports charnels avec une femme avec laquelle il contracte de fait et non de droit, commet la fornication, s'il n'a pas d'épouse légitime, et l'adultère, s'il en a une. Or, le partage qu'il fait de sa chair entre plusieurs femmes, n'est pas une cause d'irrégularité. L'espèce de bigamie dont il est question, ne la produit donc pas non plus.

3° Il arrive quelquefois que, avant de consommer le mariage avec la femme avec laquelle il a contracté de droit, un homme contracte de fait, et non de droit, avec une autre femme, et a des rapports charnels avec elle, soit après la mort de la première, soit de son vivant. Or, cet homme a contracté de droit ou de fait avec plusieurs femmes, et, cependant, il n'est pas irrégulier, parce qu'il n'a pas partagé sa chair entre plusieurs. L'espèce de bigamie dont il s'agit ici ne fait donc pas contracter l'irrégularité.

(Conclusion. — Celui qui a une épouse de droit et une autre de fait, est considéré comme bigame, et il encourt l'irrégularité annexée à la bigamie, parce que cette dernière union a une certaine ressemblance avec le sacrement.)

La seconde et la troisième espèce de bigamie font contracter l'irrégularité, parce que, bien que l'union irrégulière qui existe dans l'un et l'autre cas, ne soit pas un sacrement, elle a cependant une certaine ressemblance avec le sacrement. Ces deux sortes de bigamie sont donc

---

simul vel successivè, unam de jure, aliam de facto. Quia ubi nullum est sacramentum, non potest esse defectus sacramenti. Sed quando aliquis contrahit de facto cum aliqua, et non de jure, non est ibi aliquod sacramentum, quia talis conjunctio non significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo, cùm irregularitas non consequatur bigamiam nisi propter defectum sacramenti, videtur quòd talem bigamiam irregularitas non consequatur.

2. Præterea, aliquis accedens ad illam cum qua contrahit de facto et non de jure, committit fornicationem, si non habeat aliquam uxorem legitimam; vel adulterium, si habeat. Sed dividere carnem suam in plures per fornicationem vel adulterium, non causat irregularitatem. Ergo nec dictus bigamiæ modus.

3. Præterea, contingit quòd aliquis, antequam cognoscat carnaliter illam cum quâ de jure contraxit, cum alia contrahat de facto, non de jure, et eam carnaliter cognoscat, sive primâ mortuâ, sive vivente. Talis contraxit cum pluribus, vel de jure, vel de facto; et tamen non est irregularis, quia carnem suam non divisit in plures. Ergo ex prædicto modo bigamiæ non contrahitur irregularitas.

(Conclusio. — Qui uxorem unam de jure habet, et alteram de facto, bigamus censetur, atque irregularitatem bigamiæ annexam incurrit, propter sacramenti in altero conjugio similitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd in duobus secundis modis bigamiæ contrahitur irregularitas; quia, quamvis in altero non sit sacramentum, est tamen quædam sacramenti similitudo. Unde

des causes secondaires d'irrégularité, et la première est la cause principale.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique le mariage qui n'existe que de fait, ne soit pas un sacrement, il a cependant avec le sacrement une certaine ressemblance, qui ne se trouve ni dans la fornication ni dans l'adultère. Il n'y a donc pas parité.

2° La réponse au second argument ressort de la précédente.

3° Dans le cas supposé, l'homme n'est pas considéré comme bigame, parce que le premier mariage n'avoit pas encore sa signification complète. Cependant, s'il est forcé par un jugement de l'Eglise de retourner à sa première épouse, et de consommer son mariage, il devient aussitôt irrégulier; car ce n'est pas le péché, mais le défaut de perfection dans la signification du sacrement qui produit l'irrégularité.

ARTICLE III.

Contracte-t-on l'irrégularité en épousant une femme qui n'est pas vierge?

Il paroît qu'on ne contracte pas l'irrégularité en épousant une femme qui n'est pas vierge. 1° Chacun est plus embarrassé par son propre défaut que par celui d'autrui. Or, si l'homme qui contracte mariage n'est pas vierge lui-même, il ne devient pas pour cela irrégulier. Il l'est donc beaucoup moins encore, lorsque la femme qu'il épouse a perdu sa virginité.

2° Il peut arriver qu'un homme, après avoir défloré une femme, la prenne pour son épouse. Or, il ne paroît pas qu'il devienne irrégulier; car ni lui ni son épouse n'ont partagé leur chair entre plusieurs; et cependant, il se marie avec une femme qui n'est pas vierge. L'espèce de bigamie dont il s'agit ne produit donc pas l'irrégularité.

3° Nul ne peut contracter l'irrégularité autrement que par un acte vo-

---

isti duo modi sunt secundarii, et primus est principalis in irregularitate causanda.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis ibi non sit sacramentum, est tamen ibi aliqua similitudo sacramenti, quæ non est in fornicario vel in adulterino concubitu. Et ideo non est simile.

Et per hoc patet solutio Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd in tali casu non reputatur bigamus, quia primum matrimonium non habuit perfectam significationem suam. Tamen, si per judicium Ecclesiæ compellatur ad primam redire, et eam cognoscere, statim efficitur irregularis; quia irregularitatem non facit peccatum, sed imperfectio significationis.

ARTICULUS III.

Utrùm contrahatur irregularitas ex hoc quòd aliquis ducit uxorem non virginem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non contrahatur irregularitas ex hoc quòd aliquis ducit uxorem non virginem. Quia plus impeditur aliquis ex defectu proprio, quàm alieno. Sed, si ipse contrahens non sit virgo, non efficitur irregularis. Ergo multò minùs, si uxor ejus virgo non sit.

2. Præterea, potest esse quòd aliquis defloravit aliquam, et postea ducat eam in uxorem. Talis autem non videtur fieri irregularis, quia non divisit carnem suam in plures; nec etiam uxor ejus; et tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamiæ non causat irregularitatem.

3. Præterea, nullus potest contrahere irre-

lontaire. Or, quelquefois un homme épouse sans le vouloir une femme qui n'est pas vierge ; ce qui a lieu quand, la croyant vierge, il constate ensuite, en consommant le mariage, qu'elle a été déflorée. Cette espèce de bigamie ne produit donc pas toujours l'irrégularité.

4° La corruption postérieure au mariage est plus condamnable que celle qui la précède. Or, si une épouse a un commerce charnel avec un autre homme, après la consommation du mariage, son mari ne devient pas pour cela irrégulier ; autrement, il seroit puni pour le péché de son épouse : il peut même se faire que, ayant connoissance du fait, il lui rende le devoir sur sa demande, avant que l'accusation d'adultère ne l'ait fait condamner. Il paroît donc que cette espèce de bigamie ne produit pas l'irrégularité.

Mais saint Grégoire dit, au contraire, *Regist.*, lib. II, indict. 10, epist. 25 ; et refert. Decret., dist. 34, cap. *Præcipimus* : « Nous vous défendons de faire jamais des ordinations illicites, ni de laisser se présenter aux saints ordres un bigame, un homme qui n'a pas pris une vierge pour épouse, celui qui ignore les lettres, ou qui a une difformité dans quelque partie du corps, ou bien qui est frappé d'une pénitence, sous le coup d'une accusation, ou soumis à toute autre condition. »

(Conclusion. — L'homme devient irrégulier en prenant pour épouse une femme qui n'est pas vierge ; mais il n'en est pas de même lorsque, ayant perdu lui-même sa virginité, il prend une femme qui l'a conservée.)

Dans l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise, il y a unité des deux côtés. Le défaut sacramentel existe donc, lorsque la chair de l'homme ou celle de la femme est partagée. Ce défaut, toutefois, ne se produit pas de la même manière ; car ce qui est exigé de l'homme, c'est qu'il n'ait pas pris une seconde épouse, mais non qu'il soit vierge lui-même, au lieu que la femme doit avoir conservé sa virginité. La raison qu'en donnent certains

---

gularitatem, nisi voluntarius. Sed aliquis quandoque duxit uxorem non virginem involuntarius ; ut quando credit eam virginem esse, et postea invenit eam corruptam fuisse, cognoscens eam. Ergo talis modus non semper facit irregularitatem.

4. Præterea, corruptio sequens matrimonium est vituperabilior quàm præcedens. Sed, si uxor, postquam est consummatum matrimonium, ab alio cognoscatur, vir non efficitur irregularis ; aliàs puniretur pro peccato uxoris : potest etiam esse quòd, postquam hoc sciat, reddat ei debitum poscenti antequam de adulterio accusata condemnetur. Ergo videtur quòd ille modus bigamiæ non causet irregularitatem.

Sed contra est, quod Gregorius dicit : « Præcipimus ne unquam illicitas ordinationes facias, ne bigamum, aut qui virginem non est sortitus in uxorem, aut ignorantem litteras, aut habentem quamlibet partem corporis vitiatam, vel pœnitentiæ vel curiæ, aut cuilibet conditioni obnoxium, ad sacros ordines permittas accedere. »

(Conclusio. — Ex hoc quòd vir uxorem non virginem ducit, irregularis efficitur ; non autem ex hoc quòd corruptus non corruptam ducit.)

Respondeo dicendum, quòd in conjunctione Christi et Ecclesiæ, unitas ex utraque parte invenitur. Et ideo sive divisio carnis inveniatur ex parte viri, sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti ; sed tamen diversimodè, quia ex parte viri requiritur quòd aliam non duxerit uxorem, non quòd sit virgo ; sed ex parte uxoris requiritur quòd etiam sit virgo. Cujus ratio à decretistis assignatur, quia sponsus significat Ecclesiam militantem, cujus cu-

canonistes, c'est que le mari personnifie l'Eglise militante, dont l'évêque a la direction, et où se rencontrent de nombreuses souillures, et que l'épouse représente Jésus-Christ, qui est vierge ; et c'est pour cela, disent-ils, que la virginité est exigée chez l'épouse, mais non chez le mari, pour que celui-ci puisse être élevé à l'épiscopat. Mais cette explication est tout-à-fait contraire à cette parole de saint Paul, *Ephes.*, V, 25 : « Maris, aimez vos épouses, comme Jésus-Christ a aimé l'Eglise ; » ce qui prouve que l'épouse représente l'Eglise, et le mari Jésus-Christ ; et l'Apôtre dit encore, *ibid.*, V, 23 : « Le mari est le chef de l'épouse, de même que Jésus-Christ est le chef de l'Eglise. » D'autres expliquent donc comme il suit cette différence. Le mari représente Jésus-Christ, et l'épouse l'Eglise triomphante, qui est sans aucune tache. Or, Jésus-Christ a eu d'abord, pour ainsi dire, comme concubine, la synagogue, et c'est pour cela que la signification du sacrement ne perd rien de sa perfection, lorsque le mari a eu une concubine avant son mariage. Mais rien n'est plus absurde ; car, dès-lors que les anciens avoient la même foi que les modernes, ils ne font qu'une seule Eglise, et, par conséquent, ceux qui servoient Dieu du temps de la synagogue, appartenoient à l'unique Eglise dans laquelle nous servons le même Dieu. Cela est de plus formellement opposé à divers passages de l'Ecriture, où il est dit expressément que le Sauveur doit épouser la synagogue, *Jerem.*, III ; *Ezech.*, XVI ; *Os.*, II (1). Elle n'étoit donc pas

(1) Voici ces textes, qui sont très-formels, *Jerem.*, III, 1 : « Si un mari renvoie son épouse, et que, s'éloignant de lui, elle prenne un autre mari, est-ce que le premier reviendra ensuite à elle ? et cette femme n'est-elle pas polluée et souillée ? Pour vous, vous avez commis la fornication avec de nombreux amants ; cependant, revenez à moi, dit le Seigneur, et je vous recevrai ; » *Ezech.*, XVI, 8 : « J'ai passé au milieu de toi, et je t'ai vue ; et voici que ton temps est le temps de tes amants. J'ai étendu mon manteau sur toi, et j'ai couvert ton ignominie ; et je t'ai fait un serment, et j'ai conclu un pacte avec toi, dit le Seigneur Dieu, et tu as été à moi ; » *Os.*, II, 7 : « Elle suivra ses amants, et ne les atteindra pas ; elle les cherchera, et ne les trouvera pas, et elle dira : J'irai et je retournerai à mon premier mari, parce que j'étois mieux alors que maintenant..... En ce jour, dit le Seigneur, elle m'appellera : Mon époux, et elle ne m'appellera plus : Baal. Et j'ôterai les noms de Baal de sa bouche, et elle ne se souviendra plus de ces noms..... Je vous rendrai pour toujours mon épouse, et je vous épouserai dans la justice, dans le jugement, dans la compassion et la miséricorde ; je vous épouserai dans la foi, et vous saurez que c'est moi qui suis le Seigneur. »

ram gerit episcopus, in qua multæ sunt corruptiones ; sed sponsa significat Christum, qui virgo fuit ; et ideo ex parte sponsæ requiritur virginitas, sed non ex parte sponsi, ad hoc quòd aliquis episcopus fieri possit. Sed hæc ratio est expressè contra Apostolum ad *Ephesios*, V : « Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam ; » ex quo apparet quòd *uxor* significat Ecclesiam, et *sponsus* Christum. Et iterum « : Quoniam vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ. » Et ideo alii dicunt quòd per sponsum significatur Christus, per sponsam Ecclesia triumphans, in qua non est aliqua macula ; Christus autem habuit primò synagogam quasi concubinam ; et sic non tollitur aliquid de perfectione significationis sacramenti, si priùs habuit sponsus concubinam. Sed hoc est valdè absurdum ; quia, sicut est una fides antiquorum et modernorum, ita una Ecclesia ; unde illi qui tempore synagogæ Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiæ in qua Deo servimus, pertinebant. Et præterea, hoc est expressè contra illud quod habetur, *Jerem.*, III ; *Ezech.*, XVI, et *Oseæ*, II, ubi

à lui comme une concubine, mais en qualité d'épouse. Ajoutons que, d'après cette interprétation, la fornication seroit le sacrement de cette union; ce qui est absurde, et que, pour la même raison, la gentilité fut corrompue par le démon, qui l'entraîna dans l'idolâtrie, avant que Jésus-Christ l'épousât dans la foi de l'Eglise. Il faut donc dire que l'irrégularité est produite par le défaut qui tombe sur le sacrement. Or, la corruption que la chair a soufferte en dehors du mariage et avant qu'il ne fût contracté, ne rend pas le sacrement défectueux du côté du sujet de la corruption, mais elle fait naître le défaut du côté de l'autre partie, puisque l'acte de celui qui contracte le mariage ne tombe pas sur lui-même, mais sur l'autre époux; d'où il suit que cet acte tire sa signification de son terme, qui est par rapport à lui comme la matière du sacrement. Nous devons conclure de là que si les femmes étoient capables de recevoir les ordres, de même que le mari devient irrégulier, non parce qu'il contracte après avoir perdu lui-même sa virginité, mais parce qu'il prend pour épouse une femme déflorée, ainsi l'épouse encourroit l'irrégularité, en contractant avec un homme qui ne seroit pas vierge, et elle en seroit exempte, lors même qu'elle n'auroit plus sa virginité en contractant, à moins qu'elle n'eût été déflorée auparavant, dans un autre mariage.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui précède résout la première objection.

2° Pour ce cas, il y a plusieurs opinions. Il est plus probable, toutefois, que l'irrégularité n'existe pas, parce que l'homme n'a pas partagé sa chair entre plusieurs femmes.

3° L'irrégularité n'est pas une peine infligée pour une faute, mais un défaut qui tombe sur le sacrement. Il n'est donc pas toujours nécessaire que la bigamie soit volontaire, pour produire l'irrégularité. Par conséquent, celui qui prend pour épouse une femme qui a perdu sa virginité, croyant qu'elle l'a conservée, devient irrégulier, lorsqu'il consomme son mariage,

---

expressè fit mentio de desponsatione synagogæ : unde non fuit sicut concubina, sed sicut uxor. Et præterea, secundùm hoc fornicatio esset sacramentum illius conjunctionis; quod est absurdum. Et ideo Gentilitas, priusquam desponsaretur à Christo in fide Ecclesiæ, corrupta fuit à diabolo per idololatriam. Et ideo aliter dicendum quòd defectus in ipso sacramento causat irregularitatem. Corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quæ præcessit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte illius in quo est corruptio; sed facit defectum ex parte alterius; quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra seipsum, sed supra alterum; et ideo ex termino specificatur, qui etiam est respectu illius actus quasi materia sacramenti. Unde, si mulier esset ordinis susceptiva, sicut efficitur vir irregularis ex hoc quòd ducit uxorem corruptam, non autem ex hoc quòd corruptus contrahit; ita fieret mulier irregularis, si contraheret cum corrupto, non autem si contraheret corrupta, nisi in alio matrimonio priùs corrupta fuisset.

Et per hoc patet solutio Ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd in tali casu sunt diversæ opiniones. Tamen probabiliùs est quòd non sit irregularis, quia « carnem suam non divisit in plures. »

Ad tertium dicendum, quòd irregularitas non est pœna inflicta, sed defectus quidam sacramenti; et ideo non oportet quòd semper sit voluntaria bigamia, ad hoc quòd irregularitatem causet. Et ideo ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est eam cognoscens.

4° Si l'épouse commet l'adultère après avoir contracté mariage, son mari ne devient irrégulier pour ce fait, qu'autant qu'il a ensuite de nouveaux rapports charnels avec elle; car, si ces rapports n'ont plus lieu, la corruption de l'épouse ne tombe en aucune façon sous l'acte conjugal du mari. Mais il encourroit l'irrégularité, lors même qu'il seroit forcé par une sentence juridique de lui rendre le devoir, ou bien que sa propre conscience lui conseilleroit de le faire, sur la demande de l'épouse, et avant qu'elle ne fût condamnée pour son adultère. Les opinions varient cependant sur ce point; mais ce que nous venons de dire est le plus probable, parce qu'il ne s'agit pas ici de l'existence d'un péché, mais uniquement de la signification du sacrement.

ARTICLE IV.

Le baptême supprime-t-il l'empêchement de bigamie?

Il paroît que le baptême ne détruit pas la bigamie. 1° Saint Jérôme dit, *In epist. ad Titum :* « Celui-là n'est pas bigame, qui a eu plusieurs épouses avant son baptême, ou bien une avant, et une autre après. » Le baptême supprime donc l'empêchement de bigamie.

2° Ce qui fait plus fait moins. Or, le baptême efface tout péché, et le péché est quelque chose de plus grave que l'irrégularité. Il supprime donc aussi l'irrégularité résultant de la bigamie.

3° Le baptême supprime toute peine provenant d'un acte. Or, telle est l'irrégularité que produit la bigamie. Donc, etc.

4° Le bigame est irrégulier parce qu'il ne représente qu'imparfaitement Jésus-Christ. Or, le baptême nous rend pleinement conformes au Sauveur. Il supprime donc cette irrégularité.

5° Les sacrements de la loi nouvelle sont supérieurs en efficacité aux sacrements de l'ancienne loi. Or, le Maître dit, IV. *Sent.*, dist. 1, que les

---

Ad quartum dicendum, quòd, si mulier fornicetur post matrimonium contractum, non efficitur ex hoc vir irregularis, nisi post corruptionem adulterinam eam iterato cognoscat; quia alias corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri. Sed, si etiam per jus compellatur ei reddere debitum, vel etiam ex conscientia propria, illa petente, debitum reddit, ante condemnationem adulterii, irregularis efficitur; quamvis de hoc sint opiniones; sed hoc quod dictum est, est probabilius, quia hic non requiritur quòd sit peccatum, sed significatio tantùm.

ARTICULUS IV.

Utrùm bigamia solvatur per baptismum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd bigamia per baptismum solvatur. Dicit enim Hieronymus *in epistolam ad Titum*, quòd « si quis ante baptismum plures uxores habuit, vel unam ante, et aliam post, non est bigamus. Ergo bigamia per baptismum solvitur.

2. Præterea, « qui facit quod majus est, facit quod minus est. » Sed baptismus tollit omne peccatum, quod est gravius quàm irregularitas. Ergo tollit bigamiæ irregularitatem.

3. Præterea, baptismus tollit omnem pœnam ex actu provenientem. Sed irregularitas bigamiæ est hujusmodi. Ergo, etc.

4. Præterea, bigamus est irregularis in quantum deficit à repræsentatione Christi. Sed per baptismum plenè Christo conformamur. Ergo solvitur illa irregularitas.

5. Præterea, sacramenta novæ legis sunt magis efficacia quàm sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis solvebant irregu-

sacrements de l'ancienne loi supprimoient les irrégularités. Le baptême, qui est le plus efficace des sacrements de la loi nouvelle, supprime donc aussi l'irrégularité que fait contracter la bigamie.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De bono conjug.*, cap. 18 : « Ceux-là ont mieux saisi la chose, qui ont pensé qu'on ne doit pas non plus ordonner celui qui avoit une autre épouse lorsqu'il étoit catéchumène ou païen; car il s'agit ici de la signification du sacrement, et non d'aucun péché. »

Le même Père dit encore, *ibid.* : « La femme qui a été déflorée étant catéchumène ou païenne, ne peut plus, après son baptême, être mise par la consécration, au nombre des vierges de Dieu. » On ne peut donc, pour la même raison, ordonner un homme qui a été bigame avant son baptême.

(CONCLUSION. — Puisque le baptême ne dissout pas le mariage, il ne peut supprimer l'irrégularité produite par la bigamie.)

Le baptême efface les fautes et ne dissout pas les mariages. Puis donc que l'irrégularité résulte du mariage même, le baptême ne peut pas la supprimer; et c'est ce que dit saint Augustin dans le passage qui vient d'être cité.

Je réponds aux arguments : 1° L'opinion de saint Jérôme n'est pas suivie dans ce cas; à moins que nous ne l'expliquions en ce sens, qu'en s'exprimant ainsi, il tient compte de la dispense du supérieur.

2° Qui fait plus ne fait pas nécessairement moins, si ce n'est quand il est destiné à produire cet effet. Or, il n'en est pas ainsi dans le cas présent; car le baptême n'est pas destiné à supprimer l'irrégularité.

3° Il est vrai que le baptême supprime toute peine provenant d'un acte; mais il ne faut entendre cela que des peines qui résultent d'un péché actuel, en tant qu'elles sont déjà infligées ou qu'elles doivent l'être; car, évidemment, personne ne peut recouvrer par le baptême sa virgi–

---

laritates, ut in principio libri IV. *Sententiarum* dictum est à Magistro. Ergo et baptismus, qui est efficacissimum sacramentum in nova lege, solvit irregularitatem ex bigamia contractam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit : « Acutiùs intelligunt, qui nec eum qui catechumenus aut paganus habuit alteram, ordinandum censuerunt; quia de sacramento agitur, non de peccato. »

Præterea, sicut idem ibidem dicit, « femina, si catechumena vel pagana vitiata est, non potest inter Dei virgines post baptismum consecrari. » Ergo, eadem ratione, nec bigamus ante baptismum ordinari.

(CONCLUSIO. — Sicut baptismus non tollit conjugium, sic nec bigamia irregularitatem tollere potest.)

Respondeo dicendum, quòd baptismus solvit culpas, et non solvit conjugia. Unde, cùm ex ipso conjugio sequatur irregularitas, per baptismum tolli non potest, ut Augustinus dicit (*ubi suprà*).

Ad primum ergo dicendum, quòd in casu isto non tenetur Hieronymi opinio; nisi fortè velimus eum exponere quòd loquitur quantùm ad superioris dispensationem.

Ad secundum dicendum, quòd non oportet ut quod facit majus, faciat minus, nisi sit ad illud ordinatum. Et hoc deficit in proposito, quia baptismus ad irregularitatem tollendam non ordinatur.

Ad tertium dicendum, quòd hoc intelligendum est de pœnis quæ consequuntur ex actuali peccato, quasi inflictæ vel infligendæ; non enim aliquis per baptismum virginitatem re-

nité, non plus qu'il ne peut empêcher que sa chair ait été partagée.

4° Le baptême rend l'homme conforme à Jésus-Christ quant à la vertu inhérente à l'ame, mais non en ce qui tient à la condition de la chair, qui consiste dans l'état de virginité ou dans la division.

5° Les irrégularités de l'ancienne loi étoient contractées pour des causes légères et non perpétuelles ; et voilà pourquoi les sacrements anciens avoient la vertu de les supprimer. De plus, ces sacrements étoient destinés à produire cet effet, et telle n'est pas la fin du baptême.

ARTICLE V.

Est-il permis de donner dispense aux bigames?

Il paroît qu'il n'est pas permis de donner dispense aux bigames. 1° Il est dit dans le droit, Extra *De bigamis*, cap. *Nuper* : « Parce que les clercs qui se sont unis conjugalement, autant qu'il étoit en eux, des secondes femmes, sont considérés comme bigames, il n'est pas permis de leur donner dispense. »

2° Il n'est pas permis de donner une dispense contraire au droit divin. Or, tout ce qui est dit dans les livres canoniques, est de droit divin. Puis donc que l'Apôtre dit dans un écrit canonique, I. *Tim.*, III, 2 : « Il faut que l'évêque soit le mari d'une seule femme, » il paroît qu'on ne peut pas dispenser en cette matière.

3° Nul ne peut dispenser dans les choses qui sont de nécessité de sacrement. Or, il est nécessaire pour le sacrement de l'ordre que le sujet ne soit pas irrégulier, puisque la signification, qui est essentielle au sacrement, manque dans celui qui a encouru une irrégularité. On ne peut donc pas dispenser en cette matière.

4° Ce qui a été fait raisonnablement, ne peut pas être raisonnablement changé. Si donc on peut raisonnablement dispenser un bigame, l'irrégu-

---

cuperat, nec similiter carnis indivisionem.

Ad quartum dicendum, quòd baptizatus conformatur Christo quantùm ad virtutem mentis, sed non quantùm ad statum carnis, qui consideratur in virginitate vel divisione carnis.

Ad quintum dicendum, quòd illæ irregularitates ex levibus causis non perpetuis erant contractæ. Et ideo etiam per illa sacramenta auferri poterant; et iterum erant ad hoc ordinata. Non autem baptismus ad hoc ordinatur.

ARTICULUS V.

Utrùm cum bigamo liceat dispensare.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd cum bigamo non liceat dispensare. Quia extra *De bigamis*, cap. *Nuper*, dicitur : « Cum clericis qui, in quantum in ipsis fuit, secundas sibi mulieres conjunxerunt matrimonialiter, tanquam cum bigamis non licet dispensare. »

2. Præterea, « contra jus divinum non licet dispensare. » Sed omnia quæ in Canone dicuntur, ad jus divinum pertinent. Cùm ergo Apostolus in Scriptura canonica dicat (I. *Tim.*, III) : « Oportet Episcopum unius uxoris virum esse, » videtur quòd in hoc non possit dispensari.

3. Præterea, « nullus potest dispensare in his quæ sunt de necessitate sacramenti. » Sed non esse irregularem, est de necessitate sacramenti ordinis, cùm significatio, quæ est sacramento essentialis, desit in eo qui est irregularis. Ergo non potest in hoc dispensari.

4. Præterea, « hoc quod rationabiliter factum est, non potest rationabiliter mutari. » Si ergo potest rationabiliter dispensari cum bi-

larité a été déraisonnablement annexée à la bigamie; ce qui répugne.

Mais, au contraire, le pape Lucius donna dispense à l'évêque de Palerme, qui étoit bigame.

Le pape Martin dit, Decret., dist. 34, cap. *Lector* (1) : « Si un lecteur a pris une veuve pour épouse, qu'il demeure dans son office; et même, s'il y a nécessité, qu'on le fasse sous-diacre, mais qu'il ne monte pas plus haut. Il en sera de même, s'il a été bigame. » On peut donc dispenser un bigame au moins jusqu'au sous-diaconat.

(Conclusion. — Comme l'irrégularité n'est pas attachée à la bigamie de droit naturel, mais de droit positif, le pape a le droit d'accorder dispense à un bigame pour tous les ordres, et l'évêque ne le peut que pour les ordres mineurs, excepté en certains cas.)

L'irrégularité n'a pas été attachée de droit naturel à la bigamie, mais de droit positif. De plus, il n'est pas essentiel pour le sacrement de l'ordre que celui qui le reçoit ne soit pas bigame; et ce qui le prouve, c'est que, si un bigame se fait ordonner, il reçoit le caractère. Pour cette raison donc, le pape peut dispenser complètement de cette irrégularité, et l'évêque pour les ordres mineurs seulement. Quelques auteurs prétendent même que l'évêque peut dispenser aussi pour les ordres majeurs ceux qui veulent servir Dieu dans l'état religieux, pour leur éviter les voyages qu'il leur faudroit faire s'il en étoit autrement (2).

(1) Ce canon n'est pas du pape saint Martin I, mais de Martin de Brague, qui vivoit au sixième siècle, c'est-à-dire avant le premier pape de ce nom, et qui réunit en collection un grand nombres de canons tirés de divers conciles particuliers. C'est donc à tort que Gratien le donna dans son recueil comme émané d'un pape.

(2) Cette dernière opinion ne peut être soutenue maintenant. Nous venons de voir, d'abord, que le canon *Lector* n'a pas toute l'autorité qu'on lui attribuoit. Ensuite, lors même qu'il seroit réellement du pape saint Martin, il y a été dérogé dans la suite, puisque dans tout le titre *De bigamis*, il est interdit aux évêques de dispenser de la bigamie. Quel que ait été autrefois le pouvoir des évêques sur ce point, il est certain maintenant que la dispense est réservée au pape, même pour les ordres mineurs. Le concile de Trente, *sess.* XXIII, *De reform.*, cap. 17, prescrit aux évêques de faire exercer à l'avenir par des ministres ordonnés, partout où ils le pourront, les fonctions des saints ordres, depuis le diaconat

---

gamo, irrationabiliter est ei adjuncta irregularitas; quod est inconveniens.

Sed contra est, quòd Lucius Papa dispensavit cum episcopo Panormitano, qui erat bigamus (1).

Præterea, Martinus Papa dicit : « Lector, si viduam uxorem accipiat, in lectoratu permaneat; aut si necessitas fuerit, subdiaconus fiat, nihil autem supra. Similiter, si bigamus fuerit. » Ergo, ad minùs usque ad subdiaconatum, cum eo dispensari potest.

(Conclusio. — Cùm irregularitas bigamiæ non sit de jure naturali, sed positivo, potest Papa cum bigamo dispensare in omnibus ordinibus; episcopus verò solùm in minoribus, nisi in quibusdam casibus.)

Respondeo dicendum, quòd bigamiæ non est adjuncta irregularitas de jure naturali, sed de jure positivo. Nec iterum est de essentialibus ordinis, quòd aliquis non sit bigamus; quod patet ex hoc quòd si aliquis bigamus ad ordines accedat, characterem accipit. Et ideo Papa dispensare potest in tali irregularitate totaliter; sed episcopus, quantùm ad minores ordines; et quidam dicunt quòd etiam quantùm ad majores, in illis qui volunt Deo in religione servire, propter vitandum religiosorum discursum.

(1) Ita refert Glossa in *Decret.*, dist. 34, cap. *Lector*.

Je réponds aux arguments : 1° La décrétale citée dans l'objection prouve que l'on dispense aussi difficilement ceux qui ont contracté de fait avec plusieurs femmes, que s'ils avoient contracté de droit, et non que le pape est absolument privé du pouvoir de dispenser dans ce cas.

2° Le principe mis en avant est vrai, quand il s'agit du droit naturel, et des choses qui sont de nécessité de sacrement et de foi. Mais, comme l'Eglise a maintenant le même pouvoir de faire des lois et de les abroger, qu'elle possédoit au temps des apôtres, son chef peut dispenser même dans les choses qui sont d'institution apostolique.

3° Toute signification n'entre pas dans l'essence du sacrement, mais celle-là seulement qui intéresse son effet. Or, l'irrégularité ne détruit pas cette signification.

4° Il ne peut pas se trouver dans les cas particuliers une raison qui s'applique également à tous, parce qu'ils varient. On peut donc raisonnablement supprimer par une dispense, dans tel cas déterminé, ce qui a été raisonnablement décrété d'une manière générale, eu égard à ce qui se rencontre dans la plupart des cas.

jusqu'à l'office de portier. La sainte assemblée ajoute : « Si l'on n'a pas à sa disposition, pour remplir les fonctions des quatre ordres mineurs que doivent exercer les clercs, des hommes vivant dans le célibat, on pourra se contenter d'hommes mariés, d'une vie irréprochable, pourvu qu'ils ne soient pas bigames, et qu'ils soient capables de s'acquitter de ces charges, et ils porteront la tonsure et l'habit clérical dans l'église. » Si les évêques ne peuvent pas permettre à des laïques bigames d'exercer les fonctions des clercs inférieurs, il semble, à plus forte raison, qu'ils n'ont pas le pouvoir de les dispenser de cette irrégularité, pour les élever aux ordres qui donnent le droit de remplir ces ministères.

Ad primum ergo dicendum, quòd per illam Decretalem ostenditur eadem esse difficultas dispensandi in illis qui de facto cum pluribus contraxerunt, ac si de jure contraxissent; non quòd subtrahatur simpliciter potestas Papæ dispensandi in talibus.

Ad secundùm dicendum, quòd hoc est verum quantùm ad ea quæ sunt de jure naturali, et quantùm ad ea quæ sunt de necessitate sacramentorum, et fidei. Sed in aliis quæ sunt de institutione apostolorum, cùm Ecclesia habeat nunc eamdem potestatem statuendi et destituendi quam tunc habuit, potest per eum qui primatum tenet in Ecclesia dispensari.

Ad tertium dicendum, quòd non quælibet significatio est de essentia sacramenti, sed tantùm illa quæ pertinet ad effectum sacramenti. Et talis non tollitur per irregularitatem.

Ad quartum dicendum, quòd in particularibus non potest inveniri ratio quæ omnibus competat æqualiter, propter eorum diversitatem. Et ideo quod universaliter statutum est rationabiliter, consideratis his quæ in pluribus accidunt, potest etiam per dispensationem rationabiliter removeri in aliquo casu determinato?

QUESTION LXVII.

De la cédule de répudiation.

Il faut nous occuper maintenant de la cédule de répudiation.

On pose sept questions à ce sujet : 1° L'indissolubilité du mariage est-elle de droit naturel? 2° Une dispense peut-elle rendre licite la répudiation de l'épouse? 3° La répudiation étoit-elle licite sous la loi de Moïse? 4° Est-il permis à l'épouse répudiée de prendre un autre mari? 5° Est-il permis au mari de reprendre son épouse, après l'avoir répudiée? 6° La haine du mari pour son épouse étoit-elle la cause de la répudiation? 7° Les causes de la répudiation devoient-elles être écrites sur la cédule?

ARTICLE I.

L'indissolubilité du mariage est-elle de droit naturel?

Il paroît que l'indissolubilité du mariage n'est pas de droit naturel. 1° La loi naturelle est commune à tous les hommes. Or, aucune loi, si ce n'est celle de Jésus-Christ, n'a défendu de renvoyer l'épouse. L'indissolubilité du mariage n'est donc pas de droit naturel.

2° Les sacrements ne sont pas de droit naturel. Or, l'indissolubilité du mariage tient à un de ses biens, qui est le sacrement. Elle n'est donc pas de droit naturel.

3° L'union de l'homme et de la femme dans le mariage a pour fin principale la génération, l'éducation et l'instruction des enfants. Or, toutes

---

QU STIO LXVII.

De libello repudii, in septem articulos divisa.

Deinde considerandum est de libello repudii.

Circa quod quæruntur septem (1). 1° Utrùm inseparabilitas matrimonii sit de lege naturæ. 2° Utrùm repudiare uxorem possit esse licitum per dispensationem. 3° Utrùm sub lege Moysi fuerit licitum. 4° Utrùm liceat uxori repudiatæ alium virum accipere. 5° Utrùm liceat viro repudiatam à se iterum ducere. 6° Utrùm causa repudii fuerit odium uxoris. 7° Utrùm causæ repudii deberent libello scribi.

ARTICULUS I.

Utrùm inseparabilitas uxoris sit de lege naturæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd inparabilitas uxoris non sit de lege naturæ. Lex enim naturæ communis est apud omnes Sed nulla lege, præter legem Christi, fuit prohibitum uxorem dimittere. Ergo inseparabilitas uxoris non est de lege naturæ.

2. Præterea, sacramenta non sunt de lege naturæ. Sed inseparabilitas matrimonii ad sacramenti bonum pertinet. Ergo non est de lege naturæ.

3. Præterea, conjunctio viri et feminæ in matrimonio ordinatur principaliter ad prolis generationem, et educationem, et instructio-

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 1 et seqq.

tes choses sont accomplies après un certain temps. Lorsque ce temps est écoulé, il est donc permis de renvoyer l'épouse, sans blesser le droit naturel.

4° On recherche principalement dans le mariage le bien qui consiste dans les enfants. Or, l'indissolubilité du mariage est contraire à ce bien; car, comme nous l'ont appris les philosophes, il arrive qu'un homme qui ne peut pas avoir d'enfants de telle femme, pourroit en avoir d'une autre, et cette femme pourroit pareillement en avoir d'un autre homme. Loin d'être de droit naturel, l'indissolubilité du mariage est plutôt contraire au droit naturel.

Mais, au contraire, ce qui est principalement de droit naturel, c'est ce que la nature, qui a été parfaitement constituée, a reçu à son origine. Or, on voit dans l'Evangile (1), que telle est l'indissolubilité du mariage. Elle est donc de droit naturel.

Il est de droit naturel que l'homme ne doit pas se mettre en opposition avec Dieu. Or, l'homme seroit en quelque manière en opposition avec Dieu, s'il séparoit ceux que Dieu a unis. Puis donc que le mariage est indissoluble parce que Dieu lui-même a uni les époux, comme l'enseigne l'Evangile, *Matth.*, XIX, 6, cette indissolubilité paroît être de droit naturel.

(CONCLUSION. — Puisque la loi naturelle a déterminé les fins du mariage de telle sorte que l'éducation des enfants se perpétue, et qu'ils soient institués les héritiers de leurs parents, le même droit s'oppose justement à ce que le mari et l'épouse puissent se séparer.)

(1) « Les pharisiens s'approchèrent de Jésus pour le tenter, et ils dirent : Est-il permis à un homme de renvoyer son épouse pour quelque cause que ce soit? Jésus répondant, leur dit : N'avez-vous pas lu que celui qui fit l'homme au commencement le fit mâle et femelle, et il dit : Pour cela l'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à son épouse, et ils seront deux dans une seule chair. Ainsi donc, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni. Ils lui dirent : Pourquoi donc Moïse a-t-il prescrit de donner à l'épouse une cédule de répudiation, et de la renvoyer. Il leur répondit : C'est à cause de la dureté de vos cœurs que Moïse vous a permis de renvoyer vos épouses; mais il n'en fut pas ainsi au commencement. Or, je vous dis que quiconque

---

nem, ut dictum est (quæst. 65, art. 3). Sed hæc omnia aliquo certo tempore consummantur. Ergo post illud tempus licet uxorem dimittere, sine aliquo præjudicio legis naturæ.

4. Præterea, ex matrimonio principaliter quæritur bonum prolis. Sed inseparabilitas matrimonii est contra bonum prolis, quia, ut tradunt philosophi, aliquis vir non potest ex aliqua femina prolem accipere, qui tamen ex alia accipere posset, et quæ etiam ab alio viro impraegnaretur. Ergo inseperabilitas matrimonii magis est contra legem naturæ, quàm de lege naturæ.

Sed contra, illud præcipuè est de lege naturæ, quod natura bene instituta accepit in sui principio. Sed inseparabilitas matrimonii est hujusmodi, ut patet *Matth.*, XIX. Ergo est de lege naturæ.

Præterea, de lege naturæ est quòd homo Deo non contrarietur. Sed homo quodammodo contrarius esset Deo, si separaret quos Deus conjunxit. Cùm ergo ex hoc habeatur inseparabilitas matrimonii, *Matth.*, XIX, videtur quòd sit de lege naturæ.

(CONCLUSIO. — Cùm conjugii fines sint ita lege naturæ constituti, ut perpetuò liberi educentur hæredesque instituantur, meritò, eodem jure, vir ab uxore separari non potest.)

De l'intention de la nature il résulte que le mariage a pour fin l'éducation des enfants, non-seulement pendant un temps, mais durant toute leur vie. De droit naturel, les parents sont donc obligés de thésauriser pour leurs enfants, et les enfants doivent être les héritiers de leurs parents. Par conséquent, puisque les enfants sont le bien commun du mari et de l'épouse, la loi naturelle enseigne que leur société doit perpétuellement subsister sans se rompre; et, dès-lors, l'indissolubilité du mariage est de droit naturel.

Je réponds aux arguments : 1° La loi de Jésus-Christ a seule conduit le genre humain à sa perfection, en le ramenant à l'état de sa nature primitive (1). Aussi ni la loi de Moïse ni les lois humaines n'ont pu détruire tout ce qui étoit contraire à la loi naturelle, parce que cela étoit exclusivement réservé à la loi de l'esprit de vie (2).

2° Le mariage jouit de l'indissolubilité, en sa qualité de signe de l'union perpétuelle de Jésus-Christ et de l'Eglise, et aussi parce qu'il est une fonction naturelle ayant pour fin le bien des enfants. Mais, comme la dissolution du mariage est plus directement opposée à la signification du sacrement qu'au bien des enfants, puisque l'opposition n'a lieu sous ce dernier rapport qu'à raison d'une conséquence, nous voyons l'indissolubilité du mariage plutôt dans le bien du sacrement, que dans le bien des enfants, quoiqu'on puisse la voir dans tous les deux, et elle est de droit naturel en tant qu'elle touche au bien des enfants, mais non en tant qu'elle tient au bien du sacrement.

3° La réponse au troisième argument ressort de ce qui précède.

renvoie son épouse, si ce n'est pour cause de fornication, et en prend une autre, commet un adultère, et celui qui prend l'épouse renvoyée, commet aussi l'adultère, » *Matth.*, XIX, 3 et seqq.

(1) Telle est la pensée de saint Paul, qui dit, *Hebr.*, VII, 19 : « La loi précédente a été abolie à cause de sa foiblesse et de son inutilité; car la loi n'a rien conduit à la perfection. »

(2) C'est ainsi que l'Apôtre appelle la loi chrétienne : » Il n'y a point maintenant de con-

---

Respondeo dicendum, quòd matrimonium ex intentione naturæ ordinatur ad educationem prolis, non solùm ad aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturæ est quòd parentes filiis thesaurizent, et filii parentum hæredes sint. Et ideo, cùm proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuò permanere indivisam, secundùm legis naturæ dictamen; et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sola lex Christi humanum genus ad perfectum adduxit, reducens illud in statum novitatis naturæ. Unde et in lege Moysi, et in legibus humanis, non potuit totum auferri quod contra legem naturæ erat; hoc enim soli legi *spiritûs vitæ* reservatum est.

Ad secundum dicendum, quòd inseparabilitas competit matrimonio, secundùm quòd est signum perpetuæ conjunctionis Christi et Ecclesiæ; et secundùm quòd est in officium naturæ ad bonum prolis ordinatum, ut dictum est (in corp. art.). Sed, quia separatio matrimonii magis directè repugnat significationi sacramenti, quàm prolis bono, cui ex consequenti repugnat, ut dictum est (qu. 65, art. 2, ad 5), inseparabilitas matrimonii magis in bono sacramenti intelligitur, quàm in bono prolis, quamvis in utroque intelligi possit; et secundùm quòd pertinet ad bonum prolis, erit de lege naturæ; non autem secundùm quòd pertinet ad bonum sacramenti.

Ad tertium patet solutio ex dictis (in corp. art.).

4° Le mariage est principalement destiné à procurer le bien général, à raison de sa fin principale, qui est le bien des enfants; et toutefois il est aussi destiné, à raison de sa fin secondaire, à procurer le bien de la personne qui contracte, puisqu'il est par lui-même un remède à la concupiscence. C'est pour cela que l'on se préoccupe plus, dans les lois relatives au mariage, de ce qui est avantageux à tout le monde, que de ce qui convient à l'individu. Donc, quoique l'indissolubilité du mariage empêche le bien des enfants pour tel homme, cependant elle est favorable au bien des enfants considéré absolument; et dès-lors l'argument n'est pas concluant.

ARTICLE II.

Une dispense a-t-elle pu rendre licite la répudiation de l'épouse?

Il paroît qu'il n'a pas pu être licite, même en vertu d'une dispense, de répudier l'épouse. 1° Ce qui, dans le mariage, est contraire au bien qui consiste dans les enfants, est contraire par là même aux premiers préceptes de la loi naturelle, qui n'admettent pas de dispense. Or, on a vu qu'il en est ainsi de la répudiation de l'épouse. Donc, etc.

2° La différence qui existe entre la concubine et l'épouse, consiste principalement en ce que l'union avec la première n'est pas indissoluble. Or, il ne pouvoit pas être permis par dispense d'avoir une concubine. Il ne pouvoit donc pas l'être non plus de renvoyer l'épouse.

3° Les hommes sont aujourd'hui tout aussi capables qu'autrefois de recevoir des dispenses. Or, maintenant nul homme ne peut être autorisé par dispense à renvoyer son épouse. Cela n'étoit donc pas plus possible autrefois.

Mais nous avons vu, au contraire, que Abraham usa d'Agar comme d'une épouse. Or, il la renvoya en vertu d'un ordre de Dieu, *Genèse,*

damnation, dit-il, pour ceux qui sont en Jésus-Christ, qui ne marchent pas selon la chair, puisque la loi de l'esprit de vie m'a délivré en Jésus-Christ de la loi du péché et de la mort;

Ad quartum dicendum, quòd matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune, ratione principalis finis, qui est bonum prolis; quamvis etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum personæ matrimonium contrahentis, prout per se est in remedium concupiscentiæ. Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat, quàm quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens ad bonum prolis simpliciter. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrùm potuerit esse licitum per dispensationem, uxorem dimittere.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd uxorem dimittere, per dispensationem non potuerit esse licitum. Illud enim quod est in matrimonio contra bonum prolis, est contra prima præcepta legis naturæ, quæ indispensabilia sunt. Sed dimissio uxoris est hujusmodi, ut ex dictis patet (art. 1). Ergo, etc.

2. Præterea, concubina differt præcipuè ab uxore in hoc quòd non est inseparabiliter juncta. Sed habere concubinam fuit indispensabile. Ergo et dimittere uxorem.

3. Præterea, homines ita sunt modo receptibiles dispensationis, sicut olim fuerunt. Sed modò non potest dispensari cum aliquo, ut uxorem dimittat. Ergo nec olim.

Sed contra, Agar cognita est ab Abraham uxorio affectu, ut dictum est (qu. 65, art. 5). Sed ipse eam præcepto divino ejecit (*Genes.*,

XXI, 12, et en agissant ainsi, il ne pécha pas. Une dispense a donc pu rendre licite la répudiation de l'épouse.

(CONCLUSION. — Soit que l'indissolubilité du mariage rentre dans les premiers préceptes de la loi naturelle, soit qu'elle compte seulement parmi les préceptes secondaires, elle peut devenir l'objet d'une dispense.)

Une dispense, surtout lorsqu'elle tombe sur des préceptes qui appartiennent en quelque manière à la loi naturelle, est comme le changement du cours naturel d'une chose. Or, ce cours peut être changé de deux manières. C'est d'abord par une cause naturelle, qui détourne de son cours une autre cause naturelle; et c'est ce qui a lieu pour tous les faits fortuits qui se produisent dans la nature dans le plus petit nombre des cas. Le cours des choses naturelles qui existent toujours ne se change pas ainsi, mais seulement celui des choses qui se rencontrent fréquemment. Le changement vient, en second lieu, d'une cause entièrement surnaturelle : les miracles n'ont pas une autre origine. Le cours naturel peut être changé de cette seconde manière, non-seulement dans les choses qui ont été établies comme devant se présenter fréquemment, mais aussi dans celles qui doivent être perpétuelles d'après leur institution : citons en preuve les trois faits suivants : le soleil s'arrêta du temps de Josué, il rétrograda du temps d'Ezéchias, et fut miraculeusement éclipsé pendant la passion de Jésus-Christ. Il en est de même dans l'ordre moral. La raison de dispenser des préceptes de la loi naturelle, se trouve quelquefois dans les causes inférieures; et alors la dispense peut tomber sur les préceptes secondaires, mais non sur les premiers, parce que ceux-ci sont comme devant toujours conserver leur force : nous l'avons vu pour la polygamie et d'autres questions analogues. Quelquefois aussi la raison de dispenser réside seulement dans les causes supérieures, et alors l'auto-

car ce qui étoit impossible à la loi, parce qu'elle étoit affoiblie par la chair, Dieu l'a fait, en envoyant son Fils dans une chair qui avoit la ressemblance du péché, et il a condamné dans la chair le foyer du péché à cause du péché qui en étoit résulté, » *Rom.*, VIII, 1.

XXI), et non peccavit. Ergo potuit per dispensationem fieri licitum quòd homo uxorem dimitteret.

(CONCLUSIO. — Sive inseparabilitas matrimonii inter prima præcepta legis naturæ, sive inter secunda contineatur, sub dispensatione cadere potest.)

Respondeo dicendum, quòd dispensatio in præceptis præcipuè quæ sunt aliquo modo legis naturæ, est sicut mutatio cursûs naturalis rei; qui quidem mutari dupliciter potest : uno modo, ex aliqua causa naturali, per quam alia causa naturalis impeditur à cursu suo; sicut est in omnibus quæ in minori parte casualiter accidunt in natura. Sed per hunc modum non variatur cursus rerum naturalium quæ sunt semper, sed quæ sunt frequenter. Alio modo, per causam penitus supernaturalem; sicut in miraculis accidit. Et hoc modo potest mutari cursus naturalis, non solùm qui est ordinatus ut sit frequenter, sed qui est ordinatus etiam ut sit semper; ut patet in statione solis, tempore Josue, et reditu ejus, tempore Ezechiæ, et de eclipsi miraculosa, tempore passionis Christi. Sic etiam ratio dispensationis in præceptis legis naturæ quandoque est in causis inferioribus; et sic dispensatio cadere potest super secunda præcepta legis naturæ, non autem super prima, quia illa sunt quasi semper existentia, ut dictum est (qu. 65, art. 2), de pluralitate uxorum, et hujusmodi. Aliquando autem est tantùm in causis superioribus, et

rité divine peut dispenser, même dans les premiers préceptes de la loi naturelle, pour signifier ou manifester quelque mystère divin : tel est le but que Dieu avoit en vue, en ordonnant, par dispense, à Abraham de mettre à mort son fils innocent. Ces sortes de dispenses ne s'accordent pas communément et pour tous, mais seulement à quelques personnes en particulier; et il en est de même des miracles. Si donc l'indissolubilité du mariage est comprise dans les premiers préceptes de la loi naturelle, elle n'a pu devenir l'objet d'une dispense que de cette seconde manière; mais si elle compte parmi les préceptes secondaires, la dispense a pu aussi être donnée de la première manière. Il semble qu'elle est plutôt contenue dans les préceptes secondaires; car cette indissolubilité n'est destinée à produire le bien des enfants, qui est la principale fin du mariage, que sous ce rapport, que les parents doivent pourvoir aux besoins de leurs enfants pour toute leur vie, en préparant convenablement ce qui sera nécessaire pour leur conserver l'existence. Or, cette préparation n'est pas dans l'intention première de la nature, puisque, en vertu de cette intention, tous les biens sont communs. La répudiation de l'épouse ne paroît donc pas contraire à l'intention première de la nature; et, par conséquent, elle n'est pas contraire aux premiers préceptes de la loi naturelle, mais seulement à ses préceptes secondaires. Ce point semble donc susceptible de la première sorte de dispense.

Je réponds aux arguments : 1° Le bien des enfants, tel qu'il est dans l'intention première de la nature, comprend la génération, l'éducation et l'instruction, et ces deux dernières choses doivent se continuer jusqu'à l'âge viril; mais il paroît être seulement dans l'intention secondaire de la nature que les parents pourvoient à l'avenir de leurs enfants, en leur laissant un héritage et d'autres biens.

2° Le concubinage est opposé au bien des enfants, si l'on considère ce

---

tunc potest dispensatio esse divinitus, etiam contra prima præcepta legis naturæ, ratione alicujus mysterii divini significandi vel ostendendi; sicut patet de dispensatione in præcepto Abrahæ facto de occisione filii innocentis. Tales autem dispensationes non fiunt communiter ad omnes, sed ad aliquas singulares personas; sicut etiam in miraculis accidit. Si ergo inseparabilitas matrimonii inter prima præcepta legis naturæ contineatur, solùm hoc secundo modo sub dispensatione cadere potuit; si autem sit inter secunda præcepta legis naturæ, etiam primo modo cadere potuit sub dispensatione. Videtur autem magis inter secunda præcepta legis naturæ contineri; inseparabilitas enim matrimonii non ordinatur ad prolis bonum, quod est principalis matrimonii finis, nisi quantùm ad hoc quòd per parentes filiis provideri debet in totam vitam, per debitam præparationem eorum quæ sunt necessaria in vita. Hujusmodi autem præparatio non est de prima intentione naturæ, secundùm quam omnia sunt communia. Et ideo non videtur esse contra primam intentionem naturæ dimissio uxoris; et, per consequens, nec contra prima præcepta, sed contra secunda legis naturæ. Unde etiam primo modo sub dispensatione posse cadere videtur.

Ad primum ergo dicendum, quòd in bono prolis, secundùm quòd est de prima intentione naturæ, intelligitur procreatio, et nutritio, et instructio, quousque proles ad perfectam ætatem ducatur; sed quòd ei provideatur in posterum per hæreditatis et aliorum bonorum dimissionem, videtur pertinere ad secundam legis naturæ intentionem.

Ad secundum dicendum, quòd habere concubinam est contra bonum prolis, quantùm ad

que la nature a en vue dans ce bien par son intention première; savoir l'éducation et l'instruction, qui exigent que les parents habitent longtemps ensemble; et cette cohabitation prolongée n'a pas lieu dans le concubinage, puisque cette union n'est que temporaire. Il n'y a donc pas de parité entre les deux cas. Cependant, en ce qui tient à l'intention secondaire de la nature, il peut être permis, par dispense, de prendre une concubine, et on en trouve un exemple dans le prophète *Osée*, I, 2 (1).

3° Quoique l'indissolubilité soit dans l'intention secondaire attachée au mariage considéré comme fonction naturelle, elle est néanmoins aussi dans la première intention, en tant que le mariage est un sacrement de l'Eglise. Depuis donc que le mariage a été institué comme sacrement de l'Eglise, cette institution persévérant, il ne peut plus admettre de dispense quant à l'indissolubilité, à moins, peut-être, que ce ne soit une dispense de la seconde sorte.

ARTICLE III.

La répudiation de l'épouse étoit-elle licite sous la loi de Moïse?

Il paroît que la répudiation de l'épouse étoit licite sous la loi de Moïse. 1° Il est dit dans le droit, Decret., Causa II, qu. 7, cap. *Negligere*: « Une manière de consentir à une chose, c'est de ne pas l'empêcher, lorsqu'on le peut faire. » Or, il n'est pas licite de consentir à une chose illicite. Dès-lors donc que Moïse n'a pas interdit la repudiation de l'épouse, et qu'il n'a pas péché en cela, puisque l'Apôtre nous dit *Rom.*, VII, 12, que « la loi est sainte, » il paroît que la répudiation a été permise pendant un temps.

2° Saint Pierre dit, II. *Petr.*, I, 21: « Les prophètes ont parlé sous

(1) Dieu n'ordonna pas au prophète Osée de vivre en concubinage et de commettre la fornication avec une prostituée, mais de la prendre pour épouse; « Vade, sume tibi *uxorem* fornicationum; » ce qui étoit certainement légitime. « Il ne faut pas blâmer le prophète, dit

---

id quod natura in eo prima intentione intendit; scilicet educationem et instructionem, quæ requirit diuturnam commansionem parentum; quod non est in concubina, quæ ad tempus assumitur. Et ideo non est simile. Tamen quantùm ad secundam intentionem, etiam habere concubinam sub dispensatione cadere potest, ut patet *Osee*, I.

Ad tertium dicendum, quòd inseparabilitas, quamvis sit de secunda intentione matrimonii, prout est in officium naturæ, est tamen de prima intentione ipsius, prout est sacramentum Ecclesiæ. Et ideo ex quo institutum est ut sit Ecclesiæ sacramentum, manente tali institutione, non potest sub dispensatione cadere, nisi fortè secundo modo dispensationis.

ARTICULUS III.

Utrùm sub lege Moysi licitum fuerit uxorem dimittere.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd sub lege Moysi fuerit licitum uxorem dimittere. Unus enim modus consentiendi est « non prohibere, cùm prohibere possit (1). » Consentire autem illicito est illicitum. Cùm ergo Moyses non prohibuerit uxoris repudium, nec peccaverit, quia « lex sancta est, » ut dicitur *Rom.*, VII, videtur quòd repudium fuerit aliquando licitum.

2. Præterea, « Prophetæ locuti sunt Spiritu

(1) Est ex Eleutherio Papa, ex *Decretis*, Causâ II, qu. 7, cap. *Negligere*, videre est.

l'inspiration du Saint-Esprit. » Or, on lit dans le prophète *Malachie*, II, 16 : « Si vous haïssez l'épouse que vous avez prise dans votre jeunesse, renvoyez-la. » Comme donc ce que le Saint-Esprit inspire n'est pas illicite, il paroît que la répudiation de l'épouse a toujours été licite.

3° Selon saint Chrysostôme (1) Moïse a permis de donner la cédule de répudiation de la même manière que les apôtres ont autorisé les secondes noces. Or, les secondes noces ne sont pas un péché. La répudiation de l'épouse n'en étoit donc pas un non plus, sous la loi de Moïse.

4° D'autre part, Notre-Seigneur dit, *Matth.*, XIX, 8, que Moïse permit aux Juifs de donner la cédule de répudiation, « à cause de la dureté de leurs cœurs. » Or, la dureté de leurs cœurs ne les excusoit pas de péché. Ils n'en étoient donc pas non plus excusés par la loi de la cédule de répudiation.

5° Saint Chrysostôme dit, *sup. Matth.*, ut suprà : « En autorisant la cédule de répudiation, Moïse ne s'est pas proposé de faire connoître ce qu'exige la justice divine, mais il a ôté au péché la culpabilité de la faute, afin que les Juifs étant censés agir conformément à la loi, leur péché ne parût plus un péché. »

(CONCLUSION. — Ce n'étoit pas en vertu d'un précepte divin qu'il étoit permis aux Juifs de répudier leurs épouses, sous la loi de Moïse, mais cela leur avoit été accordé à cause de la dureté de leurs cœurs, pour éviter un plus grand mal.)

Il y a deux opinions sur ce point. Selon quelques-uns, ceux qui, sous la loi, renvoyoient leurs épouses, en leur donnant une cédule de répudiation, n'étoient pas excusés de péché, bien qu'ils ne fussent pas passibles de la peine qui devoit leur être infligée d'après la loi; et c'est pour

saint Jérôme, de ce qu'il ramena à l'observation de la chasteté une prostituée; mais on doit plutôt le louer de ce que de mauvaise il la rendit bonne, » *In Os.* in hunc locum.

(1) Ceci se trouve dans l'homélie XXXIIe d'un ouvrage incomplet sur l'Evangile de saint Matthieu. Cet ouvrage, dont l'auteur n'est pas connu, a été attribué à tort à saint Chrysostôme. Il est encore cité trois fois dans cet article.

---

sancto inspirati, » ut patet II. *Petr.*, I. Sed *Malach.*, II, dicitur : « Cùm odio habueris, dimitte. » Ergo, cùm illud quod Spiritus sanctus inspirat, non sit illicitum, videtur quòd repudium uxoris semper fuerit licitum.

3. Præterea, Chrysostomus dicit quòd, sicut apostoli permiserunt secundas nuptias, ita Moyses permisit libellum repudii. Sed secundæ nuptiæ non sunt peccatum. Ergo nec repudium uxoris, sub lege Moysi.

4. Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, XIX, quòd « libellus repudii datus est à Moyse Judæis, propter duritiam cordis eorum. » Sed duritia cordis eorum non excusabat eos à peccato. Ergo neque lex de libello repudii.

5. Præterea, Chrysostomus dicit *super Matthæum* (ut supra), quòd « Moyses dando libellum repudii, non justitiam Dei monstravit, sed à peccato abstulit culpam peccandi, ut quasi secundùm legem agentibus Judæis, peccatum eorum non videretur esse peccatum. »

(CONCLUSIO. — Non licebat Dei mandato, sub lege Moysi, uxorem repudiare, sed propter duritiam cordis Judæorum illis permittebatur, ut majus malum evitaretur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd illi qui, sub lege, uxorem, dato libello repudii, dimittebant, non excusabantur à peccato, quamvis excusarentur à pœna secundùm legem infli-

cela, disent-ils, que Moïse permit de donner la cédule de répudiation. Pour expliquer leur opinion, ils distinguent quatre manières de donner une permission. La première consiste à ne pas ordonner : ainsi, quand un bien supérieur n'est pas commandé, on considère comme permis le bien inférieur correspondant ; par exemple, en n'imposant pas la virginité, l'Apôtre a permis le mariage, I. *Cor.*, VII, 6. La seconde consiste à ne pas défendre : on dit que les péchés véniels sont permis, en ce sens qu'ils ne sont pas expressément défendus. La troisième consiste à ne pas user de contrainte : en disant que Dieu permet tous les péchés, on entend qu'il n'empêche pas de les commettre, bien qu'il le puisse faire. La quatrième consiste à ne pas punir. C'est de cette manière qu'il fut permis, sous l'ancienne loi, de donner la cédule de répudiation, non pas en vue d'obtenir un plus grand bien, comme lorsque la polygamie fut autorisée par dispense, mais pour prévenir un plus grand mal, le meurtre de l'épouse, auquel les Juifs étoient enclins par suite de la dépravation de la partie irascible. La même raison leur avoit fait permettre d'exercer l'usure envers les étrangers, pour empêcher que la dépravation de la partie concupiscible ne les portât à l'exercer envers leurs frères ; et de même, à cause du désordre qu'introduit le soupçon dans la partie raisonnable, il leur fut permis d'offrir le sacrifice de zélotypie, *Num.*, V, 14, de peur qu'un simple soupçon n'altérât leur jugement. — Mais parce que l'ancienne loi, bien que ne conférant pas la grâce, avoit néanmoins été donnée pour faire connoître le péché, ainsi que les saints Pères l'enseignent généralement, d'autres pensent que si les Juifs eussent péché en répudiant leurs épouses, la loi ou les prophètes auroient dû au moins les en avertir, puisque Dieu dit à *Isaïe*, LVIII, 1 : « Faites connoître ses crimes à mon peuple ; » autrement, il semble qu'ils auroient été trop négligés, si on ne leur eût jamais appris des choses nécessaires au salut, et qu'ils

---

genda ; et propter hoc dicitur Moyses libellum repudii permisisse. Et sic ponunt quatuor modos permissionis : unum, *per privationem præceptionis*, ut quando majus bonum non præcipitur, minus bonum permitti dicitur, sicut Apostolus non præcipiendo virginitatem, matrimonium permisit, I. *Cor.*, VII. Secundum, *per privationem prohibitionis* sicut venialia dicuntur permissa, quia non sunt prohibita. Tertium, *per privationem cohibitionis*; et sic peccata omnia dicuntur permitti à Deo, in quantum non impedit, cùm impedire possit. Quartum, *per privationem punitionis*; et sic libellus repudii in lege permissus fuit, non quidem propter aliquod majus bonum consequendum, sicut fuit dispensatio de pluribus uxoribus habendis, sed propter majus malum cohibendum, scilicet uxoricidium, ad quod Judæi proni erant, propter corruptionem irascibilis ; sicut et permissum est eis ad extraneos fœnerari, propter corruptionem aliquam in concupiscibili, ne scilicet fratribus suis fœnerarentur ; et sicut etiam, propter corruptionem suspicionis in rationali, fuit permissum sacrificium zelotypiæ, ne sola suspicio apud eos judicium corrumperet. — Sed quia lex vetus, quamvis gratiam non conferret, tamen ad hoc tota erat ut peccatum ostenderet, ut communiter sancti dicunt, ideo aliis videtur quòd si repudiando uxorem peccassent, hoc saltem eis per legem aut prophetas indicari debuisset, *Isai.*, LVIII : « Annuntia populo meo scelera eorum ; » aliàs viderentur nimis esse neglecti, si ea quæ necessaria sunt ad salutem, quæ non cognoscebant, nunquam eis nuntiata fuissent. Quod non potest dici, cùm

ignoroient; et on ne peut pas le supposer, puisque l'observation de la loi, quand elle étoit en vigueur, étoit un acte de justice, qui méritoit la vie éternelle. Ils disent donc pour cette raison que la répudiation de l'épouse, quoique mauvaise en soi, étoit cependant devenue licite par une permission divine. Ils produisent à l'appui de leur sentiment l'autorité de saint Chrysostôme, qui dit, *ubi sup.*, que le législateur ôta au péché la culpabilité de la faute, lorsqu'il permit la répudiation. Quoique cette opinion soit probable, la première est plus communément soutenue.

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui peut interdire une chose, ne pèche pas, s'il s'abstient de porter une défense parce qu'il n'espère pas de correction, mais qu'il estime, au contraire, que cette prohibition occasionnera un plus grand mal. C'est ce qui arriva à Moïse ; et voilà pourquoi, appuyé sur l'autorité divine, il n'interdit pas la cédule de répudiation.

2° Les prophètes, inspirés par le Saint-Esprit, ne disoient pas qu'il falloit renvoyer l'épouse parce que le Saint-Esprit l'ordonnoit, mais parce que cela étoit permis, pour éviter un plus grand mal.

3° saint Chrysostôme n'assimile pas sous tous rapports ces deux permissions; mais la ressemblance n'èxiste qu'en ce qui tient à la cause, puisqu'ells furent données l'une et l'autre pour prévenir un désordre honteux.

4° Quoique la dureté du cœur des Juifs ne les excusât pas de péché, ils en étoient néanmoins excusés par la permission qui leur fut donnée en considération de cette dureté. On défend à ceux qui sont en bonne santé des choses qui ne sont point interdites aux infirmes de corps, et cependant les infirmes ne pèchent pas en usant de la permission qui leur est accordée.

5° Un bien peut être suspendu de deux manières. C'est d'abord pour arriver à réaliser un plus grand bien. Alors la suspension de ce moindre

---

justitia legis tempore suo observata, vitam mereretur æternam. Et propter hoc dicunt quòd, quamvis repudiare uxorem, per se sit malum, tamen ex permissione divina licitum fiebat. Et hoc confirmant auctoritate Chrysostomi (ut supra), qui dicit quòd « à peccato abstulit culpam legislator, quando permisit repudium. » Et quamvis hoc probabiliter dicatur, tamen primum communiùs sustinetur. Ideo ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis qui potest prohibere, non peccat, si à prohibitione abstineat, non sperans correctionem, sed majus malum æstimans ex tali prohibitione occasionem sumere. Et sic accidit Moysi; unde, divina auctoritate fretus, libellum repudii non prohibuit.

Ad secundum dicendum, quòd prophetæ, Spiritu sancto inspirati, non dicebant dimittendam esse uxorem, quasi Spiritùs sancti præceptum sit, sed quasi permissum, ne mala pejora fierent.

Ad tertium dicendum, quòd illa permissionis similitudo non est intelligenda quantùm ad omnia, sed solùm quantùm ad causam eamdem, quia utraque permissio ad vitandam turpitudinem facta est.

Ad quartum dicendum, quòd, quamvis duritia cordis non excusaret à peccato, tamen permissio ex duritie facta, excusat; quædam enim prohibentur sanis, quæ non prohibentur infirmis corporaliter; nec tamen infirmi peccant, permissione sibi factâ utentes.

Ad quintum dicendum, quòd aliquod bonum potest intermitti dupliciter : uno modo, propter aliquod majus bonum consequendum. Et tunc

bien tire une honnêteté réelle de son rapport avec le bien supérieur : ainsi Jacob faisoit une chose honnête en interrompant, en vue du bien qui consiste dans les enfants, l'observation de la loi qui prescrit de n'avoir qu'une épouse. On suspend, en second lieu, un bien, pour éviter un plus grand mal. Dans ce cas, si l'on agit par l'autorité de quelqu'un qui a le pouvoir de dispenser, la suspension de ce bien n'est pas coupable, mais elle n'acquiert non plus aucune honnêteté. La loi de l'indissolubilité du mariage fut ainsi suspendue, sous la loi mosaïque, pour éviter un plus grand mal, savoir le meurtre de l'épouse. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostôme, *ubi sup.*, que « Moïse a ôté au péché sa culpabilité ; » car, quoiqu'il restât dans la répudiation un déréglement, qui la fait appeler un péché, elle n'avoit plus, cependant, ni la culpabilité à laquelle est attachée une peine temporelle, ni celle qui mérite la peine éternelle, puisqu'elle avoit lieu par suite d'une dispense divine, et dès-lors la coulpe en étoit éloignée. Aussi le même Père dit encore : « La répudiation fut permise, et, quoique mauvaise, elle devint licite. » Les partisans de la première opinion ne voient qu'une chose dans ces paroles, c'est que la répudiation étoit exempte de la culpabilité qui fait encourir la peine temporelle.

ARTICLE IV.

Est-il permis à l'épouse répudiée de prendre un autre mari?

Il paroît qu'il étoit permis à l'épouse répudiée de prendre un autre mari. 1° Dans la répudiation, l'injustice étoit plutôt du côté du mari auteur du renvoi, que du côté de l'épouse renvoyée. Or, le mari pouvoit sans pécher prendre une autre épouse. L'épouse pouvoit donc pareillement sans pécher prendre un autre mari.

2° Saint Augustin dit, en parlant de la polygamie, *De bono conjug.*,

---

intermissio illius boni ex ordine ad majus bonum accipit honestatem ; sicut intermittebatur singularitas uxoris honeste à Jacob, propter bonum prolis. Alio modo bonum aliquod intermittitur, ad vitandum majus malum. Et tunc, si auctoritate ejus qui dispensare potest hoc fiat, reatum talis boni intermissio non habet, sed honestatem etiam non acquirit. Et sic indivisibilitas matrimonii, in lege Moysi, intermittebatur propter majus malum vitandum, scilicet uxoricidium. Et ideo Chrysostomus dicit (ut supra) quòd « à peccato abstulit culpam; » quamvis enim inordinatio maneret in repudio, ex qua *peccatum* dicitur, tamen reatum pœnæ non habebat neque temporalis neque perpetuæ, in quantum divina dispensatione fiebat, et sic erat ab eo culpa ablata. Et ideo etiam ipse ibidem dicit quòd « permissum est repudium, malum quidem, tamen licitum ; » quod quidem illi qui sunt de prima opinione, referunt ad hoc tantùm quòd non habebat reatum temporalis pœnæ.

ARTICULUS IV.

Utrùm liceat uxori repudiatæ alium virum habere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd liceret uxori repudiatæ alium virum habere. Quia in repudio magis erat iniquitas viri repudiantis, quàm uxoris repudiatæ. Sed vir poterat sine peccato aliam ducere uxorem. Ergo et uxor sine peccato alium virum ducere poterat.

2. Præterea, Augustinus dicit de duabus uxoribus, quòd « quando mos erat, peccatum non

cap. 18 : « Quand la coutume existoit, ce n'étoit pas un péché. » Or, c'étoit la coutume, du temps de l'ancienne loi, que l'épouse répudiée prît un autre mari : nous en avons la preuve dans ce texte du *Deutéronome*, XXIV, 2 : « Lorsque l'épouse renvoyée, étant sortie de la maison de son mari, en aura pris un autre, » etc. L'épouse répudiée ne pèche donc pas en s'unissant à un autre mari.

3° Notre-Seigneur nous montre, *Matth.*, V, 20, que la justice du nouveau Testament est plus abondante que celle de l'ancien. Or, il est dit que ce qui contribue à rendre plus abondante la justice du nouveau Testament, c'est que l'épouse répudiée ne prend pas un autre mari (1). Il lui étoit donc permis d'en prendre un autre sous l'ancienne loi.

4° D'un autre côté, Jésus-Christ a dit, *Matth.*, V, 32 : « Celui qui épouse une femme répudiée, commet une impureté. » Or, l'impureté n'a jamais été permise sous l'ancien Testament. Il n'étoit donc pas permis non plus à l'épouse répudiée de prendre un autre mari.

5° Il est dit dans le *Deutéronome*, XXIV, 4, que la femme répudiée qui prenoit un autre mari, « étoit souillée et devenoit abominable aux yeux du Seigneur. » Elle péchoit donc en prenant un autre mari.

(Conclusion. — Dès-lors que l'épouse est enchaînée sous la loi du mari tant qu'il vit, elle ne peut, même après avoir été répudiée, en prendre un autre, à moins que Dieu ne le lui permette par dispense.)

D'après la seconde opinion exposée dans l'article précédent, l'épouse péchoit en prenant, après sa répudiation, un autre mari, parce que le premier mariage n'étoit pas encore dissous, puisque, comme le dit saint Paul, *Rom.*, VII, 2, « l'épouse est enchaînée sous la loi du mari tant qu'il est vivant. » Or, l'épouse répudiée ne pouvoit pas avoir simultanément plusieurs maris. Mais, selon la seconde opinion, de même qu'il étoit permis au mari, en vertu d'une dispense divine, de répudier son épouse,

(1) Voici les passages auxquels il est fait allusion dans l'objection. Jésus-Christ dit à la foule qui l'entouroit, *Matth.*, V, 20 : « Je vous dis que si votre justice n'est pas plus abon-

---

erat. » Sed tempore legis veteris erat talis consuetudo, quòd repudiata alium virum ducebat, ut patet *Deut.*, XXIV : « Cùm, egressa, alterum virum duxerit, » etc. Ergo uxor non peccat alteri viro se jungendo.

3. Præterea, *Matth.*, V, Dominus justitiam novi Testamenti ostendit superabundantem esse respectu justitiæ veteris Testamenti. Hoc autem dicit ad justitiæ novi Testamenti superabundantiam pertinere, quòd uxor repudiata non ducit alterum virum. Ergo in veteri lege licebat.

4. Sed contra est, quod dicitur, *Matth.*, V : « Qui dimissam duxerit, mœchatur. » Sed mœchia nunquam fuit in veteri Testamento licita. Ergo nec uxori repudiatæ licuit alium virum habere.

5. Præterea, *Deuter.*, XXIV, dicitur quòd « mulier repudiata quæ alium virum duceret, polluta erat et abominabilis facta coram Domino. » Ergo peccabat, alium virum ducendo.

(Conclusio. — Cùm mulier quanto tempore vivit, alligata sit legi viri, non potest etiam repudiata alteri nubere, nisi ex dispensatione divina ei permissum fuerit.)

Respondeo dicendum, quòd, secundùm primam opinionem, post repudium uxor peccabat alium virum ducendo, quia adhuc primum matrimonium non erat solutum; mulier enim, « quanto tempore vir vivit, alligata est legi viri, » *ad Rom.*, VII. Non autem poterat simul plures viros habere. Sed, secundùm secundam opinionem, sicut licebat viro ex dispensa-

celle-ci pouvoit aussi licitement prendre un autre mari, parce que la dispense divine étoit une cause suffisante pour supprimer l'indissolubilité du mariage, et le texte de l'Apôtre ne s'applique qu'au cas où cette indissolubilité subsiste. — Il faut donc répondre aux raisons apportées de part et d'autre.

Je réponds aux arguments : 1° En vertu d'une dispense divine, il étoit permis au mari d'avoir plusieurs épouses, et, dès-lors, il pouvoit, après avoir renvoyé une épouse, en prendre une autre, même sans que le mariage contracté avec la première fût dissous; mais jamais il ne fut permis à l'épouse d'avoir plusieurs maris. Il n'y a donc pas parité.

2° Dans le texte de saint Augustin cité dans l'objection, le mot *mos* ne signifie pas la coutume, mais un acte honnête, et il est pris dans le sens qu'on lui donne lorsqu'on dit, par dérivation, que tel homme est *moral*, parce qu'il est de bonnes mœurs, et c'est par la même étymologie que l'on donne le nom de *morale* à une partie de la philosophie, *Ethic.*, II, 1.

3° Notre-Seigneur nous fait voir, *Matth.*, V, 20, que la nouvelle loi l'emporte par ses conseils sur l'ancienne, non-seulement par rapport aux choses que l'ancienne loi rendoit illicites, mais aussi relativement à celles qui, illicites en elles-mêmes, sous cette loi, étoient considérées comme licites par un grand nombre d'hommes, qui n'interprétoient pas exactement les préceptes. Ce qui est dit dans l'Evangile touchant la haine des ennemis, en est une preuve; et il en est de même de la répudiation.

4° La parole de Jésus-Christ qui est alléguée dans l'objection, s'applique au temps de la loi nouvelle, où la permission autrefois accordée a été révoquée. C'est ainsi qu'il faut entendre ce que dit saint Chrysostôme (1):

dante que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux... Il a été dit : quiconque renverra son épouse, qu'il lui donne une cédule de répudiation. Mais moi je vous dis que tout homme qui renvoie son épouse, si ce n'est pour cause de fornication, la fait tomber dans l'impureté, et celui qui épouse la femme renvoyée, commet un adultère. »

(1) Nous avons déjà averti que l'ouvrage incomplet sur l'Evangile de saint Matthieu, d'où

tione divina uxorem repudiare, ita uxori alium virum ducere, quia inseparabilitas matrimonii ex causa divinæ dispensationis tollebatur, qua inseparabilitate manente, intelligitur verbum Apostoli. Ut ergo ad utrasque rationes respondeamus :

Ad primum ergo dicendum, quòd viro licebat plures uxores simul habere secundùm dispensationem divinam; et ideo, unâ dimissâ, etiam matrimonio non absoluto, poterat aliam ducere. Sed nunquam uxori licuit habere plures viros. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd in illo verbo Augustini, *mos* non ponitur pro consuetudine, sed pro actu honesto, secundùm quòd à more dicitur aliquis *morigeratus*, quia est bonorum morum; et sicut à more philosophia *moralis* nominatur.

Ad tertium dicendum, quòd Dominus, *Matth.*, V, ostendit novam legem abundare per consilia ad veterem, non solùm quantùm ad ea quæ lex vetus licita faciebat, sed etiam quantùm ad ea quæ in veteri lege illicita erant. Sed à multis licita putabantur, per non rectam præceptorum expositionem; sicut patet de odio inimici. Et ita est etiam de repudio.

Ad quartum dicendum, quòd verbum Domini intelligitur quantùm ad tempus novæ legis, in quo dicta permissio est sublata. Et sic etiam intelligitur quoddam verbum Chrysostomi, qui

« L'homme qui s'autorise de la loi pour renvoyer son épouse, commet une quadruple iniquité. Aux yeux de Dieu, il est homicide (puisqu'il est disposé à tuer son épouse, s'il ne la renvoyoit pas); il la renvoie quoiqu'elle ne soit pas coupable d'adultère (et c'est le seul cas où l'Evangile permet de la renvoyer); il la fait tomber dans l'adultère, et il rend également adultère celui à qui elle s'unit. »

5° Il est dit dans une Glose interlinéaire : « Cette femme est souillée et abominable; ce qui s'entend au jugement de celui qui l'a renvoyée auparavant comme souillée. » Il ne suit donc pas nécessairement de là qu'elle ait absolument contracté une souillure. On peut dire encore qu'elle étoit souillée de la même manière que ceux qui touchoient un mort ou un lépreux : ils contractoient, non la souillure de la coulpe, mais celle d'une irrégularité légale. C'est pour cette raison qu'il n'étoit pas permis au prêtre d'épouser une veuve ou une femme répudiée.

ARTICLE V.

Est-il permis au mari de reprendre l'épouse qu'il a répudiée?

Il paroît qu'il étoit permis au mari de reprendre l'épouse qu'il avoit répudiée. 1° Il est licite de réparer le mal qu'on a fait. Or, le mari faisoit une mauvaise action en répudiant son épouse. Il lui étoit donc permis de réparer ce mal, en rappelant son épouse vers lui.

2° Il fut toujours licite de traiter le pécheur avec indulgence, puisque c'est un précepte moral, qui est en vigueur sous toutes les lois. Or, en reprenant l'épouse qu'il avoit répudiée, le mari traitoit une pécheresse avec indulgence. Il étoit donc permis de le faire.

3° D'après le *Deutéronome,* XXIV, 4, la raison qui s'opposoit à ce que

est tiré ce passage, *Homil.* XII, n'est pas de saint Jean Chrysostôme, mais d'un auteur inconnu.

dicit quòd « qui secundùm legem dimittit uxorem, quatuor facit iniquitates; quia quoad Deum existit homicida (in quantum habet propositum occidendi uxorem, nisi eam dimitteret); et quia dimittit non fornicantem (in quo solo casu lex Evangelii uxorem dimittere permittit); et similiter quia facit eam adulteram, et illum adulterum cui copulatur. »

Ad quintum dicendum, quòd quædam Glossa interlinealis dicit: « Polluta est et abominabilis, scilicet illius judicio qui quasi pollutam eam priùs dimisit; » et sic non oportet quòd sit polluta simpliciter. Vel dicitur polluta eo modo quo immundus dicebatur qui mortuum tangebat vel leprosum, non immunditiâ culpæ, sed cujusdam irregularitatis legalis. Unde et sacerdoti non licebat viduam aut repudiatam ducere in uxorem.

ARTICULUS V.

Utrùm liceat viro repudiatam à se accipere.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd licebat viro repudiatam à se iterum accipere. Licet enim corrigere quod malè factum est. Sed malè factum erat quòd vir uxorem repudiabat. Ergo licebat hoc corrigere, reducendo uxorem ad se.

2. Præterea, semper licuit peccanti indulgere, cùm sit morale præceptum, quod in omni lege manet. Sed vir, accipiendo uxorem repudiatam, ei peccanti indulgebat. Ergo hoc licitum erat.

3. Præterea, *Deuter.,* XXIV, ponitur pro causa quare uxor repudiata non possit iterum

le mari pût reprendre son épouse après l'avoir renvoyée, c'est qu'elle « étoit souillée. » Or, une femme répudiée ne se souille qu'en épousant un autre homme. Il étoit donc permis à son mari de la reprendre, au moins avant qu'elle n'en eût épousé un autre.

Mais il est dit, au contraire, *Deuter.*, XXIV, 4 : « Son premier mari ne pourra pas la reprendre. »

(Conclusion. — Pour empêcher les maris de répudier légèrement leurs épouses, la loi leur défendoit de les reprendre après la répudiation.)

La loi de la cédule de répudiation permettoit deux choses : le renvoi de l'épouse, et l'union de l'épouse renvoyée avec un autre homme. Elle prescrivoit aussi deux choses : d'abord il falloit écrire une cédule de répudiation ; ensuite le mari qui répudioit son épouse, ne pouvoit plus la reprendre. Suivant les partisans de la première opinion, précédemment exposée, art. 4, cette défense fut portée pour punir la femme qui a épousé un autre mari, et s'est souillée par ce péché ; mais les autres disent que la loi avoit pour but d'empêcher le mari de répudier facilement son épouse, en voyant qu'il ne pourroit absolument plus la reprendre dans la suite.

Je réponds aux arguments : 1° C'est pour empêcher le mal que commettoit celui qui répudioit son épouse, qu'il fut statué que le mari ne pourroit reprendre l'épouse qu'il auroit répudiée. Telle est la raison de cette loi, qui est d'origine divine.

2° Il a toujours été permis de traiter le pécheur avec indulgence, en bannissant du cœur tout sentiment d'aigreur, mais non en lui épargnant la peine portée par Dieu.

3° Il y a deux opinions sur ce point. Il en est qui prétendent qu'il étoit permis à l'épouse répudiée de se réconcilier avec son mari, à moins qu'elle ne se fût unie à un autre homme ; car, dans ce cas, il lui étoit interdit de retourner à son premier mari, en punition de l'adultère dans

---

accipi, « quia polluta est. » Sed repudiata non polluitur, nisi alterum virum ducendo. Ergo, saltem antequam alium virum duceret, licebat eam accipere.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XXIV : « Non poterit prior maritus recipere eam, » etc.

(Conclusio. — Ne temerè vir uxorem repudiaret, prohibitum fuit ne semel ab eo repudiatam denuò in uxorem accipiat.)

Respondeo dicendum, quòd in lege de libello repudii duo erant permissa ; scilicet : dimittere uxorem, et uxorem dimissam alteri jungi ; et duo præcepta ; scilicet : scriptura libelli repudii, et quòd iterum maritus repudians, eam accipere non posset. Quod quidem, secundùm eos qui primam opinionem tenent, factum fuit in pœnam mulieris quæ alteri nupsit, et in hoc peccato polluta est ; sed, secundùm alios, ut vir non de facili uxorem repudiaret, quam postea nullo modo recuperare posset.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad illius mali impedimentum, quod committebat aliquis repudiando uxorem, ordinabatur quòd vir uxorem repudiatam assumere iteratò non posset. Et ideo divinitus ordinatum fuit.

Ad secundum dicendum, quòd semper licuit indulgere peccanti, quantùm ad rancorem cordis, sed non quantùm ad pœnam divinitus taxatam.

Ad tertium dicendum, quòd in hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt quòd licuit uxorem repudiatam viro reconciliari, nisi matrimonio alteri viro esset juncta ; tunc enim, propter adulterium cui se mulier voluntariè subdidit, in pœnam dabatur ei quòd ad priorem virum non

lequel elle s'étoit volontairement engagée. Mais, comme la prohibition portée par la loi est générale, d'autres affirment que, dès-lors que l'épouse étoit répudiée, son mari ne pouvoit pas la rappeler, même avant qu'elle n'eût contracté un nouveau mariage, parce que la souillure dont il est parlé dans le Deutéronome n'étoit pas celle de la coulpe, ainsi que nous l'avons déjà remarqué.

ARTICLE VI.

La haine du mari pour l'épouse étoit-elle la cause de la répudiation?

Il paroît que la cause de la répudiation étoit la haine du mari pour l'épouse. 1° On lit ceci dans l'Ecriture, *Malach.*, II, 16 : « Si vous avez de la haine pour l'épouse que vous avez prise dans votre jeunesse, renvoyez-la. » Donc, etc.

2° Il est dit dans le *Deutéronome*, XXIV, 1 : « Si l'épouse n'a pas trouvé grace aux yeux de son mari, à cause de quelque défaut honteux, il écrira une cédule de répudiation, qu'il lui remettra dans la main, et la renverra de sa maison. » Il faut donc conclure comme ci-dessus.

3° D'un autre côté, la stérilité et l'adultère sont plus opposés au mariage que la haine. Donc ces deux choses devoient être, plutôt que la haine, des causes de répudiation.

4° La haine peut avoir pour cause la vertu de la personne que l'on hait. Si donc la haine étoit une cause suffisante de renvoi, il auroit pu arriver qu'une épouse eût été répudiée pour sa vertu; ce qui est absurde.

5° Il est écrit, *Deuter.*, XXII, 13 : « Lorsqu'un homme, après avoir pris une épouse, conçoit de la haine pour elle, et cherche les occasions de la renvoyer, lui reprochant d'avoir eu un commerce criminel avant son mariage, s'il échoue dans la preuve, il sera battu de verges, et condamné à payer cent sicles d'argent, et il ne pourra pas renvoyer cette femme tant qu'il vivra. » La haine n'est donc pas une cause suffisante de répudiation.

---

rediret. Sed quia lex universaliter prohibet, ideo dicunt alii quòd etiam antequam alteri nuberet, non poterat revocari, ex quo repudiata erat; quia pollutio non intelligitur quantùm ad culpam, sed ut dictum est (art. 4, ad 2).

ARTICULUS VI.

Utrùm causa repudii fuerit odium uxoris.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd causa repudii fuerit odium uxoris. Nam *Malach.*, II, dicitur : « Cùm odio habueris, dimitte. » Ergo, etc.

2. Præterea, *Deuter.*, XXIV, dicitur : « Si non invenerit gratiam ante oculos ejus, propter aliquam fœditatem, scribet libellum repudii, et dabit in manu ejus, et dimittet eam de domo sua. » Ergo idem quod priùs.

3. Sed contra, sterilitas et fornicatio magis contrariantur matrimonio quàm odium. Ergo illa potiùs debuerunt esse causa repudii quàm odium.

4. Præterea, odium potest causari ex virtute ejus qui odio habetur. Si ergo odium est sufficiens causa, tunc mulier potuisset repudiari propter virtutem suam; quod est absurdum.

5. Præterea, *Deuter.*, XXII, dicitur : « Si duxerit vir uxorem, et postea odio habuerit eam, quæsieritque occasiones quibus dimittat eam, objiciens ei stuprum ante conjugium, si in probatione defecerit, verberabitur, et centum siclis argenti condemnabitur, et non poterit dimittere eam omnibus diebus vitæ suæ. » Ergo odium non est sufficiens causa repudii.

(CONCLUSION. — La haine du mari pour son épouse étoit la cause prochaine de la répudiation; et comme la haine vient elle-même d'une cause, il faut reconnoître qu'il existoit aussi d'autres causes de répudiation, mais des causes éloignées.)

Les Pères enseignent communément que la raison qui fit permettre la répudiation, fut de prévenir le meurtre de l'épouse. La cause prochaine de l'homicide est la haine. Par conséquent, la haine est aussi la cause prochaine de la répudiation. Or, la haine, de même que l'amour, provient d'une cause. Il faut donc admettre encore quelques causes éloignées de la répudiation, savoir celles-là mêmes qui étoient les causes de la haine; car saint Augustin dit, *De serm. Dom. in monte*, I, 14 : « Plusieurs causes permettoient de renvoyer l'épouse sous l'ancienne loi. Jésus-Christ n'a admis par exception que la fornication, et il a ordonné de supporter les autres désagréments en considération de la foi et de la chasteté conjugales. » On considère comme étant des causes de haine, soit les difformités du corps, comme les maladies ou les taches notables, soit celles de l'ame, telles que l'adultère ou d'autres péchés, qui détruisent l'honnêteté des mœurs. Quelques auteurs, cependant, réduisent avec assez de probabilité le nombre de ces causes. Ils disent qu'il n'étoit permis de répudier l'épouse que pour une cause survenue après le mariage, et encore non pas pour toute cause postérieure à cette union, mais pour celles-là seulement qui peuvent empêcher le bien des enfants, soit le bien du corps, comme le feroit la stérilité, la lèpre ou quelque autre infirmité analogue, soit le bien de l'ame, qui seroit compromis, si l'épouse étoit de mauvaises mœurs, parce que ses enfants, vivant habituellement avec elle, seroient portés à imiter sa conduite. A propos de ce texte du *Deutéronome*, XXIV, 1 : « Si l'épouse n'a pas trouvé grace aux yeux de son mari, à cause de quelque défaut honteux, il écrira une cédule de répudiation, » etc., une glose semble réduire encore plus les causes de répudiation, et n'admet que le péché; car selon cette interprétation, « le

---

(CONCLUSIO. — Repudii proxima causa est odium viri in uxorem, quod cùm ex aliqua causa contrahatur, alias esse causas, sed remotas, repudii fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd causa permissionis repudiandi uxorem fuit vitatio uxoricidii, ut sancti communiter dicunt. Proxima autem causa homicidii est odium; et ideo proxima causa repudii est odium. Sed odium ex aliqua causa causatur, sicut et amor : et ideo oportet etiam aliquas causas repudii ponere remotas, quæ erant causa odii; dicit enim Augustinus in Glossa, *Deuter.*, XIV : « Multæ erant in lege causæ dimittendi uxorem. Solam Christus fornicationem excepit : cæteras verò molestias jubet pro fide et castitate conjugii sustineri. » Hæ autem causæ intelliguntur fœditates, vel in corpore, putà infirmitas vel aliqua notabilis macula; vel in anima, sicut fornicatio vel aliqua hujusmodi quæ in moribus inhonestatem facit. Sed quidam has causas satis probabiliter magis coarctant, dicentes quòd non licebat repudiare nisi propter aliquam causam post matrimonium supervenientem; nec propter quamlibet talem, sed propter illas solùm quæ possunt bonum prolis impedire, vel in corpore, ut sterilitas, aut lepra, aut aliquid hujusmodi; vel in anima, ut si esset malorum morum, quos filii ex conversatione ad ipsam imitarentur. Sed quædam Glossa super illud *Deuter.*, XXIV : « Si non invenerit gratiam, » etc., videtur magis arctare, scilicet ad peccatum, cùm dicit quòd « ibi per fœditatem

défaut honteux dont il est parlé en cet endroit, désigne le péché. » Cependant, par péché, la glose entend, non-seulement les fautes morales, mais aussi les défauts corporels.

Je réponds aux arguments : 1° et 2°. D'après ces principes, j'admets les deux premiers.

3° La stérilité et les autres défauts analogues sont des causes de haine. Ils sont donc les causes éloignées de la répudiation.

4° Absolument, personne n'est haïssable à cause de sa vertu, puisque la bonté est une cause d'amour. L'argument n'est donc pas concluant.

5° C'étoit pour punir le mari, que la loi lui retiroit à perpétuité le droit de renvoyer son épouse dans le cas précité, aussi bien que dans le cas où il l'avoit déflorée lorsqu'elle étoit vierge, *Deuter.*, XXII, 28.

ARTICLE VII.

Les causes de la répudiation devoient-elles être écrites dans la cédule?

Il paroît que les causes de la répudiation devoient être écrites dans la cédule. 1° En écrivant la cédule de répudiation, le mari se mettoit à l'abri de la peine portée par la loi. Or, il semble que cela étoit absolument injuste, s'il n'alléguoit pas des causes suffisantes pour la répudiation. Il devoit donc écrire ces causes dans la cédule.

2° La cédule ne servoit, semble-t-il, qu'à faire connoître les causes de la répudiation. Si donc elles n'y étoient pas énoncées, il étoit inutile que le mari remît cet écrit à son épouse.

3° Le Maître dit positivement qu'il en devoit être ainsi, IV *Sent.*, dist. 33, § 3.

Mais, au contraire, ou les causes de la répudiation étoient suffisantes, ou elles ne l'étoient pas. Si elles étoient suffisantes, les secondes noces, que la loi permettoit d'ailleurs à l'épouse, lui étoient interdites. Si elles

---

peccatum intelligitur. » Sed *peccatum* Glossa nominat, non solùm in moribus animæ, sed etiam in natura corporis.

Sic ergo prima duo concedimus.

Ad tertium dicendum, quòd sterilitas et alia hujusmodi sunt causa odii; et sic sunt causæ remotæ.

Ad quartum dicendum, quòd propter virtutem non est aliquis odibilis, per se loquendo, quia bonitas causa est amoris. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quòd hoc dabatur in pœnam viri, quòd non posset in perpetuum repudiare uxorem in casu illo, sicut etiam in alio casu, quando puellam defloraverat.

ARTICULUS VII.

Utrùm causæ repudii deberent in libello scribi.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd causæ repudii debebant in libello scribi. Quia per libellum repudii scriptum à pœna legis absolvebatur. Sed hoc omnino videtur injustum, nisi causis sufficientibus repudii assignatis. Ergo illas oportebat scribere in libello.

2. Præterea, ad nihil aliud illa scriptura valere videbatur, nisi ut causæ repudii ostenderentur. Ergo, si non inscribebantur, frustra libellus ille tradebatur.

3. Præterea, hoc Magister dicit in litteræ.

Sed contra, causæ repudii aut erant sufficientes, aut non. Si sufficientes, præcludebatur mulieri via ad secundas nuptias, quæ ei secundùm

étoient insuffisantes, l'injustice de la répudiation étoit démontrée, et dès-lors elle ne pouvoit avoir lieu. Les causes de la répudiation n'étoient donc jamais écrites en détail dans la cédule.

(CONCLUSION. — Les causes de la répudiation n'étoient pas écrites en détail dans la cédule, mais seulement en général, afin que le délai qui résultoit de là, et les conseils des scribes, qui cherchoient à dissuader le mari, le fissent renoncer à son projet.)

Les causes de la répudiation n'étoient pas écrites en détail dans la cédule, mais seulement en général, pour montrer que le mari renvoyoit justement son épouse. S'il en faut croire l'historien Josèphe, *Antiq. Judaic.*, IV, 8, la chose se faisoit ainsi pour que la femme, munie d'une cédule où la répudiation lui étoit signifiée par écrit, pût épouser un autre homme; car sans cela on ne s'en seroit pas rapporté à elle; et voilà pourquoi, suivant le même auteur, la cédule portoit ceci : « Je te promets de ne jamais vivre maritalement avec toi. » Mais saint Augustin pense qu'une cédule écrite étoit exigée, « afin que le délai qui en résultoit, et les conseils des scribes qui cherchoient à dissuader le mari, le fissent renoncer à son projet. »

Ce qui précède répond aux arguments.

---

legem concedebantur; si autem insufficientes, ostendebatur injustum repudium; et sic repudium fieri non poterat. Ergo nullo modo causæ repudii ibi in speciali scribebantur.

(CONCLUSIO. — Causæ repudii non quidem in speciali, sed in genere, in libello repudii scribebantur, ut morâ interveniente, et scribarum consilio dissuadente, vir à proposito repudiandi desisteret.)

Respondeo dicendum, quòd causæ repudii in speciali non scribebantur in libello, sed in generali, ut ostenderetur justum repudium; sed, secundùm Josephum, ut mulier habens libellum conscriptum de repudio, alteri nubere posset; aliàs enim ei creditum non fuisset; unde in eo erat scriptum tale, secundùm eum : « Promitto tibi quòd nunquam tecum conveniam. » Sed, secundùm Augustinum, ideo libellus scribebatur, « ut morâ interveniente, et consilio scribarum dissuadente, vir à proposito repudiandi desisteret. »

Et per hoc patet solutio ad objecta

QUESTION LXVIII.

Des enfants illégitimes.

Nous devons nous occuper en dernier lieu des enfants illégitimes. Trois questions sont posées sur ce point : 1° Les enfants qui naissent en dehors d'un vrai mariage, sont-ils illégitimes? 2° Doivent-ils souffrir un détriment de leur illégitimité? 3° Peuvent-ils être légitimés?

ARTICLE I.

Les enfants qui naissent en dehors d'un vrai mariage sont-ils illégitimes?

Il paroît que les enfants qui naissent en dehors d'un vrai mariage ne sont pas illégitimes. 1° On appelle enfant légitime celui dont la naissance est conforme à la loi. Or, la naissance de tout homme est conforme au moins à la loi naturelle, qui est la plus forte des lois. Tout enfant est donc légitime.

2° On considère communément comme légitime l'enfant qui est né d'un mariage légitime, ou passe pour tel dans le for extérieur de l'Eglise. Or, il arrive quelquefois qu'un mariage est considéré comme légitime dans le for extérieur de l'Eglise, bien qu'il ne soit pas un vrai mariage, à raison d'un empêchement que connoissent les parties, lorsqu'elles contractent en présence de l'Eglise; et si le mariage se conclut en secret, et que les parties ignorent l'empêchement, il paroît légitime dans le for extérieur de l'Eglise, dès-lors qu'elle n'en prononce pas la nullité. Les enfants nés en dehors d'un vrai mariage, ne sont donc pas illégitimes.

QUÆSTIO LXVIII.

De filiis illegitimè natis, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de filiis illegitimè natis.

Et circa hoc quæruntur tria (1) : 1° Utrùm qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi. 2° Utrùm illegitimi filii debeant ex hoc damnum reportare. 3° Utrùm possint legitimari.

ARTICULUS I.

Utrùm filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd filii qui nascuntur extra verum matrimonium, non sint illegitimi. Quia secundùm legem natus, *legitimus filius* dicitur. Sed quilibet nascitur secundùm legem, ad minus naturæ, quæ fortissima est. Ergo quilibet filius dicitur legitimus.

2. Præterea, communiter dicitur quòd legitimus filius est, qui est de legitimo matrimonio natus, vel de eo quod in facie Ecclesiæ legitimum reputatur. Sed contingit quandoque quòd aliquod matrimonium legitimum reputetur in facie Ecclesiæ, quod habet impedimentum ne sit verum matrimonium; et tamen à contrahentibus in facie Ecclesiæ scitur; et si occultè nubant, et impedimentum nesciebant, legitimum videtur in facie Ecclesiæ, ex quo per Ecclesiam non prohibetur. Ergo filii extra verum matrimonium nati, non sunt illegitimi.

(1) Ex IV. *Sent.*, dist. 41, quæst. unic., art. 3, quæstiunc. 1 et seqq.

Mais, au contraire, on appelle illégitime ce qui est contraire à la loi. Or, lorsque la naissance des enfants a lieu en dehors du mariage, elle est contraire à la loi. Ces enfants sont donc illégitimes.

(Conclusion. — Les enfants nés de la simple fornication, ne sont pas légitimes, mais seulement naturels. On ne doit considérer ni comme naturels, ni comme légitimes ceux qui naissent du stupre ou de l'adultère.)

Les enfants peuvent se trouver dans quatre conditions. Les uns sont naturels et légitimes; ce sont ceux qui naissent d'un vrai et légitime mariage. D'autres sont naturels et non légitimes; tels sont les enfants nés de la simple fornication. Il y en a qui sont légitimes et non naturels; ainsi les enfants adoptifs. Enfin, ne sont ni légitimes ni naturels les enfants issus des deux sources impures de l'adultère et du stupre; car la naissance de ceux qui appartiennent à cette dernière catégorie, est contraire à la loi positive et certainement aussi à la loi naturelle. Il faut donc reconnoître qu'il y a des enfants illégitimes.

Je réponds aux arguments: 1° Quoique les enfants issus d'un commerce illicite naissent conformément à la nature, qui est commune à l'homme et à tous les animaux, leur naissance n'en est pas moins contraire à la loi naturelle, qui n'est que pour l'homme; car cette loi défend la fornication, l'adultère et les autres actions de ce genre. Aucune loi ne rend donc légitimes les enfants qui ont une telle origine.

2° L'ignorance excuse de péché le commerce illicite, à moins qu'elle ne soit affectée. Ceux donc qui s'unissent de bonne foi en présence de l'Eglise, bien qu'il existe un empêchement, ne pèchent pas, s'ils ignorent cette circonstance, et leurs enfants ne sont pas illégitimes. S'ils en ont connoissance, quoique l'Eglise tolère leur union, parce que l'empêchement ne lui est pas révélé, ils ne sont pas exempts de péché, ni leurs enfants d'illégitimité. Lors même que l'empêchement leur est inconnu,

---

Sed contra, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed illi qui nascuntur extra matrimonium, nascuntur contra legem. Ergo sunt illegitimi.

(Conclusio.—Liberi qui nascuntur ex simplici fornicatione, non sunt legitimi, sed solùm naturales; qui verò ex stupro aut adulterio nascuntur, nec naturales nec legitimi sunt habendi.)

Respondeo dicendum, quòd quadruplex status est filiorum. Quidam enim sunt *naturales et legitimi*, sicut illi qui nascuntur ex vero et legitimo matrimonio; quidam *naturales et non legitimi*, ut filii qui nascuntur ex simplici fornicatione; quidam *legitimi et non naturales*, sicut filii adoptivi; quidam *nec legitimi nec naturales*, sicut spurii nati de adulterio vel de stupro: tales enim nascuntur et contra legem positivam, et contra legem naturæ expressè. Et sic concedendum est quosdam filios esse illegitimos.

Ad primum ergo dicendum, quòd, quamvis illi qui nascuntur ex illicito coitu, nascantur secundùm naturam, quæ communis est homini et omnibus animalibus, tamen nascuntur contra legem naturæ, quæ est propria hominibus: quia fornicatio, et adulterium et hujusmodi sunt contra legem naturæ. Et ideo tales secundùm nullam legem sunt legitimi.

Ad secundum dicendum, quòd ignorantia excusat illicitum coitum à peccato, nisi sit affectata. Unde illi qui conveniunt bona fide in facie Ecclesiæ, quamvis sit impedimentum, dum tamen ignorent, non peccant, nec filii sunt illegitimi. Si autem sciant, quamvis Ecclesia sustineat, quæ ignorat impedimentum, non excusantur à peccato, nec filii ab illegitimitate. Si

s'ils contractent en secret, ils ne sont pas excusés de péché, parce qu'une telle ignorance paroît affectée.

ARTICLE II.

Les enfants illégitimes doivent-ils souffrir quelque détriment à raison de leur condition?

Il paroît que la condition des enfants illégitimes ne doit leur faire souffrir aucun détriment. 1° Le Seigneur lui-même a décidé, *Ezech.*, XVIII, 20, que le fils ne doit pas être puni pour le péché de son père. Or, lorsqu'un enfant naît d'un commerce illicite, ce n'est pas lui, mais son père, qui a commis le péché. Il ne doit donc en souffrir aucun détriment.

2° La justice humaine se modèle sur la justice divine. Or, Dieu distribue les biens naturels avec une égale libéralité à tous les enfants, qu'ils soient légitimes ou illégitimes. Le droit humain doit donc aussi les mettre sur le même pied.

Mais il est dit, au contraire, dans la *Genèse*, XXV, 5 : « Abraham donna à Isaac tous les biens qu'il possédoit, et il distribua des dons aux fils de ses concubines. » Ces derniers, cependant, n'étoient pas nés d'un commerce illicite. A plus forte raison donc, les enfants issus d'un commerce illicite doivent subir un détriment à cause de cette condition, et être exclus de l'héritage paternel.

(CONCLUSION. — Les enfants illégitimes supportent un double dommage. D'abord ils ne sont pas admis à faire les actes légitimes; ensuite ils ne succèdent pas à leurs parents dans leur héritage. Toutefois, les enfants naturels peuvent recevoir un sixième de la succession, mais les enfants adultérins n'y ont aucune part, et leurs parents sont tenus seulement à leur fournir les choses nécessaires à la vie.)

---

autem nesciant et in occulto contrahant, etiam non excusantur, quia talis ignorantia videtur affectata (1).

ARTICULUS II.

Utrùm filii illegitimi debeant ex hoc aliquod damnum reportare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd illegitimi filii non debeant ex hoc aliquod damnum reportare. Quia « filius non debet puniri pro peccato patris, » ut patet per sententiam Domini, *Ezech.*, XVIII. Sed quòd iste nascatur ex illicito coitu, non est peccatum proprium, sed peccatum patris. Ergo ex hoc non debet aliquod damnum incurrere.

2. Præterea, justitia humana est exemplata à divina. Sed Deus æqualiter largitur bona naturalia legitimis et illegitimis filiis. Ergo et secundùm jura humana filii illegitimi debent legitimis æquiparari.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, XXV, quòd « Abraham dedit omnia sua bona Isaac, et filiis concubinarum largitus est munera; » et tamen illi non erant ex illicito coitu nati. Ergo multò magis debent illi qui ex illicito coitu nascuntur, hoc damnum reportare, quòd non succedant in bonis paternis.

(CONCLUSIO. — Liberi illegitimi duplici damno afficiuntur : unum est, quia non admittuntur ad actus legitimos; alterum, quòd non succedunt in hæreditate paterna. In sexta tamen parte succedere possunt naturales filii; spurii verò nulla ex parte, nisi quòd eis parentes necessaria suppeditare tenentur.)

(1) Nisi matrimonium illud clandestinum vel in occulto factum Ecclesia postmodum approbarit, ut cap. *Quod nobis*, *Extra qui filii legitimi*, § *Si autem*, videre est.

On peut subir un dommage de deux manières. D'abord quand on est privé d'une chose à laquelle on a droit; les enfants illégitimes ne souffrent aucun dommage de ce genre. Ensuite quand une chose n'est pas due à quelqu'un, et qu'elle lui seroit due en d'autres circonstances. Sous ce rapport, les enfants illégitimes supportent un double dommage. Le premier consiste en ce qu'ils sont exclus des actes légitimes, tels que les charges et les dignités, qui exigent une certaine honnêteté dans ceux qui en sont revêtus. Le second est l'exclusion de la succession à l'héritage paternel. Toutefois, les enfants naturels peuvent recevoir le sixième de la succession de leurs parents, et les enfants adultérins n'y ont aucune part, bien que le droit naturel oblige les parents à leur fournir les choses nécessaires à la vie; d'où il suit qu'il appartient à la sollicitude de l'évêque de contraindre le père et la mère de subvenir à leurs besoins (1).

Je réponds aux arguments : 1° Subir un dommage de la seconde des manières ci-dessus indiquées, n'est pas une peine. Aussi nous ne considérons pas comme une peine qu'un homme, qui n'est pas le fils du roi, ne

(1) Le Code civil français a substantiellement maintenu les dispositions de l'ancien droit à l'égard des enfants naturels et adultérins. On comprend que les enfants illégitimes ne peuvent pas être assimilés à ceux dont la naissance est régulière, et les enfants naturels sont moins illégitimes encore que les enfants adultérins, puisque la naissance de ces derniers blesse directement la sainteté du mariage. La loi, juste en elle-même, oblige donc au for de la conscience, puisqu'elle a pour but de bannir le libertinage et de faire respecter le lien conjugal, qui est la base de la société. Elle a ainsi réglé cette matière : Art. 756. « Les enfants naturels ne sont point héritiers; la loi ne leur accorde de droit sur les biens de leur père ou mère décédés, que lorsqu'ils ont été légalement reconnus. Elle ne leur accorde aucun droit sur les biens des parents de leur père ou mère. » — Art. 757. « Le droit de l'enfant naturel sur les biens de ses père ou mère décédés est réglé ainsi qu'il suit : Si le père ou la mère a laissé des descendants légitimes, ce droit est d'un tiers de la portion héréditaire que l'enfant naturel auroit eue, s'il eût été légitime; il est de la moitié, lorsque les père ou mère ne laissent pas de descendants, mais bien des ascendants, ou des frères ou sœurs; il est des trois quarts, lorsque les père ou mère ne laissent ni descendants ni ascendants, ni frères ni sœurs. » — Art. 758. « L'enfant naturel a droit à la totalité des biens, lorsque ses père ou mère ne laissent pas de parents au degré successible. » D'après l'article 757, qui suppose que l'enfant naturel est légalement reconnu, le sixième de la succession ne lui revient qu'autant que le père ou la mère laisse un enfant légitime, puisque, s'il étoit légitime lui-même, il auroit la moitié des biens; il n'en aura que le neuvième, s'il y a deux enfants légitimes, et seulement le douzième, s'il y en a trois. Quand il y a plusieurs enfants naturels, chacun d'eux a le même

---

Respondeo dicendum, quòd aliquis dicitur damnum incurrere dupliciter : Uno modo, per hoc quòd ei subtrahitur quod erat ei debitum; et sic filius illegitimus nullum damnum incurrit. Alio modo, per hoc quòd ei aliquid non est debitum, quod aliàs poterat esse ei debitum; et sic filius illegitimus damnum incurrit duplex : unum, quia non admittitur ad actus legitimos, sicut ad officia vel dignitates, quæ requirunt aliquam honestatem in illis qui hæc exercent. Aliud damnum incurrit, quia non succedit in hæreditate paterna. Sed tamen naturales filii succedere possunt in sexta parte tantùm; spurii autem in nulla parte, quamvis ex jure naturali parentes eis in necessariis providere teneantur; unde pertinet ad sollicitudinem episcopi, ut utrumque parentum cogat ad hoc quòd eis provideant.

Ad primum ergo dicendum, quòd incurrere damnum hoc secundo modo non est pœna. Et ideo non dicimus quòd sit pœna alicui, quòd non succedit in regno aliquo, per hoc quòd non

lui succède pas sur son trône; et de même ce n'est pas une peine pour un enfant illégitime, que les droits des enfants légitimes ne lui appartiennent pas.

2° Ce n'est pas comme acte de la puissance génératrice, que le commerce illicite est contraire à la loi naturelle, mais en tant qu'il procède d'une volonté pervertie. Pour cette raison donc, l'enfant illégitime ne subit aucun dommage dans les choses qui s'acquièrent par l'origine naturelle, mais dans celles dont la production ou la possession dépend de la volonté.

ARTICLE III.

Peut-on légitimer un enfant illégitime?

Il paroît qu'on ne peut pas légitimer un enfant illégitime. 1° La distance qui existe entre l'enfant légitime et l'enfant illégitime se trouve, par réciprocité, entre l'enfant illégitime et l'enfant légitime. Or, un enfant légitime ne devient jamais illégitime. Donc un enfant illégitime ne devient jamais non plus légitime.

2° C'est l'illégitimité de l'acte charnel qui produit l'illégitimité de l'enfant. Or, l'acte illégitime ne se légitime jamais. L'enfant illégitime ne peut donc pas non plus être légitimé.

Mais, au contraire, ce que la loi établit, la loi peut le révoquer. Or, l'illégitimité des enfants a été établie par une loi positive. Un enfant illégitime peut donc être légitimé par celui qui a l'autorité nécessaire pour appliquer la loi.

droit. En multipliant le nombre des enfants tant légitimes que naturels par le nombre trois, le produit donnera le dénominateur de la fraction qui détermine la quotité du droit de chaque enfant naturel. Si donc il y a deux enfants naturels et deux enfants légitimes, chaque enfant naturel doit prendre un douzième de la succession. L'article 762 du Code porte : « Les dispositions des articles 757 et 758 ne sont pas applicables aux enfants adultérins ou incestueux. La loi ne leur accorde que les aliments. » D'un autre côté, l'article 335 déclare que la reconnoissance autorisée pour les enfants naturels ne pourra avoir lieu au profit des enfants nés d'un commerce incestueux ou adultérin. Ces derniers ne peuvent donc être reconnus qu'à l'effet d'obtenir des aliments.

---

est filius regis; et similiter non est pœna quòd alicui qui non est legitimus, non debentur ea quæ sunt legitimorum filiorum.

Ad secundum dicendum, quòd coitus illegitimus non est contra legem in quantum est actus generativæ virtutis, sed in quantum ex prava voluntate procedit. Et ideo filius illegitimus non incurrit damnum in his quæ acquiruntur per naturalem originem, sed in his quæ per voluntatem fiunt vel possidentur.

ARTICULUS III.

Utrùm filius illegitimus possit legitimari.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd filius illegitimus non possit legitimari. Quantùm enim distat legitimus ab illegitimo, tantum è converso illegitimus à legitimo. Sed legitimus nunquam fit illegitimus. Ergo nec illegitimus unquam fit legitimus.

2. Præterea, coitus illegitimus creat illegitimum filium. Sed coitus illegitimus nunquam fit legitimus. Ergo nec filius illegitimus legitimari potest.

Sed contra, quod per legem inducitur, per legem revocari potest. Sed illegitimitas filiorum est per legem positivam inducta. Ergo potest filius illegitimus legitimari ab eo qui habet auctoritatem legis.

(CONCLUSION. — Puisque c'est en vertu d'une loi positive que des enfants sont appelés illégitimes, cette même loi peut les légitimer.)

La légitimation d'un enfant illégitime ne consiste pas à faire qu'il soit né d'un commerce légitime, car l'acte charnel est transitoire, et dès qu'il est une fois illégitime, jamais il ne peut devenir légitime; mais elle consiste en ce que l'autorité de la loi écarte de l'enfant illégitime le dommage qu'il subissoit en cette qualité. Il y a six modes de légitimation. Deux appartiennent au droit canonique. Ils ont lieu, l'un, quand l'homme épouse la femme dont il a eu un enfant illégitime, pourvu qu'il ne soit pas né d'un adultère; l'autre, lorsque le Souverain Pontife, par grace spéciale, accorde la dispense nécessaire. Les quatre autres modes ont été établis par la loi civile. Le père met le premier en usage, lorsqu'il donne à la cour de l'empereur son fils naturel : alors il est légitimé par le fait même, à cause de la dignité de la cour (1). Le père emploie le second quand, par son testament, il nomme son fils naturel son héritier légitime, et que celui-ci offre ensuite le testament à l'empereur. S'il n'y a aucun enfant légitime, et que le fils illégitime se donne lui-même au prince, c'est le troisième mode. Le quatrième est pratiqué par le père quand, dans un acte public, ou dans un écrit signé de trois témoins, il donne à son fils la qualification de légitime, sans y ajouter celle de naturel.

(1) Ce mode de légitimation est mentionné dans les *Institutes* de Justinien, lib. I, tit. 10, *De legitimatione*. Le père pouvoit légitimer son fils naturel, en le présentant pour remplir l'office de décurion, et sa fille naturelle, en la mariant à un décurion. Le fils naturel avoit la faculté de se légitimer lui-même, après la mort de son père, s'il n'avoit pas laissé d'enfants légitimes, en s'offrant pour cette charge. C'est parce qu'elle étoit onéreuse qu'un tel privilége y avoit été attaché. Les deux modes de légitimation fixés par le droit canonique sont encore en vigueur dans le for ecclésiastique. La loi civile n'admet que le premier. Il est dit dans le Code : Art. 331. « Les enfants nés hors mariage, autres que ceux nés d'un commerce incestueux ou adultérin, pourront être légitimés par le mariage subséquent de leurs père et mère, lorsque ceux-ci les auront reconnus avant leur mariage, ou qu'ils les reconnoîtront dans l'acte même de célébration. » — Art. 332. « La légitimation peut avoir lieu, même en faveur des enfants décédés qui ont laissé des descendants, et, dans ce cas, elle profite à ces descendants. » — Art. 333. « Les enfants légitimés par le mariage subséquent auront les mêmes droits que s'ils étoient nés de ce mariage. » On voit que l'article 331 consacre l'exception portée dans le droit canonique contre les enfants adultérins. Cette disposition devoit, à plus forte raison, être appliquée aux enfants incestueux. La légitimation s'opère à quelque

(CONCLUSIO. — Cùm liberi dicantur illegitimi lege positivâ, per eamdem etiam legem legitimari possunt.)

Respondeo dicendum, quòd filius illegitimus potest legitimari, non ut fiat de legitimo coitu natus, quia coitus ille transivit, et nunquam potest fieri legitimus, ex quo semel fuit illegitimus; sed dicitur legitimari, in quantum damna quæ illegitimus filius incurrit, subtrahuntur per legis auctoritatem. Et sunt sex modi legitimandi : duo secundùm Canones, scilicet cùm quis ducit in uxorem illam ex qua filium illegitimum generavit, si non fuit adulterium; et per specialem indulgentiam et dispensationem domini Papæ. Quatuor autem alii modi sunt secundùm leges. Primus est, si pater filium naturalem curiæ imperatoris offerat; ex hoc enim ipso legitimatur propter curiæ honestatem. Secundus, si pater in testamento nominet eum legitimum hæredem, et filius postmodum testamentum imperatori offerat. Tertius est, si nullus sit filius legitimus, et ipsemet filius seipsum principi offerat. Quartus est, si pater in publico instrumento, vel cum trium testium subscriptione, eum *legitimum* nominet, nec adjiciat *naturalem*.

Je réponds aux arguments : 1° On peut, sans injustice, faire une grace à quelqu'un; mais nul ne doit être condamné à subir un dommage que pour une faute. L'enfant illégitime peut donc devenir légitime, mais le contraire ne peut avoir lieu; car lors même que le fils légitime est privé de son héritage en punition d'une faute, ainsi qu'il arrive quelquefois, on ne le considère pas pour cela comme illégitime, puisque sa naissance a été légitime.

2° Le commerce illégitime est vicié par un défaut intrinsèque, qu'on ne peut lui ôter, et qui le met en opposition avec la loi; et c'est ce qui en rend impossible la légitimation. Il n'en est pas de même de l'enfant illégitime, qui n'a pas en lui un défaut de cette nature.

époque que le mariage soit contracté, quand même ce seroit peu de jours avant la mort, *in extremis* (Locré, Merlin, Toullier, etc.). Mais cette légitimation n'a pas lieu de plein droit; il faut que les deux époux reconnoissent l'enfant avant le mariage, ou dans l'acte du mariage. Si l'un des époux seulement avoit reconnu l'enfant avant le mariage, la reconnoissance faite par l'autre époux depuis le mariage n'opéreroit pas la légitimation (Voir Toullier, tom. II, n° 924). La légitimation n'a pas d'effet rétroactif; elle ne remonte pas jusqu'à la naissance de l'enfant, elle n'opère son effet que du moment où existe le mariage qui l'a produite. Ainsi, l'enfant légitimé ne succède pas à ceux de ses parents qui sont morts dans l'intervalle écoulé depuis sa conception jusqu'à l'époque où son père et sa mère ont contracté mariage. (Arrêt de la Cour de cassation, 11 mars 1811.)

Ad primum ergo dicendum, quòd alicui potest sine injustitia gratia fieri; sed non potest aliquis damnificari nisi pro culpa. Et ideo magis potest illegitimus fieri legitimus, quàm è converso; etsi enim legitimus aliquando hæreditate privatur pro culpa, non tamen dicitur illegitimus filius, quia generationem legitimam habuit.

Ad secundum dicendum, quòd actus illegitimus habet defectum intra se inseparabilem, qui legi opponitur; et ideo non potest fieri legitimus. Nec est simile de filio illegitimo, qui non habet hujusmodi defectum.

TRAITÉ DE LA RÉSURRECTION.

QUESTION LXIX.

Des choses qui se rapportent à la résurrection, et d'abord du lieu des ames après la mort.

Nous abordons maintenant le sujet de la résurrection ; car, après la question des sacrements qui délivrent de la mort de la faute, vient naturellement l'article de la résurrection qui délivre de la mort de la peine (1).

La résurrection doit être considérée dans ce qui s'y rattache pour ainsi dire avant, pendant et après cet événement ; nous parlerons donc, premièrement, des choses qui la précèdent, sinon toutes, du moins la plupart ; deuxièmement, des choses qui l'accompagnent ; troisièmement, des choses qui la suivront.

Au sujet des choses qui précèdent la résurrection, nous traiterons : premièrement, des lieux assignés aux ames après la mort ; deuxièmement, de l'état des ames séparées du corps et de la peine qui leur est infligée par le feu ; troisièmement, des prières par lesquelles les vivants peuvent les secourir ; quatrièmement, des prières que les saints font pour les vivants dans la bienheureuse patrie ; cinquièmement, des signes

(1) Ou bien les sacrements rendent la vie de l'ame, et la résurrection la vie du corps.

TRACTATUS DE RESURRECTIONE.

QUSTIO LXIX.

De his quæ spectant ad resurrectionem, et primò de loco animarum post mortem in novem articulos divisa.

Post hæc agendum est de his quæ spectant ad statum resurrectionis : postquam enim dictum est de sacramentis quibus homo liberatur à morte culpæ, consequenter dicendum est de resurrectione per quam homo liberatur à morte pœnæ.

Circa tractatum autem resurrectionis tria consideranda sunt : scilicet præcedentia resurrectionem, concomitantia et sequentia ; et ideo primò dicendum est de his quæ pro parte, quamvis non ex toto resurrectionem præcedunt ; secundò, de ipsa resurrectione et circumstantibus eam ; tertiò, de his quæ eam sequuntur.

Præcedentium autem resurrectionem prima consideratio est de receptaculis animarum post mortem eis assignatis ; secunda, de qualitate et pœna animarum separatarum, eis ab igne inflicta ; tertia, de suffragiis quibus animæ defunctorum à vivis adjuvantur ; quarta, de orationibus sanctorum in patria existentium ; quinta,

qui précéderont le jugement général; sixièmement enfin, du feu qui réduira le monde en cendres avant la venue du souverain Juge.

On demande neuf choses sur le premier point : 1° Des séjours particuliers sont-ils assignés aux ames après la mort? 2° Les ames sont-elles conduites au ciel ou en enfer aussitôt après la mort? 3° Les ames qui sont au ciel ou en enfer peuvent-elles en sortir? 4° Les limbes sont-ils la même chose que le sein d'Abraham? 5° Les limbes sont-ils la même chose que l'enfer des damnés? 6° Les limbes des enfants sont-ils la même chose que les limbes des anciens Pères? 7° Y a-t-il un purgatoire après cette vie? 8° Le purgatoire est-il le même lieu que l'enfer des damnés? 9° Faut-il assigner aux ames un aussi grand nombre de séjours après la mort?

ARTICLE I.

Des séjours particuliers sont-ils assignés aux ames après la mort?

Il paroît que des séjours particuliers ne sont point assignés aux ames après la mort. 1° Boëce dit, *De Hebdom.*, I : « La conception commune des sages, c'est que les êtres incorporels ne sont pas dans le lieu; » à quoi se rapporte cette parole de saint Augustin, *super Gen. ad litteram*, XII : « On peut dire sans hésiter que l'ame ne se porte vers les lieux qu'avec le corps, ou qu'elle ne s'y porte pas localement. » Or l'ame après la mort n'a pas de corps, ainsi que l'enseigne encore l'Evêque d'Hippone au même endroit. Donc on ne doit point assigner aux ames, après la mort, des séjours particuliers.

2° Tout ce qui occupe un lieu déterminé a plus de convenance, plus de rapport avec ce lieu qu'avec un autre. Or les ames séparées du corps, non plus que toutes les autres substances spirituelles, n'ont aucun rapport

---

de signis judicium generale præcedentibus; sexta, de igne ultimæ conflagrationis mundi, quæ faciem Judicis præcedet.

Circa primum quæruntur novem : 1° Utrùm animabus post mortem receptacula assignentur. 2° Utrùm statim post mortem ad cœlum vel infernum animæ deducantur. 3° Utrùm de ipsis locis egredi valeant. 4° Utrùm limbus inferni sit idem quod sinus Abrahæ. 5° Utrùm limbus sit idem quod infernus damnatorum. 6° Utrùm limbus patrum sit idem quod limbus puerorum. 7° Utrùm sit idem locus in quo animæ purgantur et in quo puniuntur damnati. 8° Utrùm purgatorium detur post hanc vitam. 9° Utrùm tot receptacula debeant distingui.

ARTICULUS I.

Utrùm animabus post mortem receptacula assignentur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd animabus post mortem receptacula non assignentur. Sicut enim dicit Boetius in lib. *De Hebdomadibus*, « communis animi conceptio est apud sapientes, incorporalia in loco non esse; » cui concordat quod Augustinus dicit in XII. *Super Genes. ad lit.* : « Citò quidem responderi potest ad corporalia loca animam non ferri, nisi cum aliquo corpore, vel non localiter ferri. » Sed anima separata à corpore non habet aliquod corpus, sicut ibidem Augustinus dicit. Ergo ridiculum est animabus separatis aliqua receptacula assignare.

2. Præterea, omne quod habet locum determinatum, magis convenit cum illo loco quàm cum alio. Sed animæ separatæ, sicut etiam quæ-

spécial, aucune convenance particulière avec aucun lieu ; car on ne peut dire qu'elles ressemblent à tel ou tel corps et diffèrent de tel ou tel autre, puisqu'elles excluent sans réserve toutes les conditions corporelles. Donc les ames séparées du corps n'occupent point des lieux déterminés.

3° Tout ce qu'on assigne aux ames après la mort, doit tourner à leur peine ou à leur récompense. Or le lieu ne peut tourner ni à leur peine n à leur récompense, puisqu'elles ne reçoivent rien des corps. Donc on ne doit point assigner aux ames séparées du corps des séjours déterminés.

Mais le ciel est un lieu corporel, et cependant « il fut rempli d'anges » aussitôt après sa création, comme Strabus, cité dans la Glose, le dit sur *Gen.*, I. Or les anges n'ont pas de corps, non plus que les ames après la mort. Donc il faut assigner des séjours particuliers aux ames séparées de leur enveloppe matérielle.

D'ailleurs nous voyons dans saint Grégoire que les ames sont conduites, après la mort, dans différents lieux corporels; ce Père raconte, *Dial.*, IV, 40 et 30, que saint Germain, évêque de Capoue, trouva l'ame du diacre Paschase dans les bains, et que celle du roi Théodoric fut traînée dans les enfers (1). Donc les ames séparées du corps sont envoyées dans des séjours particuliers.

(Conclusion.— Puisque Dieu habite le lieu suprême, et les substances spirituelles des lieux plus ou moins élevés selon leur dignité, nous fai-

(1) Dom Calmet rapporte ainsi le premier fait, *Dissert. sur les apparitions*, XXVI : « Saint Germain, évêque de Capoue, prenant les bains dans un quartier de la ville, y trouva Paschase, diacre de l'église romaine, mort depuis quelque temps, qui se mit à le servir et qui lui dit qu'il faisoit là son purgatoire, pour avoir favorisé le parti de Laurent, antipape, contre Symmaque. »

Théodoric, premier roi des Ostrogoths, tenoit sous sa domination la Sicile, l'Italie, la Dalmatie, la Norique, la Pannonie, les deux Rhéties, la Provence, le Languedoc et une partie de l'Espagne. Dans sa vieillesse, inquiet, soupçonneux, avare et cruel, il fit périr injustement Symmaque sénateur, et le célèbre philosophe Boëce, gendre de Symmaque. Ensuite il commit un crime qui a toujours été payé par la perte de l'empire, comme l'ont encore prouvé dans ces derniers temps 93 et Valence, 1814 et Fontainebleau, 1848 et Gaëte; il jeta le pape Jean dans un cachot à Ravenne. Bientôt après, comme on lui avoit servi à table une tête de poisson, il crut voir la tete de Symmaque qui le menaçoit; il se leva

---

libet aliæ spiritualæs substantiæ, indifferenter se habent ad omnia loca ; non enim potest dici quòd cum aliquibus corporibus conveniant et ab aliis differant, cùm ab omnibus conditionibus corporalibus penitus sint remotæ. Ergo eis receptacula determinata non sunt assignanda.

3. Præterea, animabus separatis non assignatur aliquid post mortem, nisi quod cedat in pœnam vel in præmium. Sed corporalis locus non potest eis cedere in pœnam vel in præmium, cùm à corporibus nihil recipiant. Ergo non sunt eis assignanda certa receptacula.

Sed contra : cœlum empyreum est locus corporalis; et tamen ipsum factum « mox sanctis angelis est repletum, » ut Strabus dicit in Glossa (*Gen.*, I). Cùm ergo angeli sint incorporei, sicut et animæ separatæ, videtur quòd etiam animabus separatis sint certa receptacula assignanda.

Præterea, hoc patet per id quod Gregorius in IV. *Dialog.* narrat, scilicet animas post mortem ad diversa loca corporalia esse deductas, ut patet de Paschasio quem Germanus Capuanus Episcopus in balneis invenit (cap. 40), et de anima Theodorici regis quam dicit ad gehennam esse deductam (cap. 30). Ergo animæ post mortem habent certa receptacula.

(Conclusio. — Sicut Deum esse in cœlo dicimus, ita animabus beatis quæ deitatis per-

sons résider dans le ciel les ames qui ont la pleine participation de la divinité, et dans un lieu contraire celles qui n'ont point cette participation. »

Les substances spirituelles sont indépendantes des choses corporelles dans leur être; mais, comme l'enseignent saint Augustin et saint Grégoire (1), les choses corporelles sont gouvernées sous la providence de Dieu par les substances spirituelles. Il y a donc entre les substances spirituelles et les substances corporelles certains rapports, une sorte de convenance qui réclame en faveur des esprits plus nobles le gouvernement des corps plus parfaits; d'où les philosophes ont fixé le rang des êtres spirituels d'après le rang des corps mus. Ainsi, bien qu'on n'attribue point aux ames dans l'autre monde des corps dont elles doivent être les formes et les moteurs, on leur assigne néanmoins des séjours corporels où elles résident comme dans un espace déterminé, de la manière dont les substances spirituelles peuvent être dans le lieu; et cela toujours en vertu d'une certaine convenance, d'après les degrés de leur dignité, selon qu'elles approchent plus ou moins de la première substance qui occupe le lieu suprême, de Dieu que l'Ecriture fait siéger dans les cieux. En conséquence nous mettons dans le ciel les ames qui ont la parfaite participation de la Divinité, et dans un lieu contraire les ames qui n'ont pas cette participation.

Je réponds aux arguments : 1° Les êtres incorporels ne sont pas dans

saisi de frayeur, se mit au lit et mourut, déchiré par le remords, en 526. Saint Grégoire raconte que des religieux virent plusieurs démons traîner son ame en enfer, et Bélisaire renversa son empire et ses statues.

(1) Saint Augustin dit, *De Trin.*, III, 4 : « Comme les corps inférieurs et grossiers sont gouvernés d'après des rapports d'ordre et de convenance par les corps plus subtils et plus élevés, ainsi tous les corps sont régis par les esprits. » Voici maintenant ce que dit saint Grégoire, *Dial.* IV, 6 : « Otez les substances spirituelles, et de cette heure toutes les substances corporelles suspendront leur mouvement; ce qui prouve que tout est mû dans ce monde par des forces qui échappent à l'œil mortel. Car de même que Dieu tout-puissant meut et vivifie les êtres invisibles, ainsi les êtres invisibles meuvent et gouvernent les êtres visibles. »

---

fectè participes sunt, loca in cœlis assignari; animabus verò quæ hujusmodi deitatis sunt expertes, contraria loca deputari asserimus.)

Respondeo dicendum, quòd quamvis substantiæ spirituales secundùm *esse* suum à corpore non dependeant, corporalia tamen à Deo mediantibus spiritualibus gubernantur, ut dicit Augustinus in III. *De Trinit.*, et Gregorius in IV. *Dialog.:* et ideo est quædam convenientia spiritualium substantiarum ad corporales substantias per congruentiam quamdam, ut scilicet dignioribus substantiis digniora corpora adaptentur; unde etiam philosophi secundùm ordinem mobilium posuerunt ordinem substantiarum separatarum. Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora quorum sint formæ vel determinati motores, determinantur tamen eis quædam corporalia loca per congruentiam quamdam, secundùm gradus dignitatis earum, in quibus sint quasi in loco, eo modo quo incorporalia esse possunt in loco, secundùm quòd magis vel minùs accedunt ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cujus sedem cœlum Scriptura esse denuntiat. Et ideo animas quæ sunt in participatione perfecta deitatis, in cœlo esse ponimus; animas verò quæ participatione hujusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari.

Ad primum ergo dicendum, quòd incorporalia

le lieu de la manière ordinaire, telle que nous la connoissons, comme nous disons proprement que les corps y séjournent; mais ils sont dans le lieu d'une façon qui convient aux substances spirituelles, et que nous ne pouvons connoître avec une pleine évidence.

2° Il y a deux sortes de convenance ou de similitude. La première résulte d'une qualité commune, comme l'analogie qui rend semblables deux objets chauds : cette convenance ne peut exister entre les êtres incorporels et les lieux corporels. La seconde est fondée sur une certaine proportion, comme l'analogie qui fait prêter métaphoriquement aux choses spirituelles les qualificatifs des choses corporelles, ainsi que l'Écriture attribue le nom du soleil à Dieu, parce que Dieu donne la vie de l'ame, et le soleil la vie du corps : cette convenance existe entre les ames et les lieux; car les lieux lumineux conviennent aux ames illuminées spirituellement, et les lieux ténébreux aux ames obscurcies par le péché.

3° A l'encontre des corps qui trouvent le principe de leur conservation dans le lieu (1), les ames séparées n'en reçoivent rien immédiatement, directement; mais la connoissance qu'il leur est donné pour séjour, fait naître en elles la tristesse ou la joie, et le lieu tourne de cette manière à leur peine ou à leur récompense.

ARTICLE II.

Les ames sont-elles conduites au ciel ou en enfer aussitôt après la mort.

Il paroît que les ames ne sont pas conduites au ciel ou en enfer aussitôt après la mort. 1° Commentant *Ps.* XXXVI, 10 : « Encore un peu de temps et le pécheur ne sera plus, » la Glose dit, d'après saint Augustin : « Les

(1) Ainsi l'oiseau trouve le principe de sa conservation dans l'air, le corps de l'homme sur la terre, le poisson dans l'eau et le minéral sous le sol. Et voilà pourquoi tout être tend vers son lieu naturel ou vers son élément.

---

non sunt in loco, modo aliquo nobis noto et consueto, secundùm quòd dicimus corpora propriè in loco esse; sunt tamen in loco, modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plenè manifestus esse non potest.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est convenientia vel similitudo. Una quæ est per participationem ejusdem qualitatis, sicut calida ad invicem conveniunt; et talis convenientia incorporalium ad loca corporalia esse non potest. Alia per quamdam proportionalitatem secundùm quam in Scripturis metaphoricè corporalia ad spiritualia transferuntur; quo modo in Scripturis Deus dicitur esse sol, quia est principium vitæ spiritualis, sicut sol vitæ corporalis : et secundùm hanc convenientiam, quædam animæ cum quibusdam locis magis conveniunt, sicut animæ spiritualiter illuminatæ cum corporibus luminosis; animæ verò obtenebratæ per culpam, cum locis tenebrosis.

Ad tertium dicendum, quòd anima separata directè nihil recipit à locis corporalibus per modum quo corpora recipiunt, quæ conservantur à suis locis; sed ipsæ animæ ex hoc quòd cognoscunt se talibus locis deputari, sibi gaudium ingerunt vel mœrorem; et sic locus cedit in pœnam vel præmium.

ARTICULUS II.

Utrùm statim post mortem animæ deducantur ad cœlum vel ad infernum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd statim post mortem nullæ animæ deducantur ad cœlum vel ad infernum. Quia super illud *Ps.* XXXVI : « Adhuc pusillum, et non erit peccator, » dicit Glossa quòd « sancti liberantur in

saints sont délivrés quand ils quittent ce monde, après la mort; mais ils ne sont pas encore où seront les bienheureux quand ils entendront cette parole : Venez, les bénis de mon Père. » Or les bienheureux dont il s'agit seront dans le ciel. Donc les ames saintes ne sont pas conduites dans le ciel aussitôt après la mort.

2° Saint Augustin dit encore, *Enchir.*, CIX : « Pendant le temps qui s'écoule entre la mort et la résurrection, les ames habitent des lieux secrets, plongées dans la souffrance ou jouissant du bonheur, selon qu'elles l'ont mérité. » Or ces lieux secrets ne peuvent être ni le ciel ni l'enfer; car les ames y seront avec leur corps après le jugement général, de sorte que l'Evêque d'Hippone auroit distingué sans raison entre le temps qui précède et le temps qui doit suivre la résurrection. Donc les ames ne seront ni dans le ciel ni dans l'enfer avant le dernier jugement.

3° La gloire de l'ame sera plus grande, dans le ciel, que la gloire du corps. Or Dieu donnera la gloire du corps à tous les hommes en même temps, afin que la joie de chacun s'augmente de la joie de tous; d'où la Glose, commentant *Hebr.*, XI, 40 : « Dieu nous prépare quelque chose de meilleur, » dit : « Afin que la joie de tous rende plus grande la joie de chacun. » Combien donc plus la gloire ne doit-elle pas être différée jusqu'au dernier jour, afin que les hommes la reçoivent tous en même temps.

4° Quand les peines et les récompenses sont réparties par la sentence du juge, elles ne peuvent précéder le jugement. Or, comme on le voit dans saint Matthieu (1), les peines de l'enfer et les récompenses du ciel seront réparties par Jésus-Christ dans le jugement général. Donc les ames ne montent dans le ciel ni ne descendent en enfer avant le dernier jugement.

(1) Après avoir dit que « le Fils viendra dans sa majesté, avec tous ses anges, et qu'il seoira sur le trône de sa majesté, » cet évangéliste ajoute, *Matth.*, XXV, 33 et suiv. : « Il

---

fine vitæ; post istam tamen vitam nondum erunt ubi erunt sancti, quibus dicitur : Venite benedicti Patris mei. » Sed illi sancti erunt in cœlo. Ergo sancti post hanc vitam non statim ascendunt ad cœlum.

2. Præterea, Augustinus dicit in *Enchirid.* (cap. 109), quòd « tempus inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum animas abditis receptaculis continet, sicut unaquæque digna est requie vel ærumnâ. » Sed hæc abdita receptacula non possunt intelligi *cœlum* et *infernus*, quia in illis, etiam post resurrectionem ultimam, animæ cum corporibus erunt; unde pro nihilo distingueret « tempus ante resurrectionem et post resurrectionem. » Ergo non erunt nec in inferno nec in paradiso usque ad diem judicii.

3. Præterea, major est gloria animæ quàm corporum. Sed simul omnibus redditur gloria corporum, ut sit major lætitia singulorum ex communi gaudio, ut patet per hoc quod super illud *ad Hebr.*, XI : « Deo pro nobis melius aliquid providente, etc., » dicit Glossa : « Ut in communi gaudio omnium, majus fiat singulorum. » Ergo multò fortiùs gloria animarum debet differri usque ad finem, ut simul omnibus reddatur.

4. Præterea, pœna et præmium quæ per sententiam judicii redduntur, judicium præcedere non debent. Sed ignis inferni et gaudium paradisi dabuntur omnibus per sententiam judicantis Christi (scilicet in ultimo judicio), ut patet *Matth.*, XXV. Ergo ante diem judicii nullus ascendit in cœlum, vel descendit ad inferos.

Mais saint Paul dit, II *Cor.*, V, 1 : « Nous savons que, si cette tente terrestre qui nous sert de demeure se dissout, nous en avons une autre édifiée de Dieu, non de la main des hommes, qui nous est réservée dans les cieux. » Donc les ames justes, après la destruction du corps qui leur sert de tente sur la terre, ont une autre demeure qui leur est réservée dans le ciel.

Le même Apôtre dit encore, *Philip.*, I, 23 : « Je désire ma dissolution pour être avec Jésus-Christ. » — « Donc, conclut saint Grégoire, *Dial.*, IV, 25, qui ne doute pas que Jésus-Christ est dans le ciel, croit également que l'ame de saint Paul y est aussi. » Or on ne peut douter que Jésus-Christ ne soit dans le ciel, puisque c'est un article de foi. Donc on doit croire que les ames des justes habitent la céleste patrie.

Ensuite, que certaines ames descendent en enfer immédiatement après la mort, on le voit par cette parole du divin Maître, *Luc*, XVI, 22 : « Le riche mourut, et il fut enseveli dans les enfers (1). »

(Conclusion. — Comme les corps sont tout de suite précipités par la pesanteur ou élevés par la légèreté dans leur centre, quand rien ne s'y oppose : ainsi les ames sont précipitées par le démérite en enfer pour y recevoir leur peine, aussitôt après la dissolution des liens du corps; ou

placera les brebis à sa droite, les boucs à sa gauche. Et il dira à ceux qui seront à sa droite : Venez, les bénis de mon Père; possédez le royaume préparé pour vous dès l'origine du monde... Et il dira aussi à ceux qui seront à sa gauche : Retirez-vous de moi, maudits; allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges. »

(1) Tout le monde a compris le premier passage de saint Paul. « La tente terrestre qui nous sert de demeure » ici-bas, c'est manifestement notre enveloppe mortelle; car saint Paul ajoute, *ubi supra :* « Pendant que nous habitons dans ce corps, nous voyageons loin du Seigneur. » Ensuite la maison qui nous est réservée dans les cieux, c'est la demeure de Dieu même, puisque l'Apôtre dit encore, *ibid.*, 8 : « Nous aimons mieux sortir de ce corps pour aller habiter avec le Seigneur. » Remarquons que le commentaire sur les sentences porte, comme notre *Supplément :* « Ex Deo habemus domum non manufactam, conservatam in cœlis; » mais la Vulgate dit : « Domum... æternam in cœlis » d'après le grec αἰώνιον. Dans le second texte, saint Paul désire de mourir pour être uni à Jésus-Christ. Or si les justes ne devoient entrer dans le ciel qu'après le jugement général, sa mort n'auroit point hâté sa réunion au divin Sauveur.

Le texte tiré de saint Luc n'est pas moins concluant. Que ce passage fasse partie d'une histoire réelle ou d'une parabole, il n'importe. Les paraboles évangéliques reposent sur un fondement vrai; le Docteur suprême ne peut supposer le faux. Or il dit, *ubi supra :* « Le riche mourut et il fut enseveli dans les enfers; » il suppose donc que les méchants reçoi-

---

Sed contra, quod dicitur II *Corinth.*, V : « Scimus quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quòd ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, æternam in cœlis. » Ergo dissoluta anima habet mansionem quæ ei in cœlis fuerat conservata.

Præterea, *Philip.*, I, dicit Apostolus : « Cupio dissolvi, et esse cum Christo, » ex quo sic arguit Gregorius in IV. *Dialog.* (cap. 25) : « Qui ergo Christum esse in cœlo non dubitat, nec Pauli animam in cœlo esse negat. » Sed non est negandum Christum esse in cœlo, cùm sit articulus fidei. Ergo nec dubitandum est animas sanctorum ad cœlos ferri. Quòd etiam aliquæ animæ ad infernum descendant statim post mortem, patet *Luc.*, XVI : « Mortuus est autem et dives, et sepultus est in inferno. »

(Conclusio. — Sicut corpora levitate suâ aut gravitate sursùm aut deorsùm feruntur, nisi aliquid sit impedimento; sic etiam animæ è carcere corporis liberatæ, præmio percepto, in

bien elles sont élevées par le mérite dans le ciel pour y recevoir leur récompense, quand des fautes vénielles qu'elles doivent expier ne retardent point leur essor.)

De même que les corps ont la pesanteur et la légèreté qui les porte vers leur lieu naturel, terme de leur mouvement; de même les ames ont le mérite ou le démérite qui les mène à la récompense ou à la peine, fins de leurs actions. Ainsi donc que les corps sont aussitôt portés par la pesanteur ou par la légèreté, quand rien ne s'y oppose, dans le lieu qui leur est fixé par la nature; semblablement les ames, après la dissolution du lien corporel qui les retenoit dans l'état de la vie terrestre, arrivent tout de suite à la récompense ou à la peine quand rien n'arrête leur marche, comme le fait quelquefois le péché véniel qui, devant être expié d'abord, retarde le moment de leur rémunération. Et puisque le lieu leur est assigné d'après des rapports de convenance, conformément à la récompense ou à la peine, aussitôt qu'elles sont dégagées des liens du corps, ou elles tombent dans les enfers, ou elles s'élèvent dans les cieux, quand leur essor n'est point entravé par quelques fautes dont elles doivent déposer les souillures. Cette vérité se trouve clairement enseignée dans les oracles de l'Ecriture et dans les témoignages des Pères, si bien que la doctrine contraire doit être rejetée comme hérétique; il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir les *Dialogues* et les *Dogmes chrétiens*. En effet saint Grégoire dit, *Dial.*, IV, 25 : « Il est clair comme le jour que les ames des justes, aussitôt qu'elles sortent de la prison du corps, sont reçues dans le

vent, dans les flammes éternelles, leur châtiment aussitôt après la mort. Mais il y a plus : les Pères rejettent le sens parabolique pour n'admettre que la réalité historique. Abordant le récit concernant Lazare et le mauvais riche, saint Grégoire dit, *Dial.*, IV, 29 : « Nous étudierons d'abord le fait historique, puis nous rechercherons le sens allégorique. » Saint Augustin, *De cura pro mortuis...*, XIV : « Abraham savoit que le mauvais riche avoit vécu dans les délices, et Lazare dans les souffrances et la pauvreté. » Saint Ambroise, *In Luc*, XVI, 22 : « C'est là un récit plutôt qu'une parabole : car l'Ecriture y décline un nom propre (celui de Lazare, que l'Eglise vénère comme un saint). » Saint Jérôme enseigne aussi *Contra Jovinianum*, XI, que le même récit exprime une histoire réelle.

---

cœlum (nisi peccatum primùm depurgandum obstiterit), aut pœnâ debitâ inflictâ in infernum feruntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in corporibus est gravitas vel levitas, qua feruntur ad suum locum, qui est finis motûs ipsorum; ita etiam est in animabus meritum vel demeritum, quibus perveniunt animæ ad præmium vel ad pœnam, quæ sunt fines actionum ipsarum. Unde, sicut corpus per gravitatem vel levitatem statim fertur in locum suum, nisi prohibeatur; ita animæ statim, soluto vinculo carnis, per quod in statu viæ detinebantur, præmium consequuntur vel pœnam, nisi aliquid impediat : sicut interdum impedit consecutionem præmii veniale peccatum, quod priùs purgari oportet, ex quo sequitur quòd præmium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundùm congruentiam præmii vel pœnæ, statim ut anima absolvitur à corpore, vel in inferno demergitur, vel ad cœlos evolat, nisi impediatur aliquo reatu quo oporteat evolationem differri ut priùs anima purgetur. Et huic veritati auctoritates Scripturæ canonicæ manifestè attestantur, et documenta sanctorum Patrum; unde contrarium pro hæresi est habendum, ut patet IV. *Dialog.*, et in lib. *De Ecclesiast. dogmatibus*. Nam libro quidem IV. *Dialog.*, cap. 25, sic dicitur : « Luce clariùs constat, quia perfectorum justorum animæ mox ut hujus carnis claustra exeunt,

céleste royaume; » et le grand docteur le prouve, comme on l'a vu précédemment, par l'exemple de saint Paul. Il ajoute plus loin, 29 : « Puisque la Vérité même (Jésus-Christ) atteste que le mauvais riche fut précipité en enfer, quel homme sensé niera que les ames des méchants soient enfermées dans les flammes éternelles? » Et encore, *Ibid.* : « Si Lucifer et ses anges, dégagés de toute enveloppe matérielle, sont tourmentés par un feu matériel, qui s'étonnera que les ames endurent le même supplice avant d'avoir repris leur corps? » Le livre supposé des *Dogmes chrétiens*, livre qui se trouve parmi les œuvres de saint Augustin, tome III, renferme ces paroles, LXXIX : « Les justes de l'ancienne alliance ont suivi Jésus-Christ dans son ascension, et ceux qui quittent aujourd'hui la terre se rendent auprès de lui dans les cieux; là ces ames saintes attendent la résurrection qui doit compléter leur bonheur en les réunissant à leur corps glorieux, et les ames des méchants tremblent à l'attente du jour qui précipitera dans les peines éternelles l'instrument de leurs crimes. » Saint Augustin s'exprime lui-même d'une manière plus complète et plus formelle, dans ses œuvres authentiques; il dit en parlant de la patrie bienheureuse sous le nom de céleste Jérusalem, *In Ps.* CXIX : « Les justes et les saints contemplent le Verbe sans figure ni caractères tracés; ce qui est écrit pour nous sur le parchemin, ils le voient dans la face de Dieu. » Nous lirons plus tard ce qu'il dit, dans les *Confessions* et dans les *Questions évangéliques*, de Nébridius et du sein d'Abraham. Saint Jérôme s'exprime ainsi, *Epitaph. Nepotiani* : « Nous savons que notre Nepotianus est avec Jésus-Christ et que, mêlé aux chœurs des anges, contemplant ce qu'il admiroit et vénéroit avec nous sur la terre, il dit : « Les choses que nous avons entendues, nous les voyons dans la cité de Dieu. » Et *Epitaph. Paulæ* : « Elle jouit maintenant de ces richesses et de ces biens que l'œil n'a point vus, que l'oreille

---

in cœlestibus sedibus recipiuntur; » quod et exemplo Pauli probat, ut jam suprà, cap. *Autem* 29 : « Dum peccatorem divitem damnatum in ignem Veritas (id est Christus) perhibet, quisnam sapiens reproborum animas ignibus teneri neget? » Ac rursus infrà : « Si diabolus ejusque angeli, cùm sint incorporei, corporeo sunt igne cruciandi, quid mirum si animæ antequam recipiant corpora, etc. » In lib. autem *De Ecclesiast. dogmatibus*, cap. 79, inter opera Augustini, tom. III, sic dicitur : « Post ascensionem Christi ad cœlos omnium sanctorum animæ cum illo sunt, et exeuntes de corpore ad illum vadunt, expectantes resurrectionem corporis sui, ut ad integram et perfectam beatitudinem cum ipso pariter immutentur; sicut et peccatorum animæ in inferno sub timore positæ expectant resurrectionem sui corporis, ut cum ipso ad pœnam detrudantur æternam. » Sed pleniùs ac expressiùs verus Augustinus in *Psalm.* CXIX, de patria beata sub nomine mysticæ Hierusalem sic habet : « Ibi omnes justi et sancti verbo Dei fruuntur sine litteris; quod enim nobis per paginam scriptum est, illi per faciem Dei cernunt. » Præter id quod postea ex lib. IX. *Confess.*, et ex lib. II. *Quæst. Evangelicarum*, de Nebridio et de sinu Abrahæ notabitur. Hieronymus etiam in *Epitaphio Nepotiani* : « Scimus (inquit) Nepotianum nostrum esse cum Christo, et sanctorum nunc mixtum choris, quòd hic nobiscum mirabatur in terris et æstimatione capiebat, ibi videntem nunc dicere : Sicut audivimus, sic et vidimus in civitate Dei, etc. » Et in *Epitaphio Paulæ* : « Nunc illa divitiis fruitur, et iis bonis quæ nec oculus vidit, nec auris audivit,

n'a point entendus et que le cœur de l'homme n'a pas compris. » Saint Cyprien, *De Exhortat. martyrii* : « Qui ne s'efforcera de parvenir dans une si vive lumière, afin de se réjouir aussitôt dans le Seigneur, en recevant les récompenses du ciel après le supplice et les tourments de la terre. » Et plus bas : « Quelle gloire de s'élever triomphant vers le ciel après avoir vaincu l'enfer, de devenir le cohéritier de Jésus-Christ et de prendre possession du céleste royaume ! » Et plus bas encore : « Quelle sécurité de sortir glorieux de ce monde, quel bonheur ineffable de fermer un instant ces yeux qui voyoient les choses périssables, et de les rouvrir aussitôt pour contempler Dieu et Jésus-Christ (1) ! »

Je réponds aux arguments : 1° La Glose s'explique elle-même; car après avoir dit que « les saints ne sont pas tout de suite après la mort où ils seront après le jugement général, » elle ajoute aussitôt : « C'est-à-dire les saints n'ont pas encore aujourd'hui la double robe qu'ils auront après la résurrection. »

(1) L'erreur que réfute ici l'Ange de l'Ecole a trouvé de nombreux sectateurs dans l'église schismatique de l'Orient. Cependant les Pères grecs n'y sont pas moins contraires que lès Pères latins. Saint Athanase raconte, dans la *Vie de saint Antoine*, qu'il vit l'ame de ce solitaire portée dans le ciel au milieu d'une troupe d'anges. Saint Basile dit dans le *Discours sur le martyr Gordius*, que le supplice, déliant l'ame de ce héros chrétien, lui permit de prendre son essor vers l'éternelle patrie; et dans le *Discours sur les XL Martyrs*, il ajoute que les bourreaux leur ouvrirent la porte du paradis. Saint Grégoire de Nazianze professe que l'ame de saint Basile habite le bienheureux séjour; il lui adresse cette prière : « Laissez tomber vos regards sur nous du haut des cieux; et quand nous sortirons de cette vallée profonde, recevez-nous dans les tabernacles éternels, afin que nous puissions contempler avec vous l'ineffable Trinité. » Saint Grégoire de Nysse affirme aussi, dans le *Discours sur saint Ephrem*, que l'ame de cet homme de Dieu règne dans le céleste royaume. Saint Chrysostôme, commentant *Philipp.*, I, 23 et 24 : « Je suis pressé de deux côtés : car, d'une part, je désire ma dissolution pour être avec Jésus-Christ, ce qui est de beaucoup le meilleur; d'une autre part, il est plus utile pour votre bien que je demeure encore dans cette vie; » saint Chrysostôme s'écrie, *Homil.*, IV : « Eh quoi! grand Apôtre, la mort devroit vous réunir à Jésus-Christ dans le bonheur éternel, et vous consentez à rester dans cette vallée de larmes pour le bonheur de vos frères! » Le même Père dit ailleurs, *De Sacerdotio*, VI : « Ceux qui meurent avec une conscience pure, exempts de tout péché, sont conduits droit dans les cieux par les anges. » Saint Epiphane, *Hæres.* LXXVIII : « Quand les saints quittent la terre, la gloire devient leur repos, la félicité leur partage et le ciel leur séjour. »

Au reste, l'autorité suprême a parlé; voici ce que définit le concile de Florence : « Les ames qui n'ont contracté aucune souillure après le baptême ou qui ont eu le bonheur de s'en purifier, sont aussitôt reçues dans le ciel et voient clairement Dieu trine et un. »

---

nec in cor hominis ascenderunt. » Et Cyprianus, lib. *De Exhortatione martyrii*, sive *martyrum*, versùs finem : « Quis non omnibus viribus elaboret ad tantam claritatem pervenire, ut in Christo statim gaudeat, ut post tormenta et supplicia terrena præmia divina percipiat. » Et infrà : « Quanta gloria victo diabolo redire triumphantem ad paradisum, cohæredem Christi fieri, cœlestis regni possessione lætari ? » Et rursus infrà : « Quanta dignitas et quanta securitas exire hinc inter pressuras gloriosum, claudere in momento oculos quibus homines videbantur et mundus, et aperire statim eos quibus Deus videatur et Christus, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa seipsam exponit; quod enim dicit : « Nondum eris ubi erunt sancti, etc., » statim exponit subdens : « Id est, non habebis geminam stolam, quam habebunt sancti in resurrectione. »

2° Parmi les lieux secrets dont parle saint Augustin, se trouvent le paradis et l'enfer, deux séjours qui renfermeront un grand nombre d'ames avant le dernier jugement. Et si l'on distingue le temps qui précède et celui qui suivra la résurrection, c'est qu'avant cet événement les ames n'ont pas encore leur corps et qu'elles l'auront après dans l'enfer ou dans le ciel; d'ailleurs nombre d'ames se trouvent aujourd'hui dans des demeures qu'elles n'occuperont plus après le dernier jour.

3° Les hommes ont, par leur partie matérielle, une sorte de continuité qui les rattache les uns aux autres; c'est sous le rapport du corps qu'il est vrai de dire avec saint Paul, *Actes*, XVII, 26 : « Dieu a fait d'un seul homme toute la race des hommes, » mais il crée les ames séparément, par des actes différents. Les hommes doivent donc, pour une plus grande convenance, être glorifiés en même temps dans leur corps plutôt que dans leur ame. D'ailleurs la gloire de l'ame tient plus au fond de notre être que la gloire du corps : les saints bienheureux perdroient donc plus par le délai de la glorification de l'ame que par le délai de la glorification du corps; et cette perte ne seroit pas compensée par l'augmentation de la joie que chacun recevroit de la joie de tous.

4° Saint Grégoire soulève et résout l'objection posée dans l'argument. Il demande, *Dialog.*, IV, 25 : « Si les justes sont déjà dans le ciel, quelle nouvelle récompense recevront-ils dans le dernier jugement? » Puis il répond : « Leur récompense s'accroîtra en ce qu'ils ne jouissent aujourd'hui du bonheur que dans leur ame, tandis qu'ils en jouiront aussi dans leur corps après la résurrection, car ils éprouveront la félicité dans la chair qui aura souffert les peines et les tourments pour le Seigneur. » Il faut en dire autant, dans le sens contraire, pour les damnés.

Ad secundum dicendum, quòd inter illa abdita receptacula de quibus Augustinus loquitur, etiam sunt computanda infernus et paradisus, in quibus animæ aliquæ ante resurrectionem continentur. Sed ideo distinguitur tempus *ante resurrectionem* et *post :* quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore, post autem, erunt cum corpore; et quia in aliquibus receptaculis nunc sunt animæ, in quibus post resurrectionem non erunt.

Ad tertium dicendum, quòd homines secundùm corpora habent quamdam continuationem ad invicem, quia secundùm ea est verum quod dicitur *Act.*, XVII, quòd « Deus ex uno fecit omne genus hominum ; » sed animas sigillatim finxit. Unde non est tanta congruentia ut omnes homines simul glorificentur in anima, quantaut simul glorificentur in corpore. Et præterea gloria corporis non est ita essentialis sicut gloria animæ : unde majus detrimentum esset sanctis, si gloria animæ differretur, quàm de hoc quod gloria corporis differtur; nec posset hoc detrimentum gloriæ recompensari propter ampliatiónem gaudii singulorum de gaudio communi.

Ad quartum dicendum, quòd eamdem objectionem Gregorius in IV. *Dialog.* (cap. 25, ut jam suprà), proponit et solvit : « Si igitur (inquit, ex persona interrogantis Petri) nunc sunt in cœlo animæ justorum, quid est quòd in die judicii pro justitiæ suæ retributione recipient? » Et respondet : « Hoc eis nimirum crescit in judicio, quod nunc animarum solâ, postmodum verò etiam corporum beatitudine perfruuntur, ut in ipsa quoque carne gaudeant, in qua dolores pro Domino cruciatusque pertulerunt. » Et eodem modo dicendum est de damnatis.

ARTICLE III.

Les ames qui sont au ciel ou en enfer peuvent-elles en sortir?

Il paroît que les ames qui sont au ciel ou en enfer ne peuvent en sortir. 1° Saint Augustin dit, *De cura pro mortuis agenda*, XIII : « Si les ames des morts s'intéressoient au sort des vivants, ma bonne mère (pour n'apporter que cette raison) ne m'abandonneroit pas dans mes peines, elle qui traversoit les montagnes et les mers pour demeurer avec moi; » d'où l'illustre docteur conclut que les ames des défunts ne s'intéressent pas aux choses de ce monde. Or elles pourroient s'y intéresser, si elles sortoient des lieux qui leur servent de séjour. Donc elles n'en sortent pas.

2° Le Prophète-Roi dit, *Ps.* XXVI, 4 : « J'ai demandé une seule chose..., c'est d'habiter dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie; » et le Juste affligé, *Job*, VII, 9 : « Celui qui descend aux enfers, n'en revient pas. » Donc ni les bons, ni les méchants ne sortent du lieu qui leur est assigné pour demeure.

3° Les ames reçoivent après la mort, comme on l'a déjà dit, des séjours différents pour leur récompense ou pour leur punition. Or ni la récompense des bons, ni la peine des méchants ne souffre, après la mort, de diminution. Donc ni les élus ni les réprouvés ne sortent du lieu qui les a reçus.

Mais saint Jérôme adresse ces paroles à Vigilance, *Contra Vigil.* : « Tu dis que les ames des apôtres et des martyrs sont consignées dans le sein d'Abraham, dans le lieu du rafraîchissement ou sous l'autel de Dieu (1), et qu'elles ne peuvent se rendre, quand elles le veulent, auprès de leurs

(1) Saint Jean vit le ciel sous la forme d'un temple semblable à ceux de la terre. La porte du sanctuaire étoit ouverte, *Apocal.*, IV, 1. Devant l'autel paroissoit un ange qui, tenant un encensoir d'or à la main, faisoit monter devant Dieu « la fumée des parfums composée des prières des saints, » *ibid.*, VIII, 3 et 4. *Sous l'autel* on voyoit les ames de ceux qui avoient souffert la mort pour rendre témoignage à la parole de Dieu, *ibid.*, VI, 9; elles

---

ARTICULUS III.

Utrùm animæ in paradiso vel in inferno existentes, egredi valeant.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd animæ in paradiso vel in inferno existentes, egredi non valeant. Augustinus enim dicit in lib. *De cura pro mortuis agenda* (cap. 13) : « Si rebus viventium interessent animæ mortuorum (ut de aliis taceam), meipsum pia mater nullâ nocte desereret, quæ terrâ marique secuta est, ut mecum viveret; » et ex hoc concludit, quòd animæ defunctorum rebus viventium non intersint. Sed interesse possent, si de suis receptaculis exirent. Ergo de suis receptaculis non exeunt.

2. Præterea, in *Psalm.* XXVI dicitur : « Ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ; » et *Job*, VII : « Qui descenderit ad inferos, non ascendet. » Ergo tam boni quàm mali à suis receptaculis non exeunt.

3. Præterea, receptacula, ut dictum est (art. 1), animabus post mortem dantur in præmium vel in pœnam. Sed post mortem neque præmia sanctorum minuuntur, neque pœnæ damnatorum. Ergo non exeunt de suis receptaculis.

Sed contra est, quod dicit Hieronymus *Contra Vigilantium*, sic eum alloquens : « Ais enim vel in sinu Abrahæ, vel in loco refrigerii, vel sub aram Dei, animas apostolorum et martyrum consedisse, nec posse suis tumulis cùm

tombeaux sur la terre. Tu dictes donc des lois au Très-Haut! Tu donnes donc des chaînes aux apôtres ! Tu les retiens captifs dans une étroite prison jusqu'au jour du jugement ! Tu empêches d'être avec le Seigneur ceux dont il est écrit, *Apocal.*, XIV, 4 : « Ils suivent l'Agneau partout où il va. Si donc l'Agneau est partout, les saints peuvent être partout aussi. » Donc il est faux de dire que les ames des saints ne peuvent sortir de leurs demeures.

Saint Jérôme continue, *ibid.* : « Si le diable et les démons parcourent la terre et se rendent avec une extrême célérité dans les lieux les plus éloignés, pourquoi les martyrs, qui ont donné leur sang pour Jésus-Christ, seroient-ils renfermés, dans l'impossibilité d'en sortir, sous l'arche de l'autel céleste ? » D'où l'on peut conclure que non-seulement les bons, mais encore les méchants sortent quelquefois des lieux qu'ils ont reçus pour séjours : car ils ne sont pas condamnés plus sévèrement que les démons, lesquels se transportent partout.

Et tout cela peut se prouver par saint Grégoire qui raconte que plusieurs personnes ont vu des morts; voilà ce qu'il dit du prêtre Ursin, qui vit saint Pierre et saint Paul dans ses derniers moments, *Dial.*, IV, 11; de l'évêque Probus, qui les martyrs Eleuthères et Juvénal, *ibid.*, 12; de Galla nommée la servante du Seigneur, qui saint Pierre seul, *ibid.*, 13; de Tarcilla, vierge consacrée à Dieu, qui le pape Félix, aïeul de saint

étoient là comme sur un lit d'honneur : car « les saints tressaillent dans la gloire et se réjouissent sur leurs lits, *Ps.* CXLIX, 5.

Dans le temple de David, on répandoit le sang des victimes au pied de l'autel ; dans le temple de Dieu, les ames des martyrs, qui ont versé leur sang comme des victimes d'agréable odeur, reposent glorieusement sous l'autel des sacrifices, où l'on offre les prières des justes; dans le temple des chrétiens fidèles, les reliques des martyrs et des saints sont placées sous la pierre de l'autel, où l'on offre l'Agneau sans tache. Le culte de la Jérusalem terrestre a son type et son modèle dans les pompes de la céleste Jérusalem.

Saint Bernard, *Serm.*, IV, *De omnibus sanctis*, dit que l'autel vu par le prophète du nouveau Testament, c'est l'humanité de Jésus-Christ. Dans cette interprétation, dont on ne découvre pas le fondement, les ames des martyrs sont au-dessous de l'humanité de Jésus-Christ, parce qu'elles ne sont pas encore revêtues de leur corps glorifié.

---

voluerint adesse præsentes. Et ita tu Deo leges pones? tu apostolis vincula injicies? ut usque ad diem judicii teneantur custodiâ, nec sint cum Domino suo de quibus scriptum est (*Apoc.*, XIV) : *Sequuntur Agnum quòcumque ierit.* Si Agnus ubique, ergo et hi qui cum Agno sunt, ubique esse credendi sunt. » Ridiculum ergo est dicere quòd animæ mortuorum à suis receptaculis non recedant.

Præterea, Hieronymus ibidem arguit sic : « Cùm diabolus et dæmones toto vagentur orbe, et celeritate nimiâ ubique præsentes sint, quare martyres post effusionem sanguinis sui, arcâ operientur inclusi, et inde exire non poterunt. » Ex quo potest concludi non solùm de bonis, sed etiam de malis, quòd sua receptacula quandoque exeant, cùm non habeant majorem damnationem quàm dæmones, qui ubique discurrunt.

Præterea, hoc idem probari potest per Gregorium in IV. *Dialog.*, ubi narrat de multis mortuis quòd vivis apparuerint : ut de Ursino presbytero cui Petrus et Paulus in articulo mortis apparuerunt (cap. 11); de Probo episcopo, cui Juvenalis et Eleutherius martyres, cùm et proximus morti esset (cap. 12); de Galla quadam quam et ancillam Dei vocat, cui etiam sub ejus mortem solus Petrus (cap. 13); et de Tharsillâ sacrâ virgine similiter morti proximâ, cui Gregorii atavus Felix Papa (cap. 14); ac pos-

Grégoire, *ibid.*, 14; enfin d'une pieuse fille appelée Musa, à qui la sainte Vierge annonça le jour prochain de sa mort, *ibid.*, 15.

(Conclusion. — Les ames des morts ne peuvent sortir du paradis ou de l'enfer absolument, pour toujours; mais elles peuvent en sortir pour un temps, les élus en vertu de la gloire, et les damnés par une permission divine.)

Sortir du paradis ou de l'enfer, cela peut s'entendre de deux manières. D'abord en sortir irrévocablement, absolument, de telle sorte que ces lieux ne soient plus le séjour qu'on doive habiter : dans ce sens, dès qu'on a reçu définitivement le ciel ou l'enfer pour demeure, on ne peut en sortir, comme nous le prouverons plus tard. Ensuite on peut entendre sortir du paradis ou de l'enfer, non pour toujours, mais pour un temps. A ce point de vue, pour résoudre la question, il faut considérer l'état des ames trépassées selon les lois de la nature et selon l'ordre de la providence; car, ainsi que le dit saint Augustin, *De cura pro mortuis agenda*, LXXVI, « autres sont les limites des choses humaines, et autres les signes des vertus divines; autre ce qui se fait naturellement, et autre ce qui s'accomplit merveilleusement. » Selon donc l'ordre naturel des choses, les ames dépouillées de leur corps et fixées dans le séjour qu'elles doivent habiter, se trouvent hors de tout rapport avec les vivants; car les hommes revêtus de cette chair mortelle ne peuvent avoir avec elles des relations immédiates, puisqu'ils reçoivent des sens toutes leurs connoissances : or les ames trépassées ne doivent quitter leur séjour que pour entrer en commerce avec les vivants. Mais selon l'ordre de la Providence, par une disposition de la puissance divine, les ames des justes sortent quelquefois de leur demeure pour se montrer à la vue des hommes : ainsi saint Augustin raconte, *ubi supra*, que Félix, confesseur, apparut aux habitants de la ville de Nole, assiégée par les barbares; et l'on peut croire aussi

---

tremò de Musâ, nempe piâ quâdam puellâ, cui beatissima ipsa Virgo, ut eam prope diem futuræ mortis admoneret (cap. 15), etc.

(Conclusio. — Fieri non potest ut animæ vel de paradiso vel de inferno exeant simpliciter, ut ille earum locus ampliùs non sit; ad tempus verò inde egredi possunt.)

Respondeo dicendum, quòd aliquem exire de inferno vel de paradiso potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita ut simpliciter inde exeat, ut jam locus ejus non sit paradisus vel infernus; et sic nullus inferno vel paradiso finaliter deputatus, inde exire potest, ut infrà dicetur (qu. 71, art. 5 et 6). Alio modo potest intelligi, ut exeat inde ad tempus; et in hoc distinguendum est, quid eis conveniat secundùm legem naturæ, et quid eis conveniat secundùm ordinem divinæ providentiæ : quia, ut dicit Augustinus in lib. *De cura pro mortuis agenda* (cap. 76), « alii sunt humanarum limites rerum, alia sunt divinarum signa virtutum; alia sunt quæ naturaliter, alia quæ mirabiliter fiunt. » Secundùm ergo naturalem cursum, animæ separatæ propriis receptaculis deputatæ à conversatione viventium penitus segregantur : non enim secundùm cursum naturæ, homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediatè conjunguntur, cùm omnis eorum cognitio à sensu oriatur, nec propter aliud à suis receptaculis eas exire conveniret, nisi ut rebus viventium interessent. Sed secundùm dispositionem divinæ potentiæ aliquando animæ separatæ à suis receptaculis egressæ, conspectibus hominum præsentantur : sicut Augustinus in libro prædicto narrat de Felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cùm à bar-

que les ames enfermées dans les enfers et les ames détenues dans le purgatoire, franchissent quelquefois par une permission divine les portes de leur prison, les premières pour instruire les hommes et leur inspirer une crainte salutaire, les secondes pour demander leurs suffrages et leurs prières : on en voit plusieurs exemples dans saint Grégoire, *Dial.*, IV, 40 et 50. Il faut, toutefois, remarquer la différence que voici : les saints peuvent apparoître aux vivants quand ils le veulent, mais les damnés ne le peuvent pas selon leur volonté. Car de même que les saints vivant dans la chair reçoivent quelquefois, par les dons de la grace gratuite, le pouvoir d'opérer des guérisons et de faire des signes qui ne s'accomplissent que par la vertu divine, merveilleusement (signes que ne peuvent faire les hommes qui n'en ont pas reçu le don); de même rien n'empêche de dire que les ames des saints dépouillées de leur enveloppe mortelle ont, en vertu de la gloire, le pouvoir d'apparoître merveilleusement aux vivants quand elles le veulent; mais les autres ames ne le peuvent que par une permission divine, qu'elles reçoivent quelquefois (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle, comme on le voit

(1) Des anges, des démons et des ames séparées de leur corps ont souvent apparu sous des formes visibles aux vivants : l'Ecriture sainte l'atteste dans plusieurs endroits.

D'après l'Ancien Testament, dans les premiers jours du monde, un chérubin fut mis à l'entrée du paradis terrestre pour en défendre l'accès. Des anges conversèrent avec Abraham, et promirent à Sara la naissance d'un fils; d'autres tirèrent Loth de Sodome, et le sauvèrent avec ses filles des flammes vengeresses; d'autres s'entretinrent avec Jacob, et le dirigèrent dans son voyage en Mésopotamie; d'autres firent retentir les éclats du tonnerre, et briller les feux de la foudre sur le Sinaï. Un ange parla à Agar dans le désert, à Balaam sur le chemin de Moab, à Josué dans la plaine de Jéricho, au jeune Samuel dans sa chambre, pour lui apprendre les malheurs qui alloient fondre sur la maison d'Héli; à Gédéon à Ephra, pour lui annoncer qu'il délivreroit Israël de la servitude; à Manné et à sa femme dans plusieurs endroits, pour leur révéler la naissance de Samson; à Elie dans le désert, pour l'engager à manger d'un pain mystérieux, puis dans une autre circonstance pour l'envoyer au-devant des messagers qui allaient consulter les faux dieux par l'ordre d'Ochosias. L'ange Raphaël conduisit Tobie à Bagé; l'ange Gabriel révéla à Daniel le sens d'une vision; saint Michel combattit contre Lucifer pour empêcher qu'on découvrît le corps de Moïse, et un autre chef de la milice céleste parut à la tête de l'armée d'Israël pour lui assurer la victoire. Dans les livres du Nouveau Testament, l'envoyé du Seigneur prédit à Zacharie la naissance de Jean-Baptiste; Gabriel révèle à Marie le mystère de l'Incarnation; les esprits célestes annoncent la naissance du Messie aux pasteurs de Bethléem. Un ange ordonne à Joseph de prendre Marie pour épouse, un autre de fuir avec elle en Egypte; un autre de revenir à Nazareth. Des anges servent Jésus dans le désert, un le console dans le jardin des Olives, et plusieurs parlent aux saintes femmes après sa résurrection. Un exécuteur des volontés divines tire les

---

baris oppugnarentur; et hoc etiam credi potest, quòd aliquando damnatis contingat, quòd ad eruditionem hominum et terrorem permittuntur viventibus apparere; aut etiam ad suffragia expetenda, quantum ad illos qui in purgatorio detinentur, ut per multa quæ in IV. *Dialog.* narrantur (cap. 40 et 55) patet. Sed hoc interest inter sanctos et damnatos, quòd sancti cùm voluerint, apparere possunt viventibus, non autem damnati. Sicut enim sancti viventes in carne per dona gratiæ gratis datæ accipiunt ut sanitates et signa perficiant, quæ non nisi divinâ virtute mirabiliter fiunt (quæ quidem signa ab aliis hoc dono carentibus perfici non possunt); ita etiam non est inconveniens ut ex virtute gloriæ aliqua potentia animabus sanctorum detur, per quam possint mirabiliter apparere viventibus cùm volunt; quod alii non possunt nisi interdum permissi.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus

par le contexte, selon le cours ordinaire de la nature. Et si nous admettons que les morts peuvent se montrer aux vivants quand ils le veulent, nous ne sommes pas forcés de dire qu'ils se présentent à leurs regards

apôtres d'une étroite prison, et les envoie prêcher dans le temple; un autre avertit le diacre Philippe d'aller instruire l'eunuque de la reine Candace, et commande au centenier Corneille de se faire instruire dans la foi chrétienne; un autre tire saint Pierre de son cachot, et le conduit auprès des frères assemblés; un autre apparoît à saint Paul sur la route de Damas et lui intime les ordres du Seigneur. Du commencement à la fin de l'*Apocalypse*, les esprits célestes apparoissent au Prophète de la nouvelle alliance, et lui révèlent les choses du ciel.

Inutile de parler des esprits de ténèbres. Celui qui fut homicide dès le commencement séduisit Eve, par des paroles mensongères, dans le paradis terrestre. Un grand nombre de démons apparurent, pendant les plaies d'Egypte, sous les formes de spectres effrayants; un extermina les premiers-nés dans ce royaume, et mit à mort les Juifs murmurateurs dans le désert; un autre étouffa les sept premiers maris de Saara; un autre fit périr l'armée de Sennachérib: un autre frappa Job dans son corps et dans ses biens; un autre porta Notre-Seigneur sur le pinacle du temple.

On voit pareillement dans les Ecritures que les ames séparées du corps, après avoir quitté la terre, peuvent se montrer aux vivants. Quand Moïse défend la divination, le sortilége, la magie, il défend en même temps de « demander aux morts la connoissance de la vérité. » La pythonisse d'Endor évoqua l'ame ou l'ombre de Samuel; Judas Machabée vit le grand-prêtre Onias qui l'exhortoit à combattre, et le prophète Jérémie qui lui remit une épée; le mauvais riche conjure Abraham d'envoyer « quelqu'un des morts vers les hommes, » pour les empêcher de tomber comme lui dans les flammes de l'enfer. Pierre, Jacques et Jean virent, dans la Transfiguration, Moïse et Elie qui s'entretenoient avec le Seigneur. Quand Jésus lui-même apparut marchant sur les eaux, pendant la nuit, les apôtres dirent: « C'est un fantôme. » A la mort du Sauveur, plusieurs saints décédés depuis longtemps sortirent du tombeau, et se montrèrent aux habitants de Jérusalem. Quand les apôtres virent le Seigneur ressuscité, ils le prirent d'abord pour un esprit. Saint Thomas ne doutoit pas, comme le remarque Origène, qu'il n'ait apparu à Marie comme un fantôme; mais il doutoit qu'il fût ressuscité avec son corps. Les Juifs, les disciples et les apôtres croyoient aux apparitions des morts, et le divin Maître n'a pas combattu leur croyance; au contraire, il prouve contre les Saducéens que l'ame subsiste au-delà de ce monde (*Matth.*, XXII, 23 et suiv.)

Les Pères partagent la croyance des premiers chrétiens. Tertullien, voulant prouver que l'homme se survit pour ainsi dire à lui-même dans l'autre monde, invoque, *De anima*, le témoignage de ceux qui ont vu les ames des morts. Lactance, *Divin. institut.*, VI, 13, rapporte la même preuve contre Démocrite et d'autres philosophes, qui nioient l'immortalité de l'ame. Saint Ambroise dit, *in Luc.*, I, 1, que les ames bienheureuses, « semblables aux anges, sont invisibles par leur nature et visibles par leur volonté. » Entre plusieurs faits pareils, saint Augustin, *De cura pro mortuis agenda*, raconte que, pendant son séjour à Milan, un homme mort sortit du tombeau pour indiquer à son fils la quittance d'une somme qu'on lui réclamoit injustement. On a vu, dans le texte de notre Maître, que saint Grégoire rapporte un grand nombre d'apparitions. Saint Athanase raconte, dans la *Vie de saint Antoine*, que cet homme de Dieu distinguoit la nature des esprits qui lui apparoissoient par la confiance et les douceurs dont ils remplissoient son ame, ou par le trouble et l'horreur dont ils le frappoient. Origène, *Contra Celsum*, II, approuve le sentiment de Platon, qui enseigne l'apparition des ames aux vivants. Ce Père dit ailleurs, *De resurrectione*, que les ames, dont la nature spirituelle est de s'unir à une substance matérielle, peuvent prendre dans l'autre monde un corps subtil, semblable au corps grossier qu'elles ont laissé sur la terre. Ce nouveau corps, les enveloppant comme un vêtement, continue-t-il, les rend visibles à l'œil mortel. Nous pourrions citer encore Théodoret, Sozomène et d'autres auteurs ecclésiastiques.

Et si nous voulions interroger les siècles de foi, et de science par conséquent, que de preuves, que de témoignages! D'abord viendroient les commentateurs de saint Thomas, tous

---

(ut per sequentia patet) loquitur secundùm communem cursum naturæ. Nec tamen sequitur quòd etiamsi mortui possint ut volunt viventibus apparere, toties appareant quoties appa-

aussi souvent qu'ils le feroient s'ils étoient encore dans cette vie. Car, dégagés de la chair, ou bien ils vivent dans une conformité parfaite avec la volonté de Dieu, en sorte qu'ils ne font que ce qui rentre dans les dispositions de sa providence; ou bien ils sont tellement accablés sous le poids

théologiens d'autorité, tous aussi profonds philosophes que savants physiciens, au nombre d'environ huit cents, qui prouvent tous par de nombreux témoignages que les morts peuvent apparoître dans ce monde; et l'on doit en dire autant des autres écoles théologiques. Ensuite, se présenteroient les saints qui attestent à leur tour l'apparition des ames, les fidèles qui déposent en faveur de leur véracité, les prêtres qui les ont dirigés dans les voies du salut, les religieux qui ont écrit leur vie, les évêques qui ont demandé leur canonisation et les souverains Pontifes qui les ont fait placer sur les autels. Après cela nous invoquerions les traditions, les légendes et les bréviaires des églises; les actes, les statuts et les décisions d'une foule de conciles particuliers. Enfin nous trouverions des preuves dans les écrits des médecins, dans les arrêts des jurisconsultes, dans les rescrits des rois, dans les monuments du culte et jusque dans les vitraux des cathédrales. Dans l'impossibilité de nier les témoignages, répétera-t-on contre le moyen-age un reproche soulevé par les hérétiques et par les philosophes? Un siècle de cette époque a produit à lui seul saint Dominique et saint Thomas, saint François d'Assise et saint Bonaventure, le sire de Joinville et Villehardouin, Le Dante, Pétrarque et Boccace; puis les étonnants génies qui ont enfanté les merveilles de l'architecture gothique, puis une foule de saints plus grands encore. Deux de ces hommes, Le Dante et saint Thomas brillent d'un éclat immortel parmi les sept ou huit sublimes génies qui forment la couronne de l'humanité ! Il faut avoir une ignorance crasse pour accuser le XIII[e] siècle d'ignorance.

La prétendue réforme et la fausse philosophie n'ont point changé la croyance du moyen-âge. Depuis ce qu'on appelle la *renaissance* jusqu'à nos jours, de nombreux écrivains, des théologiens, des médecins, des savants de toute sorte ont publié des traités sur notre sujet, et tous appuient la manifestation des ames sur des milliers de témoignages : Olaus Magnus, Torquemade, J. B. Porta, Alexandre de Alexandro, Delrio, Taillepied, Remi, Bodin, Dom Calmet, le P. Raynaud, Beker, Lavater, Eschemmayer, Gœrres. Sans parler des pieux auteurs qui ont composé des vies de saints particulières, ceux qui en ont publié des collections racontent souvent que les morts sont venus demander des prières à leurs héros : Ribadéneira, Syrius, les Bollandistes, le P. Croiset, le P. Giry, M. Daras. Les historiens les plus autorisés rapportent un grand nombre d'apparitions qui sont attestées par des hommes de guerre, par de grands personnages, par des têtes couronnées : Brantôme, Daniel, Daubigné, Jelly, Larrey, Pierre Matthieu, de Thou, du Cange, de Rozville, le P. Chifflet, Gabanis, Scheffer, les auteurs des *Causes célèbres*, des *Lettres juives*, des *Annales de la société de Jésus*, des *Annales de la propagation de la foi*. A tous ces témoignages, à toutes ces autorités, que répondent ce qu'on appelle aujourd'hui les savants? Un mot qu'ils appliquent à tout : « Illusion des sens, hallucination ! » C'est dommage que les écrivains du siècle de Louis XIV n'y aient pas songé ! C'est dommage que nous soyons venus trop tard pour éclairer Le Dante et saint Thomas, saint Chrysostôme et saint Augustin ! Cependant quelques docteurs du moyen-âge auroient bien pu nous dire : Lequel est le plus difficile, de produire la vision sans objet ou l'objet de la vision, de faire voir à des milliers de temoins une chose qui n'existe pas ou de faire exister la chose qu'ils voient? Les saints régnant dans le ciel peuvent, en vertu de la gloire, sans déroger à aucune loi de l'ordre surnaturel qui les régit, se montrer dans ce monde aux regards des hommes ; mais on ne pourroit produire la vue d'un objet qui n'existe pas, sans renverser les lois de l'ordre physique et de l'ordre moral : vous admettez donc une foule de miracles pour rejeter un fait merveilleux, si vous voulez, mais qui ne détruit aucune loi de la création.

Faudra-t-il parler de notre époque ? Nous vivons vraiment dans le siècle des esprits : écoutez plutôt ce qui se débite de tout côté. Les magnétiseurs, qui savent dégager les ames de la matière, comme personne n'en doute, sont en commerce intime avec les substances spirituelles; les manipulateurs des tables tournantes, qui ont fait tourner des milliers de têtes, conversent familièrement avec les morts; M. Hum en a fait apparoître plusieurs dans les plus

---

rent in carne viventes : quia separati à carne vel omnino conformantur divinæ voluntati, ita quòd non licet eis nisi quod secundùm divinam dispositionem congruere invenitur; vel ita sunt

de l'infortune, qu'ils songent plus à gémir de leurs souffrances qu'à se montrer aux hommes.

2° Les passages objectés prouvent que nul ne peut sortir du paradis ou de l'enfer absolument, pour toujours; mais ils ne prouvent pas qu'on ne peut en sortir temporairement, pour y retourner.

3° Le lieu devient une récompense ou une peine pour les ames, comme nous l'avons déjà dit, parce qu'elles se réjouissent ou s'affligent de l'avoir reçu pour séjour; et ces sentiments de douleur ou de joie, résultant de leur destination suprême, elles les gardent alors même qu'elles n'occupent pas le lieu qui leur est assigné : ainsi quand le pontife est hors de son église, le trône épiscopal ne lui fait pas moins d'honneur que lorsqu'il y est assis, parce que ce siége lui est réservé.

Restent les objections dans le sens contraire : 1° Quand saint Jérôme prouve que les saints peuvent sortir de leur demeure, il veut dire qu'ils ont reçu ce pouvoir de la gloire, et non qu'ils le tiennent de leurs prérogatives naturelles. Et lorsqu'il ajoute qu'ils sont partout, il n'entend pas qu'ils sont en même temps dans plusieurs ou dans tous les lieux, mais qu'ils peuvent être où ils veulent.

2° Les ames des élus et celles des damnés ne se trouvent pas, sous le

riches salons de la capitale, et M. Kardec les évoque au Palais-Royal régulièrement chaque semaine; les mediums fondent des sectes, et les hiérophantes forment des religions nouvelles; chose incroyable et pourtant vraie, le XIX[e] siècle a créé un mot pour exprimer l'ensemble des doctrines sur les revenants, un de ces mots que haïssoit le prince de Metternich, se terminant en *isme*, comme humanitarisme, socialisme, philosophisme, protestantisme, etc., le mot tant soit peu barbare de *spiritisme*. Cependant les nécromans du jour sont moins sorciers qu'ils ne le disent, et les gens sensés ont peu de confiance dans leurs manœuvres et dans leurs prestiges; mais ils n'en rendent pas moins témoignage à la croyance de tous les temps et de tous les lieux.

Il reste prouvé, ce nous semble, que les ames séparées du corps peuvent, comme les substances purement spirituelles, se manifester aux vivants; les philosophes et les historiens, les docteurs et les Pères, les Evêques et les Papes, l'Eglise et l'Ecriture, toutes les autorités divines et humaines l'attestent d'un commun accord. Ne dépassons pas; toutefois, les limites si sagement posées par notre saint Auteur. Les morts n'apparoissent aux hommes que selon les desseins de la Providence. Or Dieu gouverne le genre humain d'après les lois ordinaires de l'ordre moral et de l'ordre religieux. Les apparitions des ames sont donc exces-

---

pœnis oppressi, ut de sua miseria magis doleant quàm curent aliis apparere.

Ad secundum dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur quantum ad hoc quòd nullus de paradiso vel inferno egreditur simpliciter, et non quòd aliquis egrediatur ad tempus.

Ad tertium dicendum, quòd sicut ex dictis patet (art. 1, ad 3), secundùm hoc locus animæ cedit in præmium vel pœnam, quòd anima afficiatur ex hoc quòd tali loco deputatur, vel gaudendo, vel dolendo. Hoc autem gaudium, sive hic dolor, de hoc quòd talibus locis deputatur, manet in anima, etiam quando extra loca prædicta fuerit : sicut pontifici, cui datur pro honore ut in cathedra sedeat in ecclesia, non minuitur gloria quando cathedra recedit, quia etsi actu ibi non sedeat, locus tamen ille sibi deputatus est.

Ad ea etiam quæ contra objiciuntur, respondere oportet. Ad quorum primum dicendum, quòd Hieronymus loquitur de apostolis et martyribus, secundùm hoc quod eis accrescit ex potestate gloriæ, et non secundùm hoc quod eis congruit ex debito naturæ. Quod autem dicit eos ubique esse, non est intelligendum quasi simul sint in pluribus locis, aut ubique, sed quia esse possunt ubi volunt.

Ad secundum dicendum, quòd non est simile

rapport qui nous occupe, dans la même condition que les démons et que les anges. En effet les anges et les démons sont chargés de présider en quelque sorte aux destinées des hommes, soit en les gardant, soit en les exerçant dans le bien; mais les ames des justes, non plus que celles des réprouvés, ne reçoivent point cette mission. Cependant il convient que les bienheureux puissent, en vertu de la gloire, être où ils veulent, et c'est là ce que veut enseigner saint Jérôme.

3° Quelquefois les ames des élus et celles des réprouvés sont substantiellement présentes dans le lieu de leur apparition, mais il ne faut pas croire qu'elles y soient toujours; car les bons et les mauvais esprits font quelquefois apparoître leurs ames aux hommes, dans le sommeil et dans la veille, pour les instruire ou pour les tromper: ainsi les vivants apparoissent quelquefois, sans être présents de leur personne, à leurs semblables et s'entretiennent avec eux. L'Evêque d'Hippone en apporte nombre d'exemples dans l'ouvrage cité, *De cura*, etc.

ARTICLE IV.

Les limbes sont-ils la même chose que le sein d'Abraham?

Il paroît que les limbes ne sont pas la même chose que le sein d'Abraham (1). Saint Augustin dit, *super Gen. ad litteram*, XII, 35: « Je n'ai pas encore trouvé le mot *enfer* pris en bonne part dans l'Ecriture. » Or l'expression *sein d'Abraham* se prend en bonne part, comme le remarque

sivement rares: sur des milliers de récits qui se débitent parmi le vulgaire, c'est à peine s'il en est un de vrai. Mais, d'une autre part, on ne peut nier en principe la manifestation des morts sans s'inscrire en faux contre les plus graves autorités; en cette matière, ne rien croire ou croire tout, c'est faire preuve d'une égale ignorance, dit Bayle.

(1) Le mot *limbe* signifie bords. Le Prince des théologiens, comme les scholastiques, comme les Pères, dit *Limbus inferni*, les bords de l'enfer. Notre langue, plus concise, mais moins exacte, dit *limbes* tout court, sans déterminatif. Il est bon de se rappeler, dans la lecture de notre saint Auteur, pour mieux comprendre les raisonnements, que les limbes impliquent accessoirement l'idée de l'enfer.

---

de dæmonibus et angelis, et animabus sanctorum et damnatorum. Angeli enim boni vel mali hoc officium sortiuntur ut hominibus præsint, vel ad custodiam, vel ad exercitum; quod de animabus hominum dici non potest. Sed tamen secundùm potestatem gloriæ animabus sanctorum hoc congruit, quòd possint esse ubi voluerint; et hoc est quod Hieronymus intendit.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis aliquando animæ sanctorum vel damnatorum præsentialiter adsint ubi apparent, non tamen credendum est hoc semper accidere. Aliquando enim hujusmodi apparitiones fiunt, vel in dormiendo, vel in vigilando, operatione bonorum vel malorum spirituum, ad instructionem vel deceptionem viventium: sicut etiam vivi homines quandoque aliis apparent et eis multa dicunt in somnis, cùm tamen constet eos non esse præsentes, sicut Augustinus per multa exempla probat in lib. *De cura pro mortuis agenda.*

ARTICULUS IV.

Utrùm limbus inferni sit idem quod sinus Abrahæ.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd limbus inferni non sit idem quod sinus Abrahæ. Sicut enim dicit Augustinus, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 35), « nondum inveni inferos alicubi in bono posuisse Scripturam. » Sed *sinus Abrahæ* in bono accipitur, ut ibidem subjungit

l'Evêque d'Hippone au même endroit : « Si vous prétendiez, poursuit-il, que le sein d'Abraham, le lieu de repos dans lequel le pauvre Lazare fut porté par les anges, ne se prend pas dans un sens favorable, vos paroles soulèveroient d'unanimes réclamations. » Donc le sein d'Abraham n'est pas la même chose que les limbes ou les bords de l'enfer.

2° Ceux qui sont en enfer ne voient pas Dieu. Or on le voit dans le sein d'Abraham ; d'où saint Augustin, parlant de son ami, *Confess.*, XIX, 3 : « Quoi qu'on entende par le sein d'Abraham, dit-il, mon cher Nébridius vit dans ce lieu... Il ne prête plus l'oreille aux accents de mes lèvres ; mais il approche les lèvres de son esprit vers la source de votre vérité, ô mon Dieu, et il boit à longs traits, dans sa soif ardente et selon sa capacité, les eaux de la sagesse au milieu d'une félicité sans bornes. » Donc le sein d'Abraham n'est pas la même chose que les limbes ou les bords de l'enfer.

3° Assurément l'Eglise ne prie pas Dieu de conduire ses enfants dans les enfers ; mais elle prie les anges de porter leurs ames dans le sein d'Abraham (1). Donc le sein d'Abraham n'est pas la même chose que les limbes.

Mais on appelle *sein d'Abraham* le lieu où fut conduit le pauvre Lazare. Or Lazare fut conduit en enfer : car saint Grégoire, commentant *Job*, XXX, 23 : « Vous me mettrez à la mort où est établie la maison de tous les vivants, » dit dans la Glose : « L'enfer étoit la maison de tous les hommes avant la venue de Jésus-Christ. » Donc le sein d'Abraham est la même chose que les limbes ou les bords de l'enfer.

De plus Jacob dit à ses enfants, *Gen.*, XLII, 38 : « Vous accablerez ma vieillesse d'une douleur qui m'emportera dans les enfers. » Donc ce saint patriarche savoit qu'il devoit, à sa mort, être conduit dans les enfers ;

(1) L'Eglise dit dans les prières pour la sortie du corps : « Puisse l'auteur de votre vocation, Jésus-Christ vous recevoir et les anges vous conduire dans le sein d'Abraham ! » Dans l'office de la sépulture : « Venez, anges de Dieu, recevez son ame et la conduisez dans

---

Augustinus, sic dicens : « Non in bono accipiendum sinum Abrahæ, et illam requiem, quò ab angelis pius pauper ablatus est, nescio utrùm quisquam possit audire. » Ergo sinus Abrahæ non est idem quod limbus inferni.

2. Præterea, in inferno existentes non vident Deum. Sed in sinu Abrahæ videtur Deus, ut patet per Augustinum, lib. IX. *Confessionum* (cap. 3), qui loquens de Nebridio, dicit : « Quidquid illud est quod *sinus Abrahæ* vocatur, ibi Nebridius meus vivit. » Et infra : « Jam non ponit aurem ad os meum, sed spirituale os ad fontem tuum ; et bibit, quantum potest, sapientiam pro aviditate sua, sine fine felix. » Ergo sinus Abrahæ non est idem quod limbus inferni.

3. Præterea, Ecclesia non orat pro aliquo, ut ad infernum deducatur. Orat autem ut angeli animam defuncti in sinum Abrahæ deferant. Ergo videtur quòd sinus Abrahæ non sit idem quod limbus.

Sed contra, sinus Abrahæ dicitur, ubi mendicus Lazarus ductus est. Sed ipse ductus est ad infernum ; quia ut Glossa, *Job*, XXX, super illud : « Ubi constituta est domus omni viventi, » dicit : « Infernus domus erat omnium viventium ante Christi adventum. » Ergo sinus Abrahæ est idem quod limbus.

Præterea, *Genes.*, XXIV, dicit Jacob filiis suis : « Deducetis canos meos cum dolore ad inferos. » Ergo Jacob sciebat in morte sua ad inferos se transferendum ; ergo et eadem ra-

donc Abraham y a été conduit aussi ; donc le sein d'Abraham paroît être une partie de l'enfer.

(Conclusion. — Considéré dans ce qu'il avoit de bonheur et de repos par l'exemption de la peine, l'état des justes avant Jésus-Christ s'appeloit *le sein d'Abraham ;* considéré dans ce qu'il lui manquoit de repos par le désir de la fin dernière, il se nommoit l'*enfer*.)

Les ames des hommes ne peuvent arriver au repos, après la mort, que par le mérite de la foi ; car « il faut croire, dit saint Paul, *Hébr.*, XI, 6, pour approcher de Dieu. » Or le premier exemple de la véritable croyance fut donné aux hommes dans Abraham qui, le premier, se sépara de la société des incroyants, et reçut un signe particulier de la foi. En conséquence le repos que les hommes justes reçoivent après la mort s'appelle, comme le remarque saint Augustin, *super Gen. ad litt.*, XII, 32, le *sein d'Abraham* (1) ; mais les ames saintes n'ont pas trouvé dans tous les temps, en sortant de ce monde, le même repos : car après la venue du Christ, elles jouissent d'un repos complet dans la vision divine, tandis qu'avant la rédemption elles avoient bien le repos du sens par l'exemption de la peine, mais elles n'avoient pas le repos du désir par la possession de la fin. On peut donc considérer l'état des justes avant la venue de Jésus-Christ dans ce qu'il avoit de repos, et sous ce rapport on l'appelle le *sein d'Abraham ;* on peut aussi l'envisager dans ce qui lui manquoit de repos, et sous ce point de vue on le nomme les *limbes de*

le sein d'Abraham. » Et dans l'office des morts : « Exaucez-moi, Seigneur; ordonnez que mon ame soit reçue dans le sein de votre patriarche Abraham. »

(1) Le grand Evêque ne donne point l'explication de notre saint Auteur à l'endroit indiqué ; mais ailleurs, réfutant Vincent Victor qui trouvoit agréable de prendre le mot *sein d'Abraham* dans un sens corporel, il dit, *De anima et ejus origine*, IV, 16 : « Si vous ne voulez pas tomber dans l'erreur de gaité de cœur, trève de plaisanteries ! Cessez de voir dans le sein d'Abraham le giron même d'Abraham ; concevez dans votre esprit cette région secrète, inaccessible à nos regards, où repose le saint patriarche. Type et modèle de la vraie foi sur la terre, ce Père couvroit encore les vrais croyants comme de son ombre au-delà de ce monde ; les justes ne pouvoient, avant Jésus-Christ, trouver le repos que dans le séjour qu'il habitoit. »

---

tione Abraham ad inferos translatus fuit post mortem ; et ita sinus Abrahæ videtur esse aliqua pars inferni.

(Conclusio. — Quia sanctorum animæ ante Christi adventum habebant quietem per immunitatem pœnæ, limbus *sinus Abrahæ* dicitur, qui fuit primum exemplum credentium. Sed quantum ad id quod sanctis deerat, requies desiderii, dicitur *infernus*.

Respondeo dicendum, quòd animæ hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt nisi merito fidei, quia « accedentem ad Deum oportet credere, » *Hebr.*, XI. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus se à cœtu infidelium segregavit, et speciale signum fidei accepit : et ideo requies illa quæ hominibus post mortem datur, *sinus Abrahæ* dicitur, ut patet per Augustinum, XII. *Super Genesim ad litteram.* Sed animæ sanctorum post mortem non omni tempore eamdem quietem habuerunt : quia post Christi adventum habent plenam quietem divinâ visione perfruentes ; sed ante Christi adventum habebant quidem quietem per immunitatem pœnæ, sed non habebant quietem desiderii per consecutionem finis. Et ideo status sanctorum ante Christi adventum potest considerari et secundùm id quod habebat de requie, et sic dicitur *sinus Abrahæ ;* potest etiam considerari quantùm ad id quod eis deerat de requie, et sic

l'enfer. Avant donc l'avènement du Christ, les limbes et le sein d'Abraham étoient la même chose accidentellement, mais non essentiellement. En conséquence le sein d'Abraham peut exister après la venue du Sauveur et différer entièrement des limbes; car les choses qui sont un accidentellement, peuvent être séparées.

Je réponds aux arguments : 1° Considéré dans ce qu'il avoit de bonheur, l'état des anciens Pères s'appeloit le *sein d'Abraham;* mais envisagé dans ce qui lui manquoit de félicité, il se nommoit l'*enfer*. En conséquence l'Ecriture ne prend, ni le sein d'Abraham en mauvaise part, ni l'enfer dans un sens favorable; mais cela n'empêche pas que, sous un rapport, ces deux lieux n'en forment qu'un.

2° Le repos des saints Pères avant Jésus-Christ s'appeloit le *sein d'Abraham*, et nous lui donnons encore aujourd'hui le même nom, mais dans un sens différent. Car avant la venue du Christ le repos des saints, renfermant une privation de repos, puisqu'on n'y voyoit pas Dieu, s'appeloit l'*enfer* tout ensemble et le *sein d'Abraham;* après l'avènement du Sauveur, comme le repos des justes est complet et sans partage, puisqu'on y voit Dieu, il ne se nomme plus l'*enfer*, mais uniquement le *sein d'Abraham*. C'est là, c'est dans le sein d'Abraham ainsi compris que l'Eglise prie Dieu de conduire ses enfants.

3° Ce qu'on vient de lire répond à l'objection. Et c'est dans le même sens que la Glose, commentant *Luc*, XVI, 22 : « Il arriva que le mendiant mourut, » etc., dit : « Le sein d'Abraham est le repos des pauvres que le Seigneur dit heureux, parce que le royaume des cieux leur appartient. »

---

dicitur *limbus inferni*. Limbus ergo inferni et sinus Abrahæ fuerunt ante Christi adventum unum per accidens, et non per se. Et ideo nihil prohibet post Christi adventum esse sinum Abrahæ, et esse omnino diversum à limbo, quia « ea quæ sunt unum per accidens, separari contingit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quantum ad id quod habebat de bono, status sanctorum Patrum *sinus Abrahæ* dicebatur; sed quantum ad id quod habebat de defectu, dicebatur *infernus*. Et sic nec *sinus Abrahæ* in malum accipitur, nec *infernus* in bonum, quamvis quodammodo sint unum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut requies sanctorum Patrum ante Christi adventum dicebatur *sinus Abrahæ*, ita et post Christi adventum, sed diversimodè. Quia enim ante Christi adventum sanctorum requies habebat defectum requiei adjunctum, dicebatur idem *infernus* et *sinus Abrahæ;* unde ibi non videbatur Deus; sed quia post Christi adventum sanctorum requies est completa, cùm Deum videant, talis requies dicitur *sinus Abrahæ*, et nullo modo *infernus*. Et ad hunc sinum Abrahæ Ecclesia orat fideles perduci.

Unde patet responsio ad tertium. Et sic etiam intelligenda est quædam Glossa, *Luc.*, XVI, super illud : « Factum est ut moreretur mendicus, etc., » quæ sic dicit : « Sinus Abrahæ est requies beatorum pauperum, quorum est regnum cœlorum. »

ARTICLE V.

Les limbes sont-ils la même chose que l'enfer des damnés?

Il paroît que les limbes sont la même chose que l'enfer des damnés. 1° On dit que le Christ a entamé l'enfer, mais qu'il ne l'a pas détruit, parce qu'il en a retiré un certain nombre d'ames, mais non pas toutes. Or, d'une part, on ne diroit pas qu'il a entamé l'enfer, si les ames par lui délivrées n'avoient pas été dans le lieu des souffrances éternelles; d'une autre part, les ames qu'il a délivrées se trouvoient aussi dans les limbes. Donc les mêmes ames étoient dans l'enfer et dans les limbes; donc les limbes sont la même chose que l'enfer, ou une partie de l'enfer.

2° Le Symbole des apôtres dit que Jésus-Christ est descendu aux enfers. Or Jésus-Christ n'est allé que dans les limbes des anciens Pères. Donc les limbes sont la même chose que l'enfer.

3° Job dit, XVII, 16 : « Tout ce qui m'appartient descendra au fond des enfers. » Or Job descendit dans les limbes, puisqu'il étoit juste et saint. Donc les limbes sont la même chose que le fond des enfers.

Mais l'Eglise dit : « Il n'y a point de rédemption en enfer (1). » Or les justes de l'ancienne alliance ont été rachetés des limbes. Donc les limbes ne sont pas la même chose que l'enfer.

Et saint Augustin dit aussi, *Super Gen. ad litt.*, XII, 33 : « Je ne vois pas comment on pourroit croire que le repos dans lequel fut reçu Lazare, se trouve en enfer. » Or Lazare fut reçu dans les limbes. Donc les limbes ne sont pas la même chose que l'enfer.

(CONCLUSION. — Considérés dans leur constitution, les limbes et les

(1) Dans l'office des morts : « Péchant tous les jours et ne faisant pas pénitence, je suis jeté dans le trouble à la vue de la mort, parce qu'il n'y a point de rédemption en enfer. »

ARTICULUS V.

Utrùm limbus idem sit quod infernus damnatorum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd limbus inferni sit idem quod infernus damnatorum. Christus enim dicitur infernum momordisse, non absorbuisse, quia aliquos inde extraxit, non autem omnes. Non autem diceretur momordisse infernum, si illi quos liberavit, non fuissent pars multitudinis in inferno contentæ. Ergo, cùm illi quos liberavit, in limbo inferni continerentur, iidem continebantur in limbo et inferno. Ergo limbus vel est idem quod infernus, vel est pars inferni.

2. Præterea, Christus dicitur in Symbolo descendisse ad infernum. Sed non descendit nisi ad limbum Patrum. Ergo limbus Patrum est idem quod infernus.

3. Præterea, *Job*, XVII, dicitur : « In profundissimum infernum descendent omnia mea. » Sed Job cùm esset sanctus et justus, ad limbum descendit. Ergo limbus est idem quod *profundissimus infernus*.

Sed contra, « in inferno nulla est redemptio. » Sed à limbo sancti fuerunt redempti. Ergo limbus non est idem quod infernus.

Præterea, Augustinus dicit XII. *Super Genes. ad litter.* (cap. 33) : « Quomodo illam requiem quam Lazarus accepit, apud inferos esse credamus non video. » Sed anima Lazari ad limbum descendit. Ergo limbus non est idem quod infernus.

(CONCLUSIO. — Limbus quantum ad qualitatem loci diversus est ab inferno damnatorum :

enfers se distinguent l'un de l'autre; envisagés dans leur situation, ils sont un seul lieu ou deux lieux contigus, les limbes formant la partie supérieure des enfers.)

Les séjours des ames après la mort peuvent se distinguer par deux choses : par leur situation qui les circonscrit dans un lieu déterminé, puis par leur constitution qui réserve des peines ou des récompenses à leurs habitants. Si donc l'on envisage les limbes et les enfers sous le rapport de leur constitution, il n'est pas douteux que ces deux séjours ne se distinguent l'un de l'autre, soit parce que la peine sévit dans les enfers et qu'elle ne se faisoit point sentir dans les limbes des Pères, soit aussi parce que la peine est éternelle dans cette première demeure, et que les justes n'étoient dans la dernière que pour un temps. Mais si l'on considère les limbes et les enfers dans leur situation, il est probable qu'ils sont un seul et même lieu ou deux lieux contigus, de manière toutefois que les limbes forment la partie supérieure de l'enfer (1). Car ceux qui sont en enfer subissent des peines différentes selon la différence de leur culpabilité; ils sont détenus dans des cachots d'autant plus obscurs et plus profonds, qu'ils ont commis des péchés plus graves; si bien que les anciens justes, dont l'état n'impliquoit l'idée de faute qu'au plus foible degré, occupoient dans le séjour de la peine le lieu le moins ténébreux et le plus élevé.

Je réponds aux arguments : 1° Si l'on dit que le Sauveur est descendu dans les enfers et qu'il y a fait brèche, quand il retira des limbes les justes de l'Ancien Testament, c'est que les limbes et les enfers forment le même lieu quant à la situation.

2° Ce qu'on vient de lire résout l'objection.

(1) De plus ces lieux sont séparés l'un de l'autre par un grand espace. Lorsque le mauvais riche pria Abraham d'envoyer Lazare lui rafraîchir la langue avec une goutte d'eau, le saint Patriarche lui répondit d'abord : « Souvenez-vous que vous avez reçu les biens pendant votre vie, et Lazare les maux pendant la sienne; » puis il ajouta, *Luc*, XVI, 26 : « De plus un

sed quantum ad situm loci, sunt loca continua : nisi quod limbus Patrum pars superior inferni esse videatur.)

Respondeo dicendum, quòd receptacula animarum post mortem dupliciter distingui possunt : aut secundùm situm, aut secundùm locorum qualitatem, prout scilicet in aliquibus locis pœnas vel præmia recipiunt animæ. Si ergo considerentur limbus Patrum et infernus secundùm locorum qualitatem prædictam, sic non est dubium quòd distinguuntur, tum quia in inferno est pœna sensibilis, quæ non erat in limbo Patrum; tum etiam quia in inferno est pœna æterna, sed in limbo Patrum detinebantur sancti temporaliter tantùm. Sed si considerentur quantum ad situm loci, sic probabile est quòd idem locus vel quasi continuus sit *infernus* et *limbus*, ita tamen quod quædam superior pars inferni *limbus Patrum* dicatur. Existentes enim in inferno secundùm diversitatem culpæ diversam sortiuntur pœnam; et ideo secundùm quòd gravioribus peccatis irretiuntur damnati, secundùm hoc obscuriorem locum et profundiorem obtinent in inferno; unde et sancti Patres, in quibus minimum erat de ratione culpæ, supremum et minùs tenebrosum locum habuerunt omnibus puniendis.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm hoc quòd infernus et limbus sunt idem quantum ad situm, dicitur Christus infernum momordisse, et ad infernum descendisse, quandò Patres à limbo eripuit suo descensu.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

3° Job ne descendit point dans l'enfer des damnés, mais dans les limbes des Pères. Ces limbes sont appelés le lieu le plus profond, non relativement aux lieux soumis à la peine, mais à l'égard d'autres lieux; car on conçoit comme un seul lieu toute la région qu'habitent la peine et les souffrances (1). On peut répondre aussi ce que saint Augustin dit de Jacob, *Super Gen. ad litt.*, XII, 33 : « Quand Jacob dit à ses fils : Vous accablerez ma vieillesse d'une douleur qui m'emportera aux enfers, il craignoit qu'une douleur excessive, troublant son ame, ne le conduisît par le péché loin du repos des justes, dans l'enfer des pécheurs. » Une autre réponse encore, c'est que Jacob exprimoit ses craintes, mais non sa croyance; il redoutoit d'arriver en enfer, mais il n'affirmoit point qu'il y arriveroit.

ARTICLE VI.

Les limbes des enfants sont-ils la même chose que les limbes des anciens Pères?

Il paroît que les limbes des enfants sont la même chose que les limbes des Pères (2). 1° La peine doit répondre à la faute. Or les Pères étoient détenus dans les limbes pour la même faute qui éloigne les enfants de la vue de Dieu, pour le péché originel. Donc les enfants doivent subir la même peine que celle que subissoient les Pères, et par conséquent habiter le même lieu.

grand abîme est établi entre nous et vous, de sorte que ceux qui voudroient passer d'ici à vous, ou venir ici de là où vous êtes, ne le peuvent. » Silvius et d'autres auteurs pensent que ce lieu entre les limbes et l'enfer, cet *abîme* est le purgatoire.

(1) Saint Grégoire donne plus de développement à cette réponse; il dit, *Moral.*, XIII, 13 : « Pourquoi Job appelle-t-il les limbes l'*enfer le plus profond?* La réponse est facile. Relativement au ciel, l'air atmosphérique peut s'appeler *enfer*, c'est-à-dire lieu inférieur : et comme l'air ténébreux de notre atmosphère est déjà l'enfer, la terre, qui se trouve plus bas, sera l'enfer profond. Mais la terre est encore plus élevée que les limbes : ce dernier séjour doit donc s'appeler l'*enfer le plus profond*. Car ce que l'air est au ciel et la terre à l'air, le lieu supérieur de l'enfer l'est à la terre. » En un mot, comme le terme *enfer* vient de *infra, au-dessous*, il peut y avoir un enfer pur et simple, un enfer profond, et un enfer le plus profond.

(2) Il s'agit, dans cet article, des enfants qui mouroient avant Jésus-Christ, ou qui meurent encore aujourd'hui coupables seulement du péché originel.

Ad tertium dicendum, quòd Job non descendit in infernum damnatorum, sed in limbum Patrum. Qui quidem dicitur *profundissimus locus*, non quidem respectu locorum pœnalium, sed in comparatione ad alia loca, secundùm quòd sub eodem includitur omnis locus pœnarum. Vel dicendum, sicut Augustinus solvit, XII. *Super Gen. ad litteram* (cap. 33), de Jacob, sic dicens : « Illud quod Jacob dicit ad filios suos : *Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos*, videtur hoc magis timuisse ne nimiâ tristitiâ sic perturbaretur, ut ad requiem bonorum non iret, sed ad inferos peccatorum. » Et similiter potest exponi verbum Job eadem ratione, ut sic verbum magis timentis quàm asserentis.

ARTICULUS VI.

Utrùm limbus puerorum sit idem quod limbus Patrum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd limbus puerorum sit idem quod limbus Patrum. Pœna enim debet respondere culpæ. Sed pro eadem culpa detinebantur in limbo Patres et pueri, scilicet pro culpa originali. Ergo idem debet esse utrorumque locus pœnæ.

2° Saint Augustin dit, *Enchir.*, XCIII : « La peine la plus légère est celle des enfants qui meurent seulement coupables du péché originel. » Or il n'y avoit pas de peine plus douce que celle des Pères dans les limbes. Donc les enfants doivent avoir le même séjour que celui qu'habitoient les Pères.

Mais comme le péché actuel fait subir une peine temporelle en purgatoire, et une peine éternelle en enfer ; ainsi le péché originel faisoit encourir une peine temporelle dans les limbes des Pères, et une peine éternelle dans les limbes des enfants. Puis donc que le purgatoire et l'enfer ne sont pas la même chose, on ne doit pas identifier les limbes des Pères et ceux des enfants.

(Conclusion. — Les limbes des Pères et ceux des enfants diffèrent dans leur constitution, puisque les enfants n'ont pas comme les Pères l'espérance de la vie bienheureuse ; mais ils ne diffèrent par la situation qu'en une seule chose, en ce que le lieu des Pères étoit plus élevé que celui des enfants.)

Les limbes des Pères et ceux des enfants diffèrent sans aucun doute dans leur constitution, sous le rapport de la récompense et de la peine : car les enfants n'avoient pas avant Jésus-Christ et n'ont pas encore aujourd'hui l'espérance de la vie bienheureuse ; mais les Pères avoient cette espérance dans les limbes, et d'ailleurs la lumière de la grace et de la foi brilloit dans leur ame. Quant à la situation, on croit avec probabilité que le lieu des Pères et celui des enfants sont le même ; seulement, comme nous l'avons dit des limbes et de l'enfer, le séjour où reposoient les Pères étoit dans une région plus élevée que la demeure habitée par les enfants.

Je réponds aux arguments : 1° Les Pères et les enfants ne se trouvoient pas dans les mêmes conditions relativement au péché originel. Envisagé comme faute de la personne, le péché originel étoit expié dans

---

2. Præterea, Augustinus dicit in *Enchirid.* (cap. 93) : « Mitissima est pœna puerorum, qui cum solo peccato originali decedunt. » Sed nulla est pœna mitior eâ quam sancti Patres habebant. Ergo idem est locus pœnæ utrorumque.

Sed contra, sicut actuali peccato debetur pœna temporalis in purgatorio, et æterna in inferno, ita et originali peccato debebatur pœna temporalis in limbo Patrum, et æterna in limbo puerorum. Si ergo infernus et purgatorium non sunt idem, videtur quod nec limbus puerorum et limbus Patrum sint idem.

(Conclusio. — Cùm pueris in limbo nulla adsit spes beatæ vitæ, quæ Patribus aderat qualitate præmii et pœnæ, limbus puerorum differt à limbo Patrum, non autem situ, etsi requies beatorum Patrum in superiori loco esse credatur.)

Respondeo dicendum, quòd limbus Patrum et limbus puerorum absque dubio differunt, secundùm qualitatem præmii vel pœnæ : pueris enim non adest spes beatæ vitæ, quæ Patribus in limbo aderat, in quibus etiam lumen fidei et gratiæ refulgebat. Sed quantum ad situm, probabiliter creditur utrorumque locus idem fuisse ; nisi quod et requies beatorum Patrum adhuc erat in superiori loco quàm limbus puerorum, sicut de limbo et inferno dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ad culpam originalem non eodem modo se habebant Patres et pueri. In Patribus enim originalis culpa expiata erat, secundùm quòd erat infectiva personæ; remanebat tamen impedimentum ex

les Pères; mais considéré comme faute de la nature, il n'étoit pas encore effacé par une satisfaction complète, de manière qu'il formoit sous ce dernier rapport, dans les patriarches, un obstacle à la glorification. Dans les enfants, le péché originel n'est expié ni comme faute de la personne, ni comme faute de la nature, si bien qu'il crée en eux, sous ces deux rapports, un double obstacle à l'entrée dans le céleste royaume. Voilà pourquoi l'on assigne aux Pères et aux enfants des séjours différents.

2° Saint Augustin parle, dans le passage objecté, des peines qu'on encourt par les fautes de la personne (1); et la moins sévère de ces peines, c'est celle de l'homme qui n'est coupable que du péché originel. Mais il est une peine encore plus douce que celle-là : c'est la peine (pour donner ce nom au délai du bonheur éternel), c'est la peine de l'homme qui est éloigné de la gloire céleste, non par une faute de la personne, mais uniquement par un défaut de la nature.

ARTICLE VII.

Y a-t-il un purgatoire après cette vie?

Il paroît qu'il n'y a pas de purgatoire après cette vie (2). 1° Il est écrit, *Apocal.*, XIV, 13 : « Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur! Dès ce moment, dit l'Esprit saint, ils se reposeront de leurs travaux. » Donc ceux qui meurent dans le Seigneur ne doivent pas, dans l'autre monde, se livrer aux durs travaux qui purifient l'ame. Mais ceux qui ne

(1) On le voit clairement par le contexte. Saint Augustin dit à l'endroit indiqué dans l'objection : « La plus légère des peines est celle que le péché originel appelle seul. Quand l'homme a joint le péché actuel à celui qu'il tient de son origine, sa peine est d'autant plus douce qu'il a péché moins grièvement. »

(2) Comme on l'a vu dans une note précédente, le premier auteur du *Supplément* avoit oublié d'importantes questions, d'une part sur l'existence du purgatoire et sa situation, d'une autre part sur l'état des ames qui se purifient de leurs souillures dans ce lieu de souffrances. Ces deux lacunes ont été comblées, la première par les Commentateurs de l'édition de Venise, dans les deux articles qu'on va lire tout de suite; la seconde par le P. Nicolaï, dans les articles que l'on trouvera à la question LXXII. Ces nouveaux articles sont tirés comme tous ceux du supplément d'un important ouvrage de saint Thomas, du *Commentaire sur les Sentences*. Plusieurs éditeurs n'ont pas suivi, dans leur intercalation, l'ordre des matières ; les uns les ont mis à la fin de l'ouvrage, les autres dans d'autres endroits. Nous les rétablissons à leur place naturelle.

---

parte naturæ, pro qua nondum erat satisfactum plenariè. Sed in pueris est impedimentum et ex parte personæ et ex parte naturæ : et ideo pueris et Patribus diversa receptacula assignantur.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus loquitur de pœnis quæ debentur alicui ratione personæ suæ, inter quas mitissimam pœnam habent qui solo originali peccato gravantur; sed adhuc est mitior pœna eorum quos non impedit à perceptione gloriæ defectus personæ, sed solùm defectus naturæ, ut ipsa dilatio gloriæ quædam pœna dicatur.

ARTICULUS VII.

Utrùm purgatorium sit post hanc vitam.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd purgatorium non sit post hanc vitam. *Apocal.* enim XIV, dicitur : « Beati mortui qui in Domino moriuntur : à modo jam, dicit Spiritus, ut requiescant à laboribus suis. » Ergo his qui in Domino moriuntur, non manet ali-

meurent pas dans le Seigneur ne doivent pas non plus exercer contre eux-mêmes les rigueurs de la purification : car ils ne sauroient se dégager de leurs souillures. Donc il n'y a pas de purgatoire après cette vie.

2° Comme la charité mène aux récompenses du ciel, ainsi le péché mortel conduit aux supplices de l'enfer. Or ceux qui meurent dans le péché mortel encourent aussitôt les supplices de l'enfer. Donc ceux qui meurent dans la charité parviennent tout de suite aux récompenses du ciel; donc ils n'ont point à passer par un lieu de purification.

3° Dieu, souverainement miséricordieux, penche plus à récompenser le bien qu'à punir le mal. Or comme ceux qui sont dans l'état de la charité commettent des actions mauvaises qui ne provoquent pas les châtiments de l'enfer, semblablement ceux qui sont dans l'état du péché mortel font quelquefois des œuvres bonnes qui ne méritent point les récompenses du ciel. Puis donc que Dieu ne récompense pas les bonnes œuvres dans les damnés, il ne punit pas non plus les œuvres mauvaises dans les élus; donc il n'y a point de purgatoire au-delà de ce monde.

Mais il est écrit, II *Machab.*, XII, 46 : « C'est une pensée sainte et salutaire de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés. » Or on ne doit prier, ni pour les morts qui sont dans le ciel, parce qu'ils n'ont besoin de rien; ni pour ceux qui sont en enfer, parce qu'ils ne peuvent obtenir la rémission de leurs crimes. Donc il est des morts qui ne sont pas encore délivrés de leurs péchés, mais qui peuvent en être délivrés. Et ces morts ont la charité; car, autrement, ils ne pourroient obtenir la rémission de leurs fautes, parce que « la charité couvre toute les prévarications, » *Prov.*, X, 12. Ces ames ne vont donc pas à la mort éternelle; car « celui qui vit et croit en moi, dit le Seigneur, *Jean*, XXI, 26, ne mourra jamais; » elles ne sont pas non plus introduites

---

quis purgatorius labor post hanc vitam; nec illis qui non in Domino moriuntur, quia illi purgari non possunt. Ergo post hanc vitam purgatorium non est.

2. Præterea, sicut se habet charitas ad præmium æternum, ita peccatum mortale ad supplicium æternum. Sed decedentes in peccato mortali statim ad supplicium æternum deportantur. Ergo decedentes in charitate statim ad præmium vadunt; et ita non manet eis aliquod purgatorium pòst hanc vitam.

3. Præterea, Deus qui est summè misericors, pronior est ad præmiandum bona, quàm ad puniendum mala. Sed sicut illi qui sunt in statu charitatis, faciunt aliqua mala quæ non sunt digna supplicio æterno, ita illi qui sunt in peccato mortali, interdum faciunt aliqua bona ex genere, quæ non sunt digna præmio æterno. Ergo cùm illa bona non præmientur in damnatis post hanc vitam, nec illa mala debent post hanc vitam puniri; et sic idem quod priùs.

Sed contra est, quod II. *Machab.*, XII, dicitur : « Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut à peccatis solvantur. » Sed pro defunctis qui sunt in paradiso non est orandum, quia illi nullo indigent; nec iterum pro illis qui sunt in inferno, quia illi à peccatis solvi non possunt. Ergo post hanc vitam sunt aliqui à peccatis nondum absoluti qui solvi possunt. Et tales charitatem habent, sine qua non fit peccatorum remissio, quia « universa delicta operit charitas, *Proverb.*, X. Unde ad mortem æternam non devenient, quia « qui vivit et credit in me non morietur in æternum, » *Joannis* XI; nec ad gloriam indu-

dans la gloire avant leur purification, puisque « rien de souillé n'entrera dans le royaume des cieux, » *Apocal.*, XI, 27. Donc il y a un purgatoire après cette vie.

Et saint Grégoire de Nysse dit : « Lorsque l'homme, gardant l'amitié de Jésus-Christ, ne peut expier entièrement ses péchés dans cette vie, il est dégagé de ses souillures dans l'autre monde par le feu du purgatoire (1). »

(Conclusion. — Puisque toute la peine n'est pas toujours remise avec la faute et que l'Eglise prie pour les morts, on ne peut nier le purgatoire, sans s'écarter de la foi.)

On peut voir clairement, par les principes posés dans les questions précédentes, qu'il existe un purgatoire après cette vie. En effet si la contrition ne détruit pas entièrement la peine en détruisant la faute, et si la rémission du péché mortel n'emporte pas toujours la rémission du péché véniel, si d'ailleurs la justice veut que le péché subisse la peine qu'il mérite : manifestement l'homme qui meurt après la contrition et l'absolution de ses péchés, mais sans les avoir entièrement expiés par la satisfaction, doit être puni dans l'autre monde. Nier donc le purgatoire, c'est attaquer la justice divine et par cela même tomber dans l'erreur et s'écarter de la foi. Aussi saint Grégoire de Nysse, après les paroles citées plus haut, que l'homme « est dégagé de ses souillures dans l'autre monde par le feu du purgatoire, » ajoute : « Voilà ce que nous croyons, ce que nous prêchons pour garder le dogme de la vérité; voilà ce que tient l'Eglise universelle, quand elle prie pour les morts afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés ; » car elle ne peut implorer la miséricorde divine qu'en faveur des ames détenues dans le purgatoire. Or qui résiste à l'autorité de l'Eglise tombe dans l'hérésie (2).

(1) Les Commentateurs disent que ces paroles ne se trouvent point dans saint Grégoire.

(2) La doctrine du purgatoire se rattache par des liens intimes à la doctrine de la justification. Les catholiques disent : La grace justifiante détruit le péché radicalement, et porte la

---

centur nisi purgati, quia « nihil immundum ad illam perveniet, » ut patet *Apocal.*, XXI. Ergo aliqua purgatio restat post hanc vitam.

Præterea, Gregorius Nyssenus dicit : « Si aliquis Christo amico consentiens, in hac vita purgare peccata minus potuerit, post transitum hunc per purgatorii ignis conflationem expeditur. » Ergo post hanc vitam restat aliqua purgatio.

(Conclusio. — Est à fide catholica alienum negare purgatorium fidelium animarum, quæ hinc in statu gratiæ decesserunt.)

Respondeo dicendum, quòd ex illis quæ supra determinata sunt, satis potest constare purgatorium esse post hanc vitam. Si enim per contritionem deletâ culpâ non tollitur ex toto reatus pœnæ, nec etiam semper venialia dimissis mortalibus tolluntur, et justitia hoc exigit ut peccatum per pœnam debitam ordinetur, oportet quòd ille qui post contritionem de peccato et absolutionem decedit ante satisfactionem debitam, post hanc vitam puniatur. Et ideo illi qui purgatorium negant, contra divinam justitiam loquuntur, et propter hoc erroneum est et à fide alienum. Unde Gregorius Nyssenus post prædicta verba subjungit : « Hoc prædicamus dogma veritatis servantes, et ita credimus; hoc etiam universalis Ecclesia tenet, pro defunctis exorans ut a peccatis solvantur; » quod non potest nisi de illis qui sunt in purgatorio, intelligi. Ecclesiæ autem auctoritati quicumque resistit, hæresim incurrit.

Je réponds aux arguments : 1° Il s'agit, dans le texte objecté, des œuvres qui produisent le mérite, et non des souffrances qui purifient l'âme.

sainteté dans les ames ; l'homme régénéré peut et doit marcher dans la voie du Seigneur; il doit faire des bonnes œuvres et expier ses œuvres mauvaises; il doit garder son cœur pur et le purifier de ses fautes. Lors donc qu'il sort de ce monde encore redevable à la justice divine, encore souillé par le mal, il doit s'acquitter de ses dettes et se dégager de ses souillures après la mort; il existe un purgatoire. Les prétendus réformateurs disent, au contraire : La grace justifiante ne produit point la sainteté et la justice, elle laisse subsister le mal dans les cœurs : le fidèle justifié ne peut faire le bien, mais il pèche et pèche mortellement dans toutes ses actions. L'homme reste donc souillé par le crime jusque sur le seuil de l'éternité; comment donc s'en dégage-t-il avant d'entrer dans le séjour de l'innocence et de la justice? comment s'opère sa purification dernière? Elle s'opère quand l'ame dépose son enveloppe mortelle, par la mort, c'est-à-dire selon les lois physiques, à l'aide d'un procédé violent, par un moyen mécanique; il n'y a point de purgatoire. Doctrine absurde, contraire au plus simple bon sens, qui donne à la mort du corps la grace sanctifiante qu'elle refuse à la vertu du Sauveur, qui fait du mal moral une entité matérielle et sape le christianisme par la base.

L'Ecriture sainte enseigne le dogme du purgatoire. Quelques soldats de l'armée d'Israël avoient caché sous leur tunique, contre la défense du Seigneur, des objets consacrés aux idoles de Jamnia. Ces soldats furent tués dans la bataille qui se donna bientôt après. Judas Machabée pensa qu'ils n'avoient pas suffisamment connu la loi du Seigneur pour pécher grièvement, ou qu'ils s'étoient repentis de leur faute avant de paroître devant Dieu. « Il fit, dit le saint Livre (II *Machab.*, XII, 43 et 46), il fit une collecte et envoya douze mille drachmes d'argent à Jérusalem, pour qu'on offrît un sacrifice pour leurs péchés... Car c'est une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés. » Saint Augustin cite tout ce passage, *De cura pro mortuis, Ag.*, I, et il reconnoît formellement l'authenticité du deuxième *Livre des Machabées, De doctr. Christ.*, II, 8 et *De Civit. Dei*, XVIII, 36; mais les auteurs de la réforme, ne pouvant le concilier avec leurs erreurs, ont rejeté ce livre divin plutôt que de renoncer à leur opinion particulière.

Le divin Maître dit, *Matth.*, XII, 32 : « Si quelqu'un blasphème contre le Fils de l'homme, il pourra obtenir son pardon; mais s'il a blasphémé contre l'Esprit saint, ce péché ne lui sera remis ni dans ce siècle ni dans l'autre. » L'ame peut donc se dégager de certains péchés dans l'autre monde. — « Je remarque deux sortes de feu dans les Ecritures divines : il y a un feu qui purge et un feu qui consume et qui dévore. Ce dernier est appelé dans l'Evangile un feu qui ne s'éteint pas, pour le distinguer de ce feu qui s'allume pour nous épurer, et qui ne manque jamais de s'éteindre quand il a fait cet office. La peine accompagnée de la pénitence, c'est un feu qui nous purifie; la peine sans la pénitence, c'est un feu qui nous dévore et qui nous consume, et tel est proprement le feu de l'enfer. C'est pourquoi nous concluons, selon ces principes, que les flammes du purgatoire purifient les ames, parce que où la peine est jointe à la pénitence, les flammes sont purgatives ou purifiantes; et au contraire, que le feu de l'enfer ne fait que dévorer les ames, parce que au lieu de la componction et de la pénitence, il ne produit que de la fureur et du désespoir. » (*Bossuet, sermon sur la nécessité des souffrances.*)

Saint Paul écrit, I *Cor.*, III, 12 et suiv. : « Si sur ce fondement (Jésus-Christ), on élève un édifice de bois, d'herbe, de paille sèche, l'œuvre de chacun paroîtra, car le jour du Seigneur la montrera, la révélant par le feu; car le feu éprouvera l'œuvre de chacun; si l'œuvre de celui qui a surédifié demeure, il recevra sa récompense. Si elle brûle, il en subira la perte; mais lui sera sauvé, cependant comme par le feu. » Ainsi celui qui a élevé sur Jésus-Christ un édifice de bois, d'herbe, de paille, c'est-à-dire celui qui a commis des fautes légères sans briser les liens de la charité qui l'unit au Sauveur, celui-là n'est pas sauvé tout de suite après sa mort, car, rien de souillé n'entrera dans le royaume des cieux » (*Apoc.*, XXI, 27); mais il est sauvé après avoir passé comme par le feu. — « Saint Paul compare les différentes espèces de péché à des matières combustibles : les uns ressemblent au bois, les autres

---

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de labore operationis ad merendum, et non de labore passionis ad purgandum.

2° Résultant de défauts particuliers, le mal n'a pas une cause parfaite; mais le bien ne peut être produit, comme l'enseigne l'Aréopagite, que par une cause de cette nature. En conséquence tout défaut bannit la perfection du bien; mais tout bien n'exclut pas la consommation du mal, puisque le mal n'est jamais sans quelque bien. Le péché véniel empêche donc celui qui a la charité d'arriver au bien parfait, c'est-à-dire à la vie éternelle, tant qu'il n'a pas purifié son ame; mais quelque bien n'em-

à l'herbe, les autres à la paille sèche. Par ces figures, l'Apôtre nous fait clairement entendre qu'il y a des péchés si légers, qu'ils sont comparables à la paille sèche que la flamme dévore à l'instant dès qu'on l'en approche. D'autres péchés, semblables à l'herbe fraîche, ont besoin, pour être consumés, que le feu exerce sur eux une action plus forte et plus longue. Une troisième espèce ressemble au bois qui, étant une matière solide, résiste plus longtemps et fournit à la flamme un aliment de plus longue durée. Ainsi chaque péché, selon son espèce et sa malice, trouve sous la main vengeresse de Dieu, un châtiment proportionné à sa gravité. » (Origène, *Homélies sur le Lévitique.*)

Après l'Ecriture, si nous consultons les monuments des premiers siècles, nous verrons que dans l'Eglise naissante, alors que les enseignements des apôtres retentissoient encore dans la bouche de leurs disciples immédiats, la piété chrétienne n'oublioit pas les fidèles qui s'étoient endormis dans le Seigneur. Ainsi les confesseurs et les martyrs immoloient l'auguste Victime pour faire descendre sur leurs ames la rosée divine; ainsi saint Cyprien rapporte que le prêtre demandoit pour eux, dans le saint sacrifice, le lieu de rafraîchissement, de lumière et de paix (*Epist.* XLVI); ainsi saint Augustin demande les prières de ses lecteurs pour sa mère défunte (*Confess.*, X, 15). Parmi les Pères grecs, Clément d'Alexandrie appelle la purification parfaite, après la mort, « la seconde éducation ; » mot profond, qui nous montre les ames se purifiant dans le purgatoire par les travaux de la pénitence et de la vertu. Origène, déjà cité, dit que « l'homme souillé se purifie par le feu pour devenir un or pur, en se dégageant de tout mélange terrestre » (*Homil.*, VI). Saint Cyrille de Jérusalem dit : « Nous prions pour les saints Pères et pour les Evêques et pour tous nos frères qui ont quitté cette vie, car nous croyons qu'ils reçoivent un grand soulagement des prières que l'on fait pour eux, surtout dans le saint Sacrifice » (*Catéch.*, XXXIII). Et saint Chrysostôme : « Ce n'est pas inutilement que les prêtres recommandent à la miséricorde divine ceux qui nous ont précédés dans la mort : car les prières de l'Eglise ne sont pas de vains mots privés de toute vertu : c'est l'Esprit saint lui-même qui les a dictées » (*Homil.*, XLI, in I. *Cor.*). Avançons.

Les scholastiques prouvent que Dieu, pour rendre à chacun selon ses œuvres, comme parle l'Ecriture, devoit établir une demeure intermédiaire entre le ciel et l'enfer; ils nous font comprendre que le pécheur dont la vie fut un tissu de crimes, mais qui se convertit à la mort, ne doit point parvenir au bonheur éternel aussitôt que le juste, dont tous les jours ont été remplis par des vertus; ils montrent qu'enlever à l'homme la possibilité de déposer le reste de ses souillures dans l'autre monde, c'est le condamner au désespoir ; car qui pourroit, en sortant du milieu de la corruption terrestre, supporter au sein de la lumière éternelle, dans le séjour de la sainteté parfaite, les regards de Celui qui voit des taches dans les anges mêmes?

Enfin le concile de Trente, confirmant la définition du concile de Florence, dit, *Sess.* IV, *Can.* 30 : « Si quelqu'un dit que, par la grace de la justification, la faute et la peine éternelle sont tellement remises au pénitent qu'il ne lui reste plus, avant d'entrer dans le ciel, de peine temporelle à souffrir ou en ce monde ou en l'autre dans le purgatoire, qu'il soit anathème. »

Ad secundum dicendum, quòd malum non habet causam perfectam, sed ex singularibus defectibus contingit; sed bonum ex una causa perfecta consurgit, ut Dionysius dicit. Et ideo quilibet defectus impedit à perfectione boni; sed non quodlibet bonum impedit consummationem aliquam mali, quia tanquam est malum sine aliquo bono. Et ideo peccatum veniale impedit habentem charitatem ne ad perfectum bonum deveniat (scilicet vitam æternam), quamdiu purgatur; sed peccatum mortale non potest impediri per aliquod bonum

pêche pas le péché mortel de conduire aussitôt l'homme au souverain mal.

3° L'homme qui pèche mortellement frappe de mort toutes les bonnes œuvres qu'il a faites auparavant, et celles qu'il fait dans le péché mortel sont mortes dès leur naissance : car lorsqu'on pèche contre Dieu, on mérite de perdre tous les biens qu'on tient de Dieu. Celui donc qui meurt dans le péché mortel n'a point de récompense à recevoir dans l'autre monde, comme a quelquefois des peines à subir celui qui meurt dans la charité : car la charité ne détruit pas tout le mal qu'elle rencontre, mais seulement le mal qui lui est contraire.

ARTICLE VIII.

Le purgatoire est-il le même lieu que l'enfer des damnés ?

Il paroît que le purgatoire n'est pas le même lieu que l'enfer des damnés.

1° La peine des damnés n'aura pas de fin, car le souverain Juge leur dira, *Matth.*, XXV, 41 : « Allez, maudits, au feu éternel. » Or le feu du purgatoire est temporel, comme l'enseigne le Maître des *Sentences*, IV, *Sent.* 21. Donc les justes détenus dans le purgatoire et les damnés tourmentés dans l'enfer ne subissent pas la peine du même feu ; donc ils habitent des lieux différents.

2° La peine de l'enfer a plusieurs noms ; ainsi le Prophète-Roi l'appelle *Ps.* X, 7, *feu, soufre* et *vent des tempêtes* (1). Or la peine du purgatoire ne porte qu'un nom, celui de *feu*. Donc les ames dans le purgatoire et les damnés dans l'enfer ne souffrent ni la même peine, ni dans le même lieu.

3° Hugues de Saint-Victor dit, II, *De Sacramentis*, XVI, 4 : « Il est probable que les ames du purgatoire sont punies dans les lieux qui furent

(1) *Loc. cit.* : « Il fera tomber des piéges (*laqueos*) sur les pécheurs ; le feu et le souffre,

adjunctum, quominùs statim ad ultimum malorum perducat.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui in peccatum mortale incidit, omnia bona ante acta mortificat, et quæ in peccato mortali existens facit, mortua sunt, quia ipse Deum offendens omnia bona meretur amittere quæ à Deo habet. Unde ei qui in peccato mortali decedit non manet aliquod præmium post hanc vitam, sicut manet aliquando pœna ei qui in charitate decedit; quæ non semper delet omne malum quod invenit, sed solum hoc quod est sibi contrarium.

ARTICULUS VIII.

Utrùm sit idem locus quo animæ purgantur, et quo damnati puniuntur.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd non sit idem locus quo animæ purgantur, et quo damnati puniuntur. Quia pœna damnatorum est æterna, ut dicitur *Matth.*, XXV : « Ibunt hi in ignem æternum. » Sed purgatorius ignis est temporalis, ut Magister dicit (IV. *Sentent.* distinct. XXI). Ergo non simul puniuntur hi et illi eodem igne; et sic oportet loca esse distincta.

2. Præterea, pœna inferni nominatur pluribus nominibus ; ut in *Psalmo* « ignis, sulphur, et spiritus procellarum, etc. » Sed pœna purgatorii non nisi uno nomine nominatur, scilicet, *ignis*. Ergo non eodem igne et in eodem loco puniuntur.

4. Præterea, Hugo de Sancto Victore dicit (lib. II. *De Sacramentis*, part. XVI, cap. 4 : « Probabile est quòd in his locis puniuntur, in

témoins de leurs péchés; » et saint Grégoire raconte, *Dial.*, IV, 40, que Germain, évêque de Capoue, trouva Paschase dans les bains de cette ville, où il se purifioit de ses souillures. Donc les ames des justes après la mort n'expient pas leurs fautes en enfer, mais dans ce monde.

Mais on lit dans saint Grégoire : « Comme le feu purifie l'homme et réduit la paille en cendres, ainsi le même feu dévore le pécheur et purifie le juste (1). » Donc le purgatoire et l'enfer recèlent le même feu, donc ces deux séjours sont dans le même lieu.

En outre le séjour où les Pères attendoient le Sauveur, avant sa venue, présentoit plus d'avantages que la demeure où se purifient maintenant les ames après la mort : car la peine sensible n'y imprimoit pas ses rigueurs. Or le séjour des Pères touchoit à l'enfer ou formoit le même lieu; autrement on ne diroit pas que Jésus-Christ, visitant cette région, descendit dans les enfers. Donc le purgatoire est près de l'enfer ou dans le même lieu.

(Conclusion. — Le lieu du purgatoire fixé par la loi commune touche à l'enfer ; le lieu assigné par dispense est dans différents endroits sur la terre.)

L'Ecriture ne renferme point d'enseignement formel sur le lieu du purgatoire, et l'on ne peut le déterminer par des raisons décisives, à l'aide de preuves certaines. Le sentiment le plus probable et le plus conforme aux paroles des Pères, de même qu'à plusieurs révélations particulières, c'est que le purgatoire a deux lieux. Le premier est fixé par la loi commune : c'est un lieu inférieur qui touche au séjour des supplices éternels, de manière que le même feu tourmente les damnés dans l'en-

et le vent impétueux des tempêtes. Plusieurs entendent ici, par *piéges*, les éclairs, les carreaux de la foudre; et l'Hébreux dit *un vent brûlant.*

(1) Saint Grégoire n'a point prononcé ces paroles; mais saint Augustin dit à peu près dans les mêmes termes, *De Civit. Dei*, I, 8 : « Comme le même feu purifie l'or et réduit la paille en cendres : ainsi la même peine éprouve, purifie, perfectionne les bons, tandis qu'elle réprouve, dévore, extermine les méchants. »

---

quibus commiserunt culpam. » Gregorius etiam in *Dialogis* (lib. IV, cap. 40), narrat quod Germanus episcopus Capuanus Paschasium qui in balneis purgabatur, invenit. Ergo in loco inferni non purgantur, sed in hoc mundo.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit quod, « sicut sub eodem igne aurum rutilat et palea fumat, ita sub eodem igne peccator crematur et electus purgatur. » Ergo idem est ignis purgatorii et inferni; et sic in eodem loco sunt.

Præterea, sancti Patres ante adventum Christi fuerunt in loco digniori, quàm sit locus in quo nunc purgantur animæ post mortem; quia non erat ibi aliqua pœna sensibilis. Sed locus ille erat conjunctus inferno vel idem quod infernus; alias Christus, ad limbum descendens, non diceretur ad inferos descendisse. Ergo et purgatorium est in eodem loco, vel juxtà infernum.

(Conclusio. — Lege ordinaria locus in quo animæ purgantur, est conjunctus ei in quo damnati puniuntur.)

Respondeo dicendum, quòd de loco purgatorii non invenitur aliquid expressè determinatum in Scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaciter induci. Tamen probabiliter et secundùm quòd consonat magis sanctorum dictis, et revelationi factæ multis, locus purgatorii est duplex. Unus, secundùm legem communem : et sic locus purgatorii est locus inferior inferno conjunctus, ita quòd idem ignis sit qui damnatos cruciat in inferno, et qui justos in

fer et purifie les justes dans le purgatoire ; mais comme les réprouvés sont par la peine qu'ils méritent au-dessous des ames saintes, on doit les ranger dans la région inférieure. Le second lieu du purgatoire est assigné par dispense, et se trouve sur la terre : ainsi nous lisons que plusieurs ames ont subi la peine de leur purification dans ce monde, en différents lieux, soit pour l'instruction des vivants, soit pour le soulagement des morts ; car leurs souffrances, étant connues des fidèles, leur obtenoient les suffrages de l'Eglise. Au surplus quelques auteurs enseignent que le lieu du purgatoire fixé par la loi commune, se trouve là même où l'homme a péché ; mais cette opinion n'est pas probable, car les ames peuvent être châtiées dans le même temps pour des fautes commises en différents endroits. D'autres disent aussi qu'elles subissent, toujours d'après la loi commune, leur supplice dans une région supérieure à la terre, parce qu'elles sont placées dans leur état moral entre les hommes et Dieu ; mais cette raison n'en est pas une, car elles ne sont pas punies pour ce qui les élève au-dessus de nous, mais pour ce qui les ravale dans leur condition, pour le péché.

Je réponds aux arguments : 1° Le feu du purgatoire est éternel en lui-même, dans sa substance ; mais il est temporel quant à son effet, dans la purification des ames.

2° La peine de l'enfer a pour but de tourmenter les ames, d'imprimer la douleur, et c'est de là qu'on lui donne les noms de toutes les choses qui produisent de grandes souffrances sur la terre ; mais la peine du purgatoire a pour fin principale d'effacer les restes du péché, et c'est pour cela qu'on le désigne seulement sous le nom de *feu*, parce que le propre de cet élément est de purifier et de consumer.

3° Il s'agit dans l'argument, non du lieu déterminé par la loi commune pour le purgatoire, mais du lieu que la justice divine assigne par dispense à telle ou telle ame pour sa purification.

---

purgatorio purgat ; quamvis damnati, secundùm quòd sunt inferiores merito, et loco inferiore ordinandi sint. Alius est locus purgatorii, secundùm dispensationem : et sic quandoque in diversis locis aliqui puniri leguntur, vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum pœna innotescens, per suffragia Ecclesiæ mitigaretur. Quidam tamen dicunt quòd secundùm legem communem locus purgatorii est, ubi homo peccat ; quod non videtur probabile, quia simul potest homo puniri pro peccatis quæ in diversis locis commisit. Quidam verò dicunt quòd puniuntur supra nos, secundùm legem communem, quia sunt medii inter nos et Deum quantum ad statum ; sed hoc nihil est, quia non puniuntur pro eo quòd supra nos sunt, sed pro eo quod est infimum in eis, scilicet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignis purgatorius est æternus quantum ad substantiam, sed temporalis quantum ad effectum purgationis.

Ad secundum dicendum, quòd pœna inferni est ad affligendum, et ideo nominatur ab omnibus illis quæ hic affligere consueverunt ; sed pœna purgatorii est principaliter ad purgandum reliquias peccati ; et ideo sola pœna ignis purgatorio attribuitur, quia ignis habet purgare et consumere.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm dispensationem, specialem et non secundùm legem communem.

ARTICLE IX.

Faut-il assigner aux ames un aussi grand nombre de séjours après la mort?

Il paroît qu'il ne faut point assigner aux ames un aussi grand nombre de séjours après la mort (1). 1° Le péché fixe en quelque sorte le séjour des ames coupables dans l'autre monde, de même que le mérite détermine le séjour des ames innocentes. Or le mérite ne demande qu'un séjour pour les ames saintes, le paradis. Donc le péché n'exige non plus qu'une demeure, l'enfer pour les ames criminelles.

2° Le séjour des ames est fixé, dans l'autre monde, d'après leurs mérites ou leurs démérites. Or elles méritent ou déméritent dans un seul lieu. Donc elles ne doivent avoir qu'un séjour après la mort.

3° Le lieu de la punition doit correspondre à la faute. Or il n'y a que trois sortes de fautes, la faute originelle, la faute vénielle et la faute mortelle. Donc on ne doit admettre que trois lieux de punition, ou que trois séjours pour les ames coupables.

4° Mais il paroît, au contraire, qu'on doit assigner aux ames, dans l'autre monde, un plus grand nombre de séjours qu'on n'en admet ordinairement. L'air ténébreux de notre atmosphère est, comme on le voit II *Pierre*, II, 4, le cachot des démons (2). Or cette prison ne figure point parmi les séjours assignés jusqu'ici. Donc il faut admettre plus de cinq séjours pour les ames après la mort.

5° Le paradis terrestre et le paradis céleste forment deux lieux diffé-

(1) Cinq séjours ont été assignés aux ames, le paradis, les limbes des Pères, les limbes des enfants, le purgatoire et l'enfer.

(2) Saint Pierre dit à cet endroit : « Dieu n'a point épargné les anges pécheurs; mais il les a précipités, chargés de chaînes infernales (*rudentibus inferni*), dans un lieu ténébreux (*in tartarum*), pour y être tourmentés et conservés jusqu'au jugement. » Le lieu ténébreux dont il vient d'être question, ce n'est pas l'enfer. Si le prince des Apôtres avoit voulu signaler ce séjour des supplices éternels, il l'auroit désigné par le nom qui lui est propre, et non par le mot de *tartarum;* ensuite il n'auroit pas ajouté l'expression *rudentibus inferni,* car ce seroit un pléonasme puéril de dire qu'on est retenu dans l'enfer par des chaînes qui attachent à l'enfer; enfin il n'auroit pas dit que les démons seront gardés jusqu'au jugement

---

ARTICULUS IX.

Utrùm debeant tot receptacula distingui.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd non debeant tot receptacula distingui. Sicut enim receptacula debentur animabus post mortem pro peccato, ita etiam pro merito. Sed ratione meriti non debetur nisi unum receptaculum, scilicet paradisus. Ergo nec ratione peccatorum debetur nisi unum receptaculum, nempe infernus.

2. Præterea, receptacula assignantur animabus post mortem ratione meritorum vel demeritorum. Sed unus est locus in quo merentur vel demerentur. Ergo unum tantùm receptaculum debet eis assignari post mortem.

3. Præterea, loca pœnarum debent respondere ipsis culpis. Sed non sunt nisi tria genera culparum; scilicet originalis, venialis et mortalis. Ergo non debent esse nisi tria receptacula pœnalia.

4. Sed contra, videtur quòd debeant esse multò plura quàm assignentur. Aer enim iste caliginosus est dæmonum carcer, ut patet II. *Petr.*, II; nec tamen computatur inter quinque receptacula quæ à quibusdam assignantur. Ergo sunt plura receptacula quàm quinque.

5. Præterea, alius est paradisus terrestris,

rents. Or des hommes ont été, comme on l'enseigne d'Enoch et d'Elie, transportés dans le paradis terrestre après l'état de cette vie (1). Puis donc qu'on ne fait pas entrer le paradis terrestre en ligne de compte, on n'énumère point assez de séjours pour les ames.

dans ce noir séjour, puisqu'ils resteront en enfer pendant toute l'éternité. Le lieu ténébreux dont parle saint Pierre, le tartare (mot fait de *teter* ou de *ater*, noir), c'est notre terre, *aer iste caliginosus*, comme s'exprime l'ange de l'Ecole avec tous les scolastiques, avec tous les Pères ; car notre planète, placée dans une région profonde, est un lieu ténébreux relativement au ciel. Saint Pierre nous fait entendre clairement, dans un autre endroit, que le démon se trouve sur la terre : « Soyez tempérants et veillez, nous dit-il, *ibid.*, V, 8 ; car votre adversaire, le diable tourne autour de vous comme un lion rugissant, cherchant une proie à dévorer. »

Saint Jean désigne formellement le lieu qui reçut les anges rebelles dans leur première chute; il dit, *Apocal.*, XII, 7 et suiv. : « Il se fit un grand combat dans le ciel : Michel et ses anges combattoient contre le dragon, et le dragon combattoit lui et ses anges. Et ceux-ci ne prévalurent point, et leur lieu ne fut plus trouvé dans le ciel. Et ce grand dragon, l'antique serpent, qui est appelé diable et Satan, qui séduit tout le monde, fut précipité sur la terre, et ses anges avec lui furent précipités..... Malheur à la terre et à la mer, parce que le diable est descendu vers nous!..... Et après que le dragon eut vu qu'il avoit été précipité sur la terre, etc. »

Saint Paul appelle le démon le *dieu de ce siècle* et *le prince des puissances de l'air ;* écoutons-le, II. *Cor.*, IV, 3 et 4 : « Si l'Evangile que nous prêchons est encore voilé, il ne l'est que pour ceux qui périssent, pour les infidèles dont le Dieu de ce siècle a aveuglé les esprits, afin que la lumière de l'Evangile ne brille pas pour eux. » Et *Ephés.*, II, 1 et 2 : « Lorsque vous étiez morts par vos désordres et vos péchés, dans lesquels vous avez vécu selon la coutume de ce monde, selon le prince des puissances de l'air, de l'esprit qui exerce maintenant son pouvoir sur les fils de l'incroyance... » Et encore, *ibid.*, VI, 12 : « Nous n'avons pas à combattre contre la chair et le sang, mais contre les principautés et les puissances, contre les dominateurs du monde en ce siècle de ténèbres, contre les esprits de malice répandus dans l'air. »

Le divin Maître dit aussi, *Jean*, XII, 31 : « C'est maintenant le jugement du monde, maintenant le prince de ce monde sera jeté dehors. »

(1) Enoch, qui fut fils de Jared, qui de Malaléel, qui de Caïnan, qui d'Enos, qui de Seth, qui d'Adam, est le septième patriarche depuis la création. « Il marcha avec Dieu, » disent les Ecritures dans plusieurs endroits, *Gen.*, V, 22; *Eccl.*, XLIV, 16; *Hébr.*, XI, 5. En récompense de cette fidélité dans la loi du Seigneur, lorsqu'il eut atteint l'âge de 365 ans, c'est-à-dire l'âge de l'homme fait dans ces temps-là (*Sage*, IV, 11), « il ne parut plus, parce que Dieu l'enleva, » *Gen.*, V, 24; « il fut transféré dans le paradis, » *Eccl.*, XLIV, 16 : « Il fut transporté par la foi, pour qu'il ne vît point la mort, » *Hébr.*, XI, 5. Il quitta ce monde avec son enveloppe mortelle pour être sous la loi de nature, comme Elie l'a été sous la loi écrite, le précurseur de Celui qui a vaincu la mort, disent saint Irénée et Théodoret ; pour offrir aux hommes l'image de la résurrection qui rendra au corps une vie glorieuse, ajoutent saint Athanase et saint Chrysostôme ; pour représenter la vie éternelle qui doit succéder à la mortalité de ce monde, écrivent plusieurs Pères.

Comme Enoch, Elie quitta la terre sans quitter son corps. Lorsque Achab et l'impie Jézabel faisoient adorer les faux dieux dans Samarie, ce prophète vint des bords du Jourdain, revêtu de poils de chameau et ceint d'une courroie de cuir, leur annoncer que le ciel alloit se fermer pour punir leurs crimes, et qu'il « ne tomberoit ni rosée ni pluie que selon la parole qui sortiroit de sa bouche. » (III. *Rois*, XVII, 1). Comme cette prédiction commençoit à s'accomplir, retiré dans le désert pour échapper à la colère homicide de Jézabel, il étanchoit sa soif au ruisseau de Carith, et mangeoit la chair et le pain que lui apportoient deux cor-

---

et alius paradisus cœlestis. Sed quidam post statum vitæ hujus ad paradisum terrestrem sunt translati, sicut de Enoch et Elia dicitur. Cùm ergo paradisus terrestris inter quinque receptacula non computetur, videtur quòd sint plura quàm quinque.

6° Il doit y avoir un lieu pénal pour tous les états des ames coupables. Or supposez qu'un homme meure avec le péché originel joint au péché véniel, aucun des séjours admis communément ne lui conviendroit : car

beaux (*ibid.*, 2 et suiv.). Quand la sécheresse eut tari le torrent, il se rendit à Sarephta chez une veuve, où il vécut longtemps d'un peu d'huile et d'un peu de farine ; car « la farine renfermée dans un petit pot ne manqua pas, et l'huile contenue dans un petit vase ne diminua' point » (*ibid.*, 9 et suiv.). Rendant avec usure comme Dieu le bien qu'il avoit reçu, cet homme de Dieu rappela de la mort à la vie le fils de sa bienfaitrice. Déjà le ciel avoit été fermé pendant trois ans et six mois » (*Luc*, IV, 25), quand Elie se présenta devant Achab pour ramener la pluie sur la terre. C'est alors qu'il fit consumer par le feu du ciel l'holocauste qu'il avoit offert au Seigneur, et l'autel qu'il avoit dressé sur le Mont-Carmel ; les cent cinquante prophètes de Baal, ne pouvant obtenir de leurs dieux le même prodige, furent massacrés par le peuple (III. *Rois*, XVIII. 1 et suiv.). Fuyant de nouveau la vengeance de Jézabel, il marcha quarante jours dans le désert, plein de force et de bonheur, après avoir mangé une seule fois d'un pain mystérieux, figure de l'Eucharistie. Quand il eut atteint le lieu de la vision, Horeb, Dieu, pour montrer qu'il déploie la douceur et la miséricorde plutôt que la sévérité et la vengeance, passa devant lui « dans le murmure d'un doux zéphir, mais non dans la tempête, ni pendant le tremblement de terre, ni au milieu du feu » (*ibid.*, XIX, 1 et suiv.). Ayant appris du Seigneur que sept mille élus n'avoient point fléchi le genou devant Baal, il sacra Hazaël roi de Syrie et Jéhu roi d'Israël ; puis il mit son manteau sur Elysée, afin qu'il fût prophète à sa place : car tous ses frères avoient péri sous les coups de la persécution. Ensuite il reprit Achab coupable du meurtre de Naboth, dont il avoit enlevé la vigne ; il annonça la mort d'Ochozias malade, qui avoit fait consulter Belzébuth ; et il fit dévorer par le feu du ciel deux compagnies de soldats, qui venoient l'arrêter en blasphémant contre le Seigneur. Dès lors se trouvoit terminée, vers l'an du monde 895, la première mission qu'il devoit accomplir sur la terre. Après avoir une dernière fois visité les enfants des prophètes à Galgala, à Béthel et à Jéricho, il s'en retournoit avec Elisée. Arrivé au Jourdain, il plia son manteau, en frappa le fleuve dont les eaux se divisèrent, et tous deux passèrent à pied sec. Et « comme ils continuoient leur chemin et marchoient en s'entretenant, voilà qu'un char de feu et des chevaux de feu les séparèrent l'un de l'autre, et Elie monta au ciel au milieu d'un tourbillon » (IV. *Rois*, II, 11) : « Embrasé de zèle pour la loi, il fut enlevé dans le ciel » (I. *Machab.*, II, 38).

Ainsi vécurent Enoch et Elie, ainsi disparurent-ils de ce monde. Une chose qui touche à la foi, ou mieux qui est de foi, selon Suarez, c'est que le trépas ne les a point dépouillés de leur enveloppe mortelle. L'Ecriture ne dit pas d'eux, comme des autres hommes, qu'ils sont morts, mais qu'ils ont été enlevés, ravis, transportés ; saint Paul écrit expressément que « Enoch a été transporté, pour qu'il ne vît point la mort » (*ubi supra*). La tradition, parmi les Juifs aussi bien que parmi les chrétiens, proclame leur existence permanente dans le corps ; Tertullien les appelle « les candidats de l'éternité, » et saint Irénée « les auspices de l'immortalité. » Et saint Augustin dit, *De peccat. meritis*, I, 3 : « Enoch et Elie n'éprouvent point, après de si longues années, les atteintes de la vieillesse : » — « Ils ont été transportés dans le ciel avec leurs corps, » ajoute saint Jérôme, *Epist.* XLI *ad Pamm.* : « Le sixième patriarche n'a pas goûté la mort, » continue saint Basile, *Hexamer.*, Homil. VI, ce n'est pas, toutefois, qu'ils ne doivent un jour déposer le vêtement qui couvre leur ame, car « il a été statué que tous les hommes meurent une fois » (*Hébr.*, IX, 27) ; mais leur corps, out poussière qu'il est, ne retournera dans la poussière qu'à la consommation des choses, tombant en ruine pour ainsi dire sur les débris du monde. — Enoch a été ravi l'an du monde 987, à l'âge de 365 ans ; d'un autre côté nous avons en 1859 la 5809e année de la même ère : Enoch a donc été ravi il y a 4822 ans, et son âge est de 5187 ans.

Enoch et Elie ont été transportés, où, dans quel lieu ? cette question ne peut être résolue d'une manière certaine. Saint Jérôme et saint Antoine pensent qu'ils ont été transportés dans une région supérieure ; ce que l'Ecriture dit d'Elie (*ubi supra*), qu'il fut enlevé dans le ciel, ils l'entendent non du ciel éthéré, mais du ciel aérien, c'est-à-dire d'un lieu placé

---

6. Præterea, cuilibet statui peccantium debet aliquis locus pœnalis respondere. Sed si ponitur aliquis in originali peccato decedere, cum solo veniali, nullum receptaculorum assignatorum

il ne pourroit être ni dans le ciel, puisqu'il n'auroit pas la grace justifiante; ni dans les limbes des Pères, puisqu'il faut aussi la grace pour y habiter; ni dans les limbes des enfants, puisque la peine sensible n'y est

entre cette vallée de larmes et le séjour du bonheur éternel. Non-seulement cette interprétation paroît arbitraire, se perd dans le vague, et ne nous révèle rien; mais elle va se heurter contre l'impossible. Où se trouve le lieu supérieur dont on nous parle? Où place-t-on les deux candidats de l'immortalité? Dans l'atmosphère terrestre? Mais puisqu'ils ont gardé leurs corps matériel, l'attraction les ramèneroit sur notre globe. Seroient-ils dans un astre? mais ils ne pourroient y vivre avec les organes de la respiration. D'autres auteurs, par exemple saint Grégoire et Rupert, disent qu'Enoch et Elie ont été transportés dans un séjour agréable, plein de charmes, fait pour le bonheur du corps et de l'esprit, mais séjour inconnu, inaccessible à toute investigation. Toutefois ce lieu n'est pas le paradis terrestre: car si nous en croyons Perrère, Génébrard, Oléaster, les eaux du déluge ont complètement dévasté le séjour de nos premiers parents. On parle tout à son aise, quand on descend du déluge et qu'on vient du paradis terrestre. Cependant nous ne nierons pas ce qu'on nous raconte, bien que ce récit soit nouveau dans la science théologique et directement contraire au sentiment de saint Thomas; mais Dieu n'auroit-il pu réparer les ravages du déluge, et rétablir le paradis terrestre dans son premier état? D'ailleurs à quoi nous mènent ces savantes pérégrinations? On nous disoit tout-à-l'heure que nos saints prophètes se trouvent entre le ciel et la terre; maintenant on nous dit qu'ils sont dans un lieu charmant, mais inconnu; quelque part, mais on ne sait où. Nous voilà bien avancés! Enfin la plupart des Pères enseignent que Enoch et Elie ont été transportés dans le paradis terrestre; voilà ce qu'écrit saint Irénée, V. *Contra hæres.*, V, s'appuyant sur les témoignages des prêtres d'Asie, qui avoient reçu cette tradition des apôtres. Et saint Justin martyr, *ad Orthod.*, Quæstio. LXXXV, dit que « Adam fut placé dans le paradis terrestre aussitôt après sa création, mais que Enoch n'y fut transféré que longtemps après sa naissance. » Saint Augustin, *De peccat. meritis*, III, appelle Enoch et Elie « les habitants du paradis terrestre; » saint Isidore, *De vita et obitu sanctorum*, III, dit: « Enoch ne connut point la mort, et fut placé dans l'heureux séjour d'où le péché bannit notre premier père. » Cette opinion semble dictée par la raison. Le paradis terrestre se distinguoit, non-seulement par la fécondité du sol et par l'agréable variété des plantes, mais encore par la salubrité de l'air et par la douceur du climat; c'est donc cette région fortunée que Dieu devoit placer les deux prophètes si chers à son cœur, qui l'avoient servi si fidèlement, et qui renonçoient pour sa gloire et son amour à la suprême félicité jusqu'à la consommation des siècles. Au surplus, quelle que soit leur demeure, ils passent des jours heureux, loin du trouble et des agitations de la terre, à l'abri des souffrances et des maladies du corps, libres de la concupiscence et des mauvaises passions de l'ame.

De quoi vivent Enoch et Elie? Quelques auteurs répondent qu'ils vivent d'une nourriture merveilleuse, que Dieu leur fournit dans les secrets de sa sagesse; mais nous ne devons pas recourir au miracle sans nécessité. Aussi d'autres docteurs disent-ils qu'ils se nourrissent dans le paradis terrestre, comme Adam, du fruit des arbres plantés par la main de Dieu. Ce sentiment paroît plausible en lui-même et s'accorde avec ce que nous avons dit du paradis terrestre, mais il ne réunit en sa faveur qu'un petit nombre d'autorités, et l'on peut expliquer la vie perpétuelle des deux précurseurs de l'éternelle vie par un moyen plus simple tout ensemble et plus divin. « En effet la plupart des Pères enseignent que leurs corps, substantés par l'ame, se soutiennent sans aliment: « Depuis leur ravissement, dit saint Epiphane, *Hæres.*, LXIV, ils vivent de la vie spirituelle, et non de la vie animale; ils sont nourris par la plénitude de l'esprit, et non par des éléments grossiers. » Contemplant Dieu comme Moïse le contempla sur le mont Sinaï, ils vivent, comme Moïse vécut, soutenus par le pain divin, dans une extase perpétuelle, d'une vie qui tient le milieu entre la vie du ciel et la vie de la terre. Si le B. Nicolas de Flue, pour ne citer que ce héros de la mortification chrétienne, a pu vivre sans nourriture dans les régions glacées de cette vallée de misères, pourquoi les deux prophètes qui ont pour ainsi dire reconquis l'immortalité ne pourroient-ils vivre sans éléments

---

ei competet: constat enim quòd in paradiso non esset, cùm gratiâ careret; et eâdem ratione nec in limbo Patrum; similiter etiam nec in limbo puerorum, cùm in ipso non sit pœna sen-

pas et qu'il devroit la subir pour le péché véniel; ni dans le purgatoire, puisque la peine y est temporaire et qu'il mériteroit une peine éternelle pour le péché originel; ni enfin dans l'enfer des damnés, puisqu'il n'a pas commis actuellement le péché mortel. Donc il faut admettre un sixième séjour pour les ames séparées du corps.

7° Le nombre des récompenses et des peines diffère selon la différence

terrestres dans le lieu de délices que Dieu leur a donné? » L'homme vit non-seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (*Matth.*, IV, 4).

Enoch et Elie voient-ils l'essence de Dieu? Quelques auteurs relativement modernes le pensent; Catarin, *De gloria Christi consummata;* Barradius et Salméron, *in Joan.*, XXI, 23, disent à peu près ceci : L'Eglise célèbre la fête d'Elie le 20 juillet, comme on le voit, dans le Martyrologe romain; et les Grecs ont élevé des temples en son honneur, comme le remarque Baronius dans ses notes sur le même ouvrage et sous la même date. Le fait est vrai, mais que prouve-t-il? L'Eglise honore Elie, non comme habitant du ciel, mais comme ravi de ce monde; non comme bienheureux, mais comme assuré de le devenir; s'il n'a pas encore obtenu la dernière récompense de la justice, il en a reçu la confirmation; s'il ne voit pas la gloire du Père dans la céleste patrie, il a vu la gloire du Fils dans la transfiguration, et les oracles de l'Esprit saint l'ont pour ainsi dire canonisé dans les Ecritures. — Mais, poursuivent nos auteurs, pourquoi éloignez-vous du bonheur éternel les deux plus saints prophètes du Seigneur? Pourquoi leur refusez-vous la vision divine, tandis que vous l'accordez à plusieurs prophètes qui avoient moins de mérite? — Pourquoi? Parce que le ciel étoit fermé pour eux, comme pour tous les hommes, avant Jésus-Christ, et qu'ils n'y sont point entrés depuis sa venue; parce qu'ils n'ont pas des corps glorieux, puisqu'ils sont privés de la gloire de l'ame; parce qu'ils sont encore revêtus de leur enveloppe matérielle, puisqu'ils n'ont pas vu la mort. Placés dans un lieu de délices et de bonheur, ils attendent, au milieu des ravissements de l'amour et de la contemplation, le moment de reparoître parmi les hommes; car ils doivent, comme nous le verrons plus tard, revenir sur la terre livrer le dernier combat et cueillir la palme du martyre. Eh bien, s'ils voyoient Dieu tel qu'il est, sans énigme, dans son essence; s'ils étoient plongés dans la contemplation de l'infini, abîmés dans les splendeurs de l'éternité, attachés par toutes les fibres de leur être au souverain bien, pourroient-ils rompre ces nœuds, voudroient-ils les rompre pour revenir combattre et mourir sur la terre? Non, la vue de Dieu enchaîne par des liens indissolubles. Au reste l'opinion des adversaires est nouvelle, les Pères ne la connoissent point, seulement saint Grégoire de Nazianze la mentionne comme une conjecture douteuse. Ni Moïse qui a conversé face à face avec le Seigneur, ni saint Paul qui a été ravi jusqu'au troisième ciel, aucun mortel n'a vu d'après la croyance commune l'essence adorable; Dieu dit, *Exode*, XXXIII, 20 : « Nul homme ne me verra et vivra. »

Enoch et Elie méritent-ils? Oui, répond Viégas, *in Apocal.*, XI, parce qu'ils ne voient point l'essence divine et qu'ils sont encore dans la voie. Perrère, Suarez et d'autres ne se rendent point à cette raison : ils disent que, à la vérité, les deux candidats du repos éternel ne sont pas dans le terme, puisqu'ils voyagent encore dans le corps loin du Seigneur; mais qu'ils ne sont pas non plus dans la voie, puisque Dieu les a retirés de ce lieu de pèlerinage; en sorte qu'ils se trouvent dans un état exceptionnel, entre l'homme voyageur et l'homme compréhenseur. Goûtant le bonheur et la paix dans la justice, ils ne luttent ni contre la douleur, ni contre la chair, ni contre les puissances de ténèbres; or, sans lutte et sans victoire, point de mérite ni de couronne. Si nous leur accordions la faculté de mériter, nous devrions dire qu'ils iront durant des milliers d'années, jusqu'à la consommation des siècles, accumulant mérites sur mérites, et qu'ils surpasseront infiniment tous les saints, voire même la Vierge incomparable, ajoutent quelques auteurs dont nous ne partageons pas le sentiment.

---

sibilis, quæ tali debetur ratione venialis peccati; similiter nec in purgatorio, quia ibi non est nisi pœna temporalis, huic autem debetur pœna perpetua; similiter nec in inferno damnatorum, quia mortali peccato actuali caret. Ergo oportet sextum receptaculum assignare.

7. Præterea, diversæ sunt quantitates præmiorum et pœnarum, secundùm differentias

des fautes et des mérites. Or les mérites et les fautes ont un nombre infini de degrés. Donc il faut admettre une multitude infinie de séjours où les ames reçoivent leur peine ou leur récompense.

8° Les ames du purgatoire sont quelquefois punies, comme le montre saint Grégoire, *Dial.*, IV, 55, dans les lieux où elles ont péché. Or elles ont péché dans le lieu où nous habitons, sur la terre. Donc ce monde doit être compté parmi les séjours des ames, d'autant plus que les hommes, comme l'enseigne le Maître *des Sentences*, subissent quelquefois dans cette vallée de larmes la peine de leurs péchés.

9° Comme les justes qui meurent dans la grace ont quelquefois des péchés véniels qui les soumettent à la peine, ainsi les méchants qui meurent dans le péché mortel peuvent avoir le mérite de quelques bonnes œuvres qui les rendent dignes de récompense. Or ceux qui meurent dans la grace avec le péché véniel ont un séjour particulier, le purgatoire, où ils subissent leur peine avant de recevoir leur récompense. Donc il faut pareillement assigner un séjour spécial à ceux qui meurent dans le péché mortel avec des bonnes œuvres.

10° Comme les Pères avant Jésus-Christ n'obtenoient pas tout de suite la glorification de l'ame, ainsi les saints n'obtiennent pas aujourd'hui la gloire du corps dès leur entrée dans l'autre monde. Or on distingue le séjour qu'avoient les justes avant Jésus-Christ de celui qu'ils habitent maintenant. Donc on doit aussi distinguer le séjour qu'ils occupent aujourd'hui de celui qu'ils habiteront après la résurrection.

(Conclusion. — Les ames ont, d'après leurs états, cinq séjours après la mort : le paradis, les limbes des Pères, les limbes des enfants, le purgatoire et l'enfer.)

On distingue les séjours des ames d'après leurs états. Or les ames, unies à leur corps mortel, sont dans l'état de mériter ou de démériter,

---

culparum et meritorum. Sed infiniti sunt gradus meritorum et culparum. Ergo infinita debent distingui receptacula, in quibus animæ puniantur vel præmientur post mortem.

8. Præterea, animæ quandoque puniuntur in locis in quibus peccaverunt, ut patet per Gregorium, IV. *Dial.* Sed peccaverunt in loco ubi habitamus. Ergo hic locus debet computari inter receptacula, et præcipuè cùm aliqui in hoc mundo pro peccatis suis puniantur, sicut Magister dicit (IV. *Sent.*, ubi supra.)

9. Præterea, sicut aliqui in gratia decedentes habent aliqua venialia, pro quibus digni sunt pœnâ; ita aliqui in peccato mortali decedentes habent aliqua bona pro quibus essent digni præmio. Sed decedentibus in gratia cum peccatis venialibus assignatur aliquod receptaculum, in quo puniuntur antequam præmia consequantur, scilicet purgatorium. Ergo eadem ratione è contrario debet esse de illis qui in mortali decedunt cum aliquibus bonis operibus.

10. Præterea, sicut Patres retardabantur à plena gloria animæ, ante Christi adventum; ita et nunc, à gloria corporis. Ergo sicut distinguitur receptaculum sanctorum ante Christi adventum ab eo in quo nunc recipiuntur; ita debet nunc receptaculum distingui ab eo in quo recipientur post resurrectionem.

(Conclusio. — Quinque animarum corporibus exutarum receptacula, secundùm diversos earum status, convenienter enumerantur; nimirum paradisus, limbus Patrum, purgatorium, infernus, et limbus puerorum.)

Respondeo dicendum, quòd receptacula animarum distinguuntur secundùm diversos status earum. Anima autem conjuncta mortali cor-

si l'on permet l'expression ; séparées du corps, elles sont dans l'état de recevoir la rétribution, le bien ou le mal, selon leurs mérites ou leurs démérites. Ainsi les ames après la mort sont, ou dans l'état de recevoir leur rétribution finale, ou dans l'état qui les en empêche. Quand elles sont dans l'état de recevoir leur rétribution finale, il faut sous-distinguer : ou elles doivent recevoir le bien, et le paradis est leur séjour ; ou elles doivent recevoir le mal, et l'enfer leur est assigné pour la faute actuelle et les limbes des enfants pour la faute originelle. Ensuite quand elles sont dans l'état qui les empêche de recevoir leur rétribution finale, ou l'empêchement vient du défaut de la personne, et le purgatoire les retient temporairement pour les péchés qu'elles ont commis, loin de la récompense ; ou l'obstacle est posé par le défaut de la nature, et leur séjour est dans les limbes des Pères, où les justes de l'ancienne alliance étoient retenus loin de la gloire par la culpabilité de la nature humaine, culpabilité qui ne pouvoit encore être expiée.

Je réponds aux arguments : 1° Le bien ne se fait que d'une manière ; mais le mal s'accomplit de plusieurs façons, comme le remarquent le Philosophe et l'Aréopagite. Rien n'empêche donc qu'il n'y ait dans l'autre monde qu'un séjour pour la récompense, et qu'il y en ait plusieurs pour la punition.

2° Un seul état résulte des actes qui produisent le mérite ou le démérite, puisqu'on peut acquérir l'un et l'autre dans le même état ; tous ceux donc qui se trouvent dans cet état doivent avoir le même lieu. Mais les ames qui reçoivent le prix du mérite ou du démérite, sont dans des états différents. Elles doivent donc habiter plusieurs lieux.

3° La faute originelle peut, comme on l'a vu tout-à-l'heure, entraîner une double peine : l'une pour le défaut de la personne et de la nature, l'autre pour le défaut de la nature seulement. Deux lieux doivent donc

---

pori, habet statum merendi ; sed exuta à corpore, est in statu recipiendi pro meritis bonum vel malum. Sic ergo post mortem, vel est in statu recipiendi finale præmium, vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipiendi finalem retributionem, hoc est dupliciter : vel quantum ad bonum, et sic est *paradisus* ; vel quantum ad malum, et sic ratione actualis culpæ est *infernus*, ratione autem originalis est *limbus puerorum*. Si verò est in statu quo impeditur à finali retributione consequenda, vel hoc est propter defectum personæ, et sic est *purgatorium*, in quo detinentur animæ, ne statim præmium consequantur, propter peccata quæ commiserant ; vel propter defectum naturæ, et sic est *limbus Patrum* in quo detinebantur Patres à consecutione gloriæ propter reatum humanæ naturæ, qui nondum poterat expiari.

Ad primum ergo dicendum, quòd « bonum contingit uno modo, sed malum multifariè, » ut patet per Dionysium, IV. *De Divin. Nom.*, et per Philosophum, II. *Ethic.* Et propter hoc non est inconveniens, si locus beatæ retributionis sit unus, loca verò pœnarum sint plura.

Ad secundum dicendum, quod status merendi et demerendi est unus status, cùm ejusdem sit posse mereri et demereri ; et ideò convenienter debetur omnibus unus locus. Sed eorum qui recipiunt pro meritis, sunt status diversi : et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd pro culpa originali potest aliquis puniri dupliciter, ut ex dictis patet : vel ratione personæ, vel ratione

correspondre à la faute originelle, les limbes des enfants et les limbes des Pères.

4° Si l'on place les démons dans l'air ténébreux qui nous environne, ce n'est pas que cet élément soit le lieu du châtiment qu'ils doivent subir pour leurs crimes, mais le théâtre de l'office qu'ils doivent remplir en exerçant les hommes dans le bien. L'air ne peut donc figurer parmi les séjours qui nous occupent dans la question présente, et le lieu qui appartient aux anges rebelles, c'est le feu de l'enfer, comme on le voit *Matth.*, XXV, 41 (1).

5° Le paradis terrestre appartient à l'état de l'homme voyageur plutôt qu'à l'état de l'homme parvenu au terme du pèlerinage, qui reçoit le prix de ses œuvres. Il ne doit donc pas compter parmi les séjours des ames qui occupent leur dernière demeure.

6° L'hypothèse de l'argument n'est pas possible (2); mais si nous l'admettons pour un instant, l'homme coupable du péché originel et du péché véniel subiroit une peine éternelle dans les enfers. En effet, si l'homme souillé du péché véniel est puni temporairement en purgatoire, c'est qu'il a la grace; mais ajoutez à sa culpabilité le péché mortel qui détruit la grace, il devra subir un châtiment éternel dans le séjour des damnés. Or l'homme que l'on suppose coupable du péché originel et du péché véniel n'auroit pas la grace; il seroit donc puni éternellement dans les enfers.

7° La diversité de degrés dans les peines et dans les récompenses

(1) Le souverain Juge dira aux réprouvés, *ubi suprà* : « Retirez-vous de moi maudits; allez au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et ses anges. » — Il dira aux élus, *ibid.*, 34 : « Venez, les bénis de mon Père; possédez le royaume préparé pour vous dès l'origine du monde. » On voit, par là, que *le feu éternel* est le séjour des démons. Mais le divin Maître ne dit pas que ce feu vengeur a été préparé pour eux *dès l'origine du monde*, comme le céleste royaume l'a été pour les élus : c'est que le céleste royaume a été destiné dès le commencement à tous les anges et à tous les hommes, et que l'enfer n'est devenu le partage de plusieurs que plus tard, par le péché.

(2) Quand l'enfant coupable du péché originel acquiert avec l'usage de la raison la connoissance de son état, il s'efforce ou ne s'efforce pas d'en sortir. S'il s'efforce d'en sortir, il parvient à la justification, et dès lors il n'a plus le péché originel dans son cœur; s'il ne

naturæ tantùm. Et ideo illi culpæ respondet duplex limbus.

Ad quartum dicendum, quòd aer iste caliginosus non assignatur dæmonibus quasi locus in quo recipiant retributionem pro meritis, sed quasi competens officio eorum, in quantum deputantur nobis ad exercitium. Et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur; primò enim eis deputatur ignis inferni, ut patet *Matth.*, XXV.

Ad quintum dicendum, quod paradisus terrestris pertinet magis ad statum viatoris, quàm ad statum recipientis pro meritis : et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur.

Ad sextum dicendum, quòd illa positio est impossibilis; si tamen esset possibilis, talis in inferno puniretur in æternum. Quòd enim veniale peccatum in purgatorio temporaliter puniatur, accidit ei in quantum gratiam habet adjunctam : unde si adjungatur mortali, quod est sine gratia, pœnâ æternâ in inferno punietur. Et quia iste qui cum originali peccato decedit, habet veniale sine gratia, non est inconveniens si ponitur æternaliter puniri.

Ad septimum dicendum, quòd diversitas

ne diversifie pas l'état, qui détermine les séjours des ames après la mort. Les prémisses de l'objection ne justifient donc pas la conséquence.

8° Si les défunts subissent quelquefois leur peine dans le séjour que nous habitons, ce n'est pas que ce lieu soit proprement le lieu pénal des ames; elles s'y trouvent non d'après la loi commune, mais par dispense, pour notre instruction, afin que la vue de leurs souffrances nous détourne du péché. Et si les ames vivant dans la chair sont quelquefois punies de leurs fautes sur la terre, on n'en peut rien conclure dans la question présente; car ces peines ne font pas sortir l'homme de l'état où s'acquiert le mérite ou le démérite, et nous parlons ici des séjours que doivent habiter les ames après cet état.

9° Le mal ne peut être sans mélange du bien, mais le souverain bien exclut tout mélange du mal. Ceux donc que la grace appelle à la béatitude éternelle, c'est-à-dire au souverain bien, doivent être purs de tout mal; il faut donc qu'il existe un séjour où s'opère leur purification, quand ils sortent de ce monde avec des souillures. Mais ceux que le mal précipite en enfer ne sont pas destitués de tout bien. Il n'y a donc point parité; car les damnés peuvent en quelque sorte recevoir la récompense du bien qu'ils possèdent, en ce que les bonnes œuvres qu'ils ont faites sur la terre adoucissent leurs peines.

10° La gloire de l'ame tient essentiellement à la récompense éternelle; mais la gloire du corps se rattache originairement à la gloire de l'ame, puisqu'elle en dérive. La privation de la gloire de l'ame diversifie donc l'état, mais l'absence de la gloire du corps ne le différencie pas. En conséquence les ames saintes séparées de leur corps doivent habiter le même

s'efforce pas d'en sortir, il consent librement à l'iniquité qui blesse les regards du Seigneur, et dès lors il n'a pas le péché véniel, mais le péché mortel dans sa conscience. L'homme ne peut donc être coupable du péché originel et seulement du péché véniel.

---

graduum in pœnis vel præmiis non diversificat statum, secundùm cujus diversitatem receptacula distinguuntur. Et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quòd licèt animæ separatæ aliquando in loco nostræ habitationis puniantur, non est tamen propter hoc quòd locus iste sit proprius locus pœnarum; sed hoc fit ad nostram instructionem, ut earum pœnas videntes, retrahamur à culpis. Quòd autem animæ existentes in carne hic puniantur pro peccatis, non pertinet ad propositum; quia talis pœna non trahit hominem extra statum merentis vel demerentis; nunc autem agimus de receptaculis quæ debentur animæ post statum meriti vel demeriti.

Ad nonum dicendum, quòd malum non potest esse summum absque commixtione boni, sicut bonum summum est absque omni commixtione mali. Et ideo illi qui ad beatitudinem quæ summum bonum est, transferendi sunt, debent esse ab omni malo purgati; et propter hoc oportet esse locum in quo tales purgentur, si hinc non omnino purgati exeant. Sed illi qui in infernum detrudentur, non erunt immunes ab omni bono; et ideo non est simile : quia in inferno existentes, præmium bonorum suorum recipere possunt, in quantum bona præterita eis valent ad mitigationem pœnæ.

Ad decimum dicendum, quod in gloria animæ consistit præmium essentiale; sed gloria corporis, cùm redundet ex anima, tota consistit in anima quasi originaliter. Et ideo carentia gloriæ animæ diversificat statum, non autem carentia gloriæ corporis. Et propter hoc etiam idem locus (scilicet cœlum empyreum) debetur

lieu que celui qu'habiteront les ames réunies à leur corps; mais les Pères ne devoient pas avoir avant la glorification de leur ame la même demeure que celle qu'ils ont eue après.

QUESTION LXX.

De l'état de l'ame séparée du corps.

Nous allons parler en général de l'état de l'ame après la mort.

Sur quoi l'on demande trois choses : 1° L'ame séparée du corps conserve-t-elle les facultés sensitives? 2° Conserve-t-elle les actes de ces facultés? 3° Peut-elle subir les atteintes du feu corporel (1)?

ARTICLE I.

L'ame séparée du corps conserve-t-elle les facultés sensitives?

Il paroît que l'ame séparée du corps conserve les facultés sensitives. 1° Nous lisons dans saint Augustin, *De spiritu et anima,* XV : « L'ame, se retirant du corps, emporte tout avec elle, les sens, l'imagination, l'entendement, l'intelligence, la puissance concupiscible et la puissance iras-

(1) Saint Thomas consacre, IV. *Sent., dist.* L, *Quæst.* I, un grand nombre d'articles à l'examen de la question qui va nous occuper; mais son continuateur n'en réproduit que trois dans le *Supplément*, ceux dont on vient de lire les titres. C'est que l'ange de l'Ecole a déjà traité dans la *Somme*, sous un point de vue général, de l'état des ames après la mort; il demande, I, XLIX : 1° L'ame séparée du corps peut-elle connoître quelque chose? 2° Peut-elle connoître par les espèces qu'elle reçoit des sens ou des objets sensibles, quand elle est unie au corps? Connoît-elle les choses particulières? 4° La distance locale l'empêche-t-elle de connoître?

---

animabus sanctis exutis à corpore, et conjunctis corporibus gloriosis; non autem idem locus debebatur animabus Patrum ante perceptionem gloriæ animæ, et post perceptionem ipsius.

QUÆSTIO LXX.

De qualitate animæ exeuntis à corpore, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de generali qualitate animæ exeuntis à corpore.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ. 2° Utrùm remaneant in ea actus dictarum potentiarum. 3° Utrum anima separata pati possit ab igne corporeo.

ARTICULUS I.

Utrùm in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ. Augustinus enim in lib. *De Spiritu et anima* (cap. 15), sic dicit : « Recedit anima à corpore, secum trahens omnia, sensum, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem. »

cible. » Or les sens et l'imagination, la puissance concupiscible et la puissance irascible sont des facultés sensitives. Donc l'ame séparée du corps conserve ses facultés.

2° Le même saint Augustin (ou plutôt un autre auteur) dit, *De eccles. dogm.*, XVI : « Nous croyons que l'homme a seul une ame subsistant par elle-même, qui continue de vivre après sa séparation du corps, et conserve pleins de vie ses sens et ses facultés. » Donc l'ame dépouillée du corps a ses facultés sensitives.

3° Les facultés de l'ame constituent son essence, selon plusieurs, ou du moins elles forment ses propriétés naturelles. Or rien ne peut perdre ni son essence, ni ses propriétés naturelles. Donc l'ame ne peut perdre, dans sa séparation du corps, aucune de ses facultés.

4° Le tout n'est pas entier, quand il lui manque quelqu'une de ses parties. Or les facultés de l'ame sont dites ses parties. Si donc l'ame perdoit avec le corps quelqu'une de ses facultés, elle ne seroit plus entière après la mort : conséquence qui ne peut s'admettre.

5° Les facultés de l'ame concourent plus au mérite que le corps : car le corps n'est que l'instrument de l'acte, tandis que les facultés sont le principe de l'action. Or le corps doit être récompensé avec l'ame, par le motif même qu'il a concouru au mérite. Donc les facultés de l'ame doivent être, à plus forte raison, récompensées avec l'ame; donc l'ame ne perd jamais ses facultés.

6° Si les facultés sensitives disparoissoient dans la séparation du corps, il faudroit qu'elles fussent réduites à néant : car elles ne pourroient se résoudre en une portion de matière, puisqu'elles n'en renferment pas. Or l'entité réduite à néant ne peut revenir, numériquement la même, à l'existence. Donc l'ame n'auroit pas, après la résurrection, les mêmes

---

Sed sensus et imaginatio, et vis irascibilis et concupiscibilis sunt vires sensitivæ. Ergo et in anima separata vires sensitivæ remanent.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro *De Ecclesiast. dogmatibus* (cap. 16) : « Solum hominem credimus habere animam substantivam, quæ exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet. » Ergo anima exuta à corpore habet potentias sensitivas.

3. Præterea, potentiæ animæ vel essentialiter ei insunt, ut quidam dicunt, vel ad minus sunt naturales proprietates ipsius. Sed id quod essentialiter inest alicui, non potest ab eo separari, neque subjectum aliquod deseritur à naturalibus proprietatibus. Ergo impossibile est quòd anima separata à corpore aliquas potentias amittat.

4. Præterea, non est totum integrum, cui aliqua partium deest. Sed potentiæ animæ dicuntur partes ipsius. Si ergo potentias aliquas post mortem anima amittit, non erit anima integra post mortem; quod est inconveniens.

5. Præterea, potentiæ animæ magis cooperantur ad meritum, quàm etiam corpus; cùm corpus sit solum instrumentum actûs, potentiæ verò principia agendi. Sed necesse est quòd simul corpus præmietur cum anima, propter hoc quòd cooperabatur in merito. Ergo multò fortiùs est necesse quòd potentiæ animæ simul præmientur cum ipsa; ergo anima separata eas non amittit.

6. Præterea, si anima, cùm separatur à corpore, potentiam sensitivam amittit, oportet quòd illa potentia in nihilum cedat; non enim potest dici quòd in materiam aliquam resolvatur, cùm non habeat materiam partem sui. Sed id quod omnino in nihilum cedit, non reiteratur idem numero. Ergo anima non habebit

facultés sensitives. Mais, comme le dit le Philosophe, *De anima*, II, 9, « ce que l'ame est au corps, les facultés de l'ame le sont aux parties du corps, par exemple la faculté visuelle l'est à l'œil. » Or si la même ame ne se réunissoit point au corps dans la résurrection, l'homme ne seroit plus numériquement le même; donc, pareillement, l'œil seroit autre, s'il n'étoit point animé par la même faculté visuelle; donc les autres parties du corps seroient changées par la même cause; donc l'homme tout entier perdroit son identité dans la résurrection; donc l'ame n'est point dépouillée de ses facultés sensitives.

7° Si les facultés sensitives périssoient avec le corps, elles devroient pareillement s'affoiblir avec les organes. Or il n'en arrive point ainsi : car le Philosophe dit, *De anima*, I, 65 : « Donnez au vieillard l'œil du jeune homme, il verra comme le jeune homme. » Donc les facultés sensitives ne périssent pas avec le corps.

Mais nous lisons dans l'ouvrage attribué à saint Augustin, *De Eccles. dogm.*, XIX : « L'homme n'a que deux substances, l'ame et le corps : l'ame avec la raison, et le corps avec les sens. » Donc les facultés sensitives appartiennent au corps; donc ces facultés ne survivent pas dans l'ame à la ruine du corps.

De plus le Philosophe dit, *Métaph.*, XII, 17 : « Si l'ame conserve quelques-unes de ses facultés dans son dernier état, il faut rechercher quelles sont ces facultés : car il n'est pas impossible qu'elle en conserve plusieurs, par exemple celles qui peuvent exister sans le corps, comme l'intellect; mais il est impossible qu'elle les conserve toutes. » Donc l'ame ne conserve pas toutes ses facultés en se séparant du corps, mais seulement celle de l'intellect; donc elle perd les facultés sensitives et les facultés végétatives.

---

in resurrectione eamdam numero potentiam sensitivam. Sed secundùm Philosophum (II. *De anima*, text. 9), « sicut se habet anima ad corpus, ita se habent potentiæ animæ ad partes corporis, ut visus ad oculum. » Si autem non esset eadem numero anima quæ redibit ad corpus, non esset idem numero homo. Ergo eadem ratione non esset idem oculus numero, si non sit eadem numero potentia visiva; et simili ratione nec aliqua alia pars eadem numero resurgeret, et per consequens nec totus homo idem numero erit. Non ergo potest esse quòd anima separata potentias amittat sensitivas.

7. Præterea, si potentiæ sensitivæ corrumperentur corrupto corpore, oporteret quòd debilitato corpore debilitarentur. Hoc autem non contingit, quia, ut dicitur in I. *De anima* (text. 65) : « Si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. » Ergo nec corrupto corpore sensitivæ potentiæ corrumpuntur.

Sed contra est, quod Augustinus in libro *De Eccles. dogmatibus*, dicit (cap. 19) : « Duabus substantiis tantùm homo constat, animâ et carne : animâ cum ratione sua, et carne cum sensibus suis. » Potentiæ ergo sensitivæ ad carnem pertinent. Ergo corruptâ carne non manent potentiæ sensitivæ in animâ.

Præterea, Philosophus in XII. *Metaphys.* (text. 17), de separatione animæ loquens, sic dicit : « Si autem aliquid remanet in postremo, quærendum est de hoc : in quibusdam enim non est impossibile; verbi gratiâ si anima est talis dispositionis, non tota, sed intellectus, totam enim fortè impossibile. » Ex hoc videtur quòd anima tota à corpore non separetur, sed solùm potentiæ animæ intellectivæ; non ergo sensitivæ vel vegetativæ.

Le même Philosophe dit encore, *De anima*, II, 21 : « L'intellect se sépare du corps, comme l'incorruptible se sépare du corruptible; mais il est manifeste, quoi qu'en disent certains auteurs, que les autres facultés ne s'en séparent pas. » Donc les facultés sensitives restent dans le corps, ou plutôt elles périssent avec lui; donc l'ame ne les conserve pas.

(Conclusion. — L'ame séparée du corps conserve entièrement les facultés qui lui sont propres, parce qu'elle en accomplit les actes sans le secours d'un organe matériel; mais elle ne conserve qu'imparfaitement, dans leur racine, les facultés qui appartiennent aux deux parties de l'homme, parce qu'elles s'accomplissent à l'aide des organes, nous voulons dire les facultés sensitives.)

Il y a plusieurs opinions sur le point qui nous occupe. Quelques auteurs, pensant que toutes les facultés sont dans l'ame comme la couleur est dans les corps, disent que l'ame, en se séparant de son enveloppe matérielle, emporte avec elle toutes ses facultés : car si elle en perdoit quelqu'une, poursuivent-ils, elle subiroit un changement dans ses facultés naturelles, qui cependant ne peuvent changer tant que leur sujet garde l'existence. Cette opinion n'est pas dans le vrai. Puisque la faculté est le pouvoir d'agir ou de recevoir l'action, puisque d'ailleurs celui-là seul agit ou reçoit l'action qui en a le pouvoir, il s'ensuit que la faculté appartient subjectivement à celui qui agit ou reçoit l'action; d'où le Philosophe dit, *De somno et vig.* : « La faculté est à qui appartient l'acte. » Or il est manifeste que certaines opérations dont les facultés de l'ame sont les principes, comme *voir, entendre, toucher*, n'appartiennent pas en propre à l'ame, mais aux deux parties qui composent l'homme, puisqu'elles ne s'accomplissent que par l'intermédiaire du corps : les facultés qui les produisent appartiennent donc à l'homme complet comme à leur sujet, puis à l'ame comme à leur principe influent, de la même manière

---

Præterea, in II. *De anima* (text. 21), Philosophus dicit de intellectu loquens : « Hoc solum contingit separari, ut perpetuum à corruptibili; reliquæ autem partes animæ manifestum est ex his quòd non separabiles sunt, ut quidam dicunt. » Ergo potentiæ sensitivæ non manent in anima separata.

(Conclusio. — Potentiæ sensitivæ et aliæ similes à corpore dependentes, in anima separata non remanent simpliciter, sed secundùm originem tantùm, eo scilicet modo quo principiata sunt in principiis suis).

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim existimantes potentias omnes esse in anima ad modum quo color est in corpore, dicunt quòd anima à corpore separata omnes suas potentias secum trahit : si enim aliqua ei deesset, oporteret animam transmutatam esse secundùm naturales proprietates, quæ subjecto manente variari non possunt. Sed dicta existimatio falsa est. Cùm enim potentia sit secundùm quam potentes dicimur aliquid agere vel pati, ejusdem autem sit agere et posse agere; oportet quòd ejusdem sit potentia sicut subjecti quod est agens vel patiens; unde Philosophus in principio *De somno et vigilia*, dicit quòd « cujus est potentia, ejus est actus. » Videmus autem manifestè quasdam operationes, quarum potentiæ animæ sunt principia, non esse animæ propriè loquendo, sed conjuncti, quia non explentur nisi mediante corpore, ut est *videre*, *audire* et hujusmodi : unde oportet quòd istæ potentiæ sint conjuncti sicut subjecti, animæ autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi.

que la forme est le principe des propriétés qui constituent le tout composé. Mais d'autres opérations, comme *concevoir, juger, vouloir,* sont accomplies par l'ame sans le secours d'aucun organe corporel; ces opérations sont donc propres à l'ame, et les facultés qui les produisent appartiennent dès lors à cette substance, non-seulement comme à leur principe, mais comme à leur sujet. Puis donc que les opérations propres restent avec leur sujet et disparoissent avec lui, les facultés qui ne se servent pas dans leur action d'un organe corporel restent dans l'ame séparée de son enveloppe terrestre; mais celles qui se servent d'un organe corporel périssent avec le corps, et telles sont toutes les facultés qui appartiennent à l'ame sensitive et à l'ame végétative.

De là quelques auteurs, distinguant les facultés de l'ame sensitive, les rangent en deux classes : les unes, actes des organes, disent-ils, passent comme effluves de l'ame dans le corps : et ces facultés périssent avec notre enveloppe mortelle; les autres, source originaire des premières, siégent dans l'ame, puisque l'ame donne par elle au corps la sensibilité qui le fait voir, entendre, toucher : et ces facultés subsistent après la dissolution de notre partie matérielle. Cette distinction ne paroît pas fondée. En effet l'ame est par son essence, et non par l'intermédiaire d'autres forces, la source des facultés qui sont les actes des organes, tout comme la forme qui détermine la matière est, par son essence, la source des propriétés qui constituent naturellement le composé. Car s'il falloit mettre dans l'ame certaines forces pour faire sortir de son essence les facultés qui animent les organes, il faudroit admettre pour la même raison de nouvelles forces pour obtenir la dérivation des premières, ainsi de suite, toujours, indéfiniment; et puisqu'il faut s'arrêter quelque part dans cette progression, il vaut mieux s'arrêter dès le début.

En conséquence d'autres docteurs enseignent que les facultés sensitives

---

Quædam verò operationes exercentur ab anima sine organo corporali, ut *intelligere, considerare* et *velle;* unde cùm hæ actiones sint animæ propriæ, potentiæ quæ sunt harum principia, non solùm erunt animæ ut principii, sed etiam ut subjecti. Quia ergo manente proprio subjecto manere oportet et proprias operationes, et corrupto eo, corrumpi; ideo necesse est illas potentias, quæ in suis actionibus non utuntur organo corporali, remanere in anima separata, illas autem quæ utuntur, corrumpi corpore corrupto : et hujusmodi sunt potentiæ omnes quæ pertinent ad animam sensibilem et vegetabilem.

Et propter hoc quidam potentias animæ sensibilis distinguunt; dicunt enim has esse duplices : quasdam quæ sunt actus organorum, quæ sunt ab animâ effluxæ in corpus; et hæ cum corpore corrumpuntur : quasdam verò originales harum, quæ sunt in anima, quia per eas anima corpus sensificat ad videndum et audiendum et hujusmodi : et hæ originales potentiæ manent in anima separata. Sed hoc non videtur convenienter dici. Anima enim per suam essentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, est origo illarum potentiarum quæ sunt actus organorum, sicut forma quælibet ex hoc ipso quod per essentiam suam materiam informat, est origo proprietatum quæ compositum naturaliter consequuntur. Si enim oporteret in anima ponere alias potentias, quibus mediantibus potentiæ quæ organa perficiunt, ab essentia animæ effluerent; eadem ratione oporteret ponere alias potentias, quibus mediantibus ab essentia animæ effluerent illæ mediæ potentiæ, et sic in infinitum; si enim statur alicubi, melius est ut in primo stetur.

Unde alii dicunt quòd potentiæ sensitivæ et

ne restent dans l'ame après la mort qu'imparfaitement, sous un rapport, c'est-à-dire dans la racine, de même que le dérivé est dans son principe: car l'ame séparée des organes conserve l'énergie nécessaire pour animer encore les facultés sensitives, si elle étoit réunie au corps par de nouveaux liens; et cette énergie n'est pas, comme on l'a vu tout-à-l'heure, une force surajoutée à l'essence de l'ame. Ce sentiment paroît plus conforme à la raison.

Je réponds aux arguments : 1° La parole de saint Augustin doit s'entendre en ce sens que l'ame, en se séparant du corps, emporte avec elle ses facultés, les unes en acte, comme l'intelligence et l'entendement; les autres dans la racine, comme on vient de le dire.

2° Les sens que l'ame entraîne avec elle dans sa séparation du corps, ce ne sont pas les sens extérieurs, mais les sens intérieurs qui appartiennent à la partie intellective de notre être; car l'intellect prend quelquefois le nom de *sens*, comme on le voit dans saint Basile, *In Proverbia*, et dans le Philosophe, *Ethic.*, VI, 9. Mais si le texte objecté vouloit dire que l'ame emporte les sens extérieurs, il faudroit l'entendre comme celui que nous avons expliqué dans la précédente réponse.

3° Comme on l'a vu plus haut, les facultés sensitives ne sont pas à l'ame comme les passions naturelles sont à leur sujet, mais elles ont avec l'ame des rapports d'origine (1). L'argument n'est donc pas concluant.

4° Les facultés de l'ame ne sont pas ses parties intégrantes, mais ses parties potentielles (2). Or les touts composés de parties potentielles ont une nature telle, que la vertu du tout se trouve intégralement dans une de

(1) La Vulgate dit, *Prov.*, I, 4 : « Pour donner au jeune homme la science et l'intelligence; mais le grec porte : « Pour donner au jeune homme le sens et l'intelligence. » Or saint Basile fait remarquer que le mot *sens* se prend ici pour intellect.

(2) L'ame n'est pas le sujet propre des facultés sensitives, puisque ces facultés appartiennent aux deux parties de l'homme; mais elle en est la source, le principe. Or l'eau de la source peut cesser de couler dans le canal, et le dérivé disparoître, le principe restant. L'ame peut donc perdre les facultés sensitives.

---

aliæ similes non manent in anima separata, nisi secundùm quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiis suis : in anima enim separata manet efficacia influendi iterum hujusmodi potentias, si iterum corpori uniatur; nec oportet hanc efficaciam esse aliquid superadditum ipsi essentiæ animæ, ut dictum est. Et isthæc opinio videtur magis rationabilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Augustini intelligendum est, quòd anima secum trahit aliquas illarum potentiarum in actu, scilicet intelligentiam et intellectum; quasdam verò radicaliter, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd sensus quos anima secum trahit, non sunt isti exteriores sensus, sed interiores, qui scilicet ad partem intellectivam pertinent, quia intellectus interdum *sensus* appellatur, ut patet per Basilium super *Proverbia*, et Philosophum in VI. *Ethic.* Vel si intelligat de sensibus exterioribus, dicendum est sicut ad primum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut patet ex dictis, potentiæ sensitivæ non comparantur ad animam sicut naturales passiones ad subjectum, sed sicut ad originem. Unde ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quòd potentiæ animæ non dicuntur partes ejus integrales, sed potentiales. Talium autem totorum ista est natura, quòd tota virtus totius consistit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter; sicut in

ses parties, mais incomplètement dans les autres : ainsi la vertu de l'ame est tout entière dans la partie intellective, mais elle est partagée dans les autres. Puis donc que l'ame séparée du corps conserve sa partie intellective, elle la conserve entière, dans toute sa plénitude, sans amoindrissement, bien qu'elle ne conserve pas en acte ses facultés sensitives : ainsi l'autorité du roi n'est point amoindrie par la mort du ministre qui partageoit son pouvoir.

5° Le corps concourt au mérite comme partie essentielle de l'homme qui fait le bien; mais les facultés sensitives n'y coopèrent pas de cette manière, puisqu'elles forment des accidents dans la constitution de notre être. Il n'y a donc pas similitude.

6° Les facultés sensitives de l'ame sont dites les actes des organes, non qu'elles en constituent les formes essentielles par elles-mêmes, indépendamment de l'ame à laquelle elles appartiennent; mais parce qu'elles leur donnent la perfection nécessaire pour produire leurs opérations, de la même manière que la chaleur est l'acte du feu parce qu'elle lui donne le pouvoir de chauffer. Comme donc le feu resteroit le même quand il changeroit numériquement de chaleur (l'eau reste pareillement la même, bien que sa première froideur ne se reproduise pas identiquement lorsqu'elle a été chauffée) : ainsi les organes conserveront leur identité dans la résurrection, quoique les facultés doivent être numériquement autres.

7° Quand le Philosophe dit que l'ame ne se sépare point de certaines facultés, il entend que ces facultés conservent leur racine dans l'ame. On le voit par le mot qu'il ajoute immédiatement après le texte objecté : « La vieillesse, dit-il, n'est pas dans ce qu'éprouve l'ame, mais dans ce que le corps souffre. » Dans ces principes, les facultés de l'ame ne doivent ni s'affoiblir ni périr avec le corps.

---

anima virtus animæ perfectè consistit in parte intellectiva; in aliis autem partialiter. Unde, cum in anima separata remaneant vires intellectivæ partis, integra remanebit, non diminuta, quamvis sensitivæ potentiæ actu non remaneant : sicut nec potentia regis manet diminuta mortuo præposito, qui ejus potentiam participabat.

Ad quintum dicendum, quòd corpus cooperatur ad meritum quasi pars essentialis hominis qui meretur; sic autem non cooperantur potentiæ sensitivæ, cùm sint de genere accidentium; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quòd potentiæ animæ sensitivæ non dicuntur esse actus organorum, quasi formæ essentiales ipsorum, nisi ratione animæ cujus sunt; sed sunt actus ipsorum sicut perficientes ea ad proprias operationes, sicut calor est actus ignis, perficiens ipsum ad calefaciendum. Unde, sicut ignis idem numero remaneret, etiamsi alius numero calor in eo esset (sicut patet de frigore aquæ, quod non redit idem numero postquam fuerit calefacta, aquâ nihilominus eadem numero manente); ita et organa erunt eadem numero, quamvis potentiæ eædem numero non sint.

Ad septimum dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de hujusmodi potentiis, secundùm quòd radicaliter in anima consistunt. Quod patet ex hoc quod dicit, quòd « senium non est in patiendo animam, sed id in quo est, » scilicet corpus; sic enim propter corpus neque debilitantur neque corrumpuntur animæ virtutes.

ARTICLE II.

L'ame séparée du corps conserve-t-elle les actes des facultés sensitives ?

Il paroît que l'ame séparée du corps conserve les actes des facultés sensitives. 1° Saint Augustin dit, *De spiritu et anima*, XV : « L'ame sortie du corps est affectée de bonheur et de peine, selon ses mérites, par les facultés dont nous venons de parler ; » (c'est-à-dire par l'imagination, par la puissance concupiscible et par la puissance irascible). Or l'imagination, la puissance concupiscible et la puissance irascible sont des facultés sensitives. Donc les facultés sensitives peuvent affecter l'ame séparée du corps ; donc l'ame conserve après la mort les actes des facultés sensitives.

2° Le même saint Augustin dit encore, *Super Gen. ad lit.*, XII, 24 : « Ce qui sent, ce n'est pas le corps, mais l'ame par le corps ; » de manière toutefois, que l'ame sent certaines choses, non par le corps, mais sans le corps (1). Or ce que l'ame a sans le corps, elle peut le conserver quand elle est séparée du corps. Donc l'ame séparée du corps peut sentir.

3° Voir les similitudes des objets comme on les voit dans le sommeil, c'est l'acte de la vision imaginaire, qui réside dans la partie sensitive. Or l'ame séparée des organes peut voir l'image des objets comme on les voit dans le sommeil ; car saint Augustin dit, *Super Gen. ad litt.*, XII, 32 : « Si l'ame a la similitude ou l'idée de son corps, ainsi que plusieurs l'ont raconté, quand ce corps est couché sur un lit de douleur,

(1) On remarquera d'abord, pour le texte latin, que *quædam* n'est pas le féminin se rapportant à ame, mais le neutre pluriel régime du verbe. Ensuite le dernier membre de la phrase ne renferme pas, comme l'ont cru la plupart des éditeurs, les termes propres de saint Augustin, mais il résume seulement sa pensée. Voici les paroles mêmes du grand Evêque, *ubi suprà* : « Ce qui sent, ce n'est pas le corps, mais l'ame par le corps, car elle s'en sert comme d'un messager qui l'informe de ce qui se passe au-dehors. La vision corporelle ne peut avoir lieu sans la vision spirituelle, bien qu'on ne remarque pas ce dernier acte en présence du premier; mais la vision spirituelle s'accomplit sans la vision corporelle, car l'esprit continue de voir les objets éloignés que l'œil ne lui montre plus. »

ARTICULUS II.

Utrum in anima separata remaneant actus sensitivarum potentiarum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in anima separata remaneant etiam actus sensitivarum potentiarum. Dicit enim Augustinus in libro *De Spiritu et anima* (ut suprà) : « Anima recedens à corpore, ex his (scilicet imaginatione, concupiscibilitate et irascibilitate) secundùm merita afficitur ad delectationem sive ad dolorem. » Sed imaginatio et concupiscibilis et irascibilis sunt potentiæ sensitivæ. Ergo secundùm sensitivas potentias anima separata afficietur, et ita secundùm eas in aliquo actu erit.

2. Præterea, Augustinus, *Super Genes. ad litteram*, in lib. XII. (cap. 24), dicit quòd « corpus non sentit, sed anima per corpus; » et ita quædam anima non per corpus, sed sine corpore sentit. Sed id quod animæ sine corpore convenit, potest inesse animæ à corpore separatæ. Ergo tunc actu anima sentire poterit.

3. Præterea, inspicere similitudines corporum, sicut in somno accidit, ad visionem imaginativam pertinet, quæ est in parte sensitiva. Sed hujusmodi similitudines corporum inspicere sicut in somnis accidit, contingit animæ separatæ; unde Augustinus, XII. *Super Genes. ad litteram* (cap. 32), sic dicit : « Neque enim video cur habeat anima similitudinem corporis sui, cùm jacente sine sensu ipso cor-

près d'exhaler le dernier souffle de vie et privé de tout sentiment, je ne vois pas pourquoi l'ame entièrement séparée du corps par la mort n'en auroit pas l'image. » Et cela ne veut pas dire que l'ame a l'image de son corps par la vision matérielle : car saint Augustin, parlant des moribonds privés de sentiment, dit avant les paroles citées : « Ils ont l'image de leur corps, se tranportent par elle dans les lieux éloignés et éprouvent les mêmes sensations que s'ils voyoient les choses. » Donc l'ame séparée du corps exerce les actes des facultés sensitives.

4° La mémoire est une faculté de la partie sensitive, comme le prouve le Philosophe, *De memoria et reminiscentia*, II. Or les ames séparées du corps se rappellent les choses qu'elles ont faites dans ce monde ; c'est de là qu'Abraham dit au mauvais riche, *Luc*, XVI, 25 : « Souvenez-vous que vous avez reçu les biens pendant votre vie. » Donc l'ame séparée du corps exerce les actes des facultés sensitives.

5° La puissance irascible et la puissance concupiscible sont, comme le prouve encore le Philosophe, dans la partie sensitive. Or ces deux puissances renferment la joie et la tristesse, l'amour et la haine, la crainte et l'espéranco ; et nous attribuons à l'ame dans l'autre vie, selon notre foi, toutes ses affections. Donc l'ame séparée du corps a les actes des facultés sensitives.

Mais ce qui est commun au corps et à l'ame ne peut rester dans l'ame séparée du corps. Or toutes les opérations des facultés sensitives sont communes au corps et à l'ame, car ces facultés n'accomplissent leurs actes que par les organes corporels. Donc l'ame séparée du corps n'a pas les actes des facultés sensitives.

De plus le Philosophe dit, *De anima*, I, 66 : « Le corps détruit, l'ame n'a ni souvenir ni amour ; » et l'on doit en dire autant, pour la même

---

pore, nondum tamen penitus mortuo, videt talia, qualia multi ex illa subductione vivis redditi narraverunt, et non habeat, cùm perfecta morte penitus de corpore exierit. » Non enim potest hoc intelligi quòd anima similitudinem corporis habeat, nisi secundùm quod eam inspicit; unde præmisit de jacentibus sine sensu, quòd « gerunt quamdam similitudinem corporis sui, per quam possunt ad loca corporalia ferri, et talia qualia vident similitudinibus sensuum experiri. » Ergo anima separata potest exire in actum potentiarum sensitivarum.

4. Præterea, memoria est potentia sensitivæ partis, ut probatur in libro *De memoria et reminiscentia* (cap. 2). Sed animæ separatæ actu memorabuntur eorum quæ in hoc mundo gesserunt; unde et diviti epuloni dicitur *Luc.*, XVI : « Recordare quia recepisti bona in vita tua. » Ergo anima separata exibit in actum potentiæ sensitivæ.

5. Præterea, secundum Philosophum in III. *De anima* (text. 2), irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva. Sed in irascibili et concupiscibili sunt gaudium et tristitia, amor et odium, et timor, et spes, et hujusmodi affectiones, quas secundùm fidem nostram ponimus in animabus separatis. Ergo animæ separatæ non carebunt actibus potentiarum sensitivarum.

Sed contra : id quod est commune animæ et corpori, non potest remanere in anima separata. Sed omnes operationes potentiarum sensitivarum sunt communes animæ et corpori, quod patet ex hoc quod nulla potentia sensitiva aliquem actum habet nisi per organum corporale. Ergo anima separata carebit actibus sensitivarum potentiarum.

Præterea, Philosophus dicit in I. *De anima* (text. 66), quòd « corrupto corpore, anima neque reminiscitur neque amat; » et eadem

raison, de toutes les affections qui sont des actes des facultés sensitives. Donc l'ame séparée du corps n'a pas les actes de ces facultés.

(CONCLUSION. — Puisque les actes des facultés sensitives appartiennent aux deux parties de l'homme, l'ame séparée du corps ne les conserve que dans leur racine éloignée.)

Quelques auteurs disent : Il y a deux sortes d'actes appartenant aux facultés sensitives : les actes extérieurs que l'ame accomplit par le corps, et ceux-là ne subsistent pas dans l'ame séparée de son enveloppe matérielle; puis les actes intérieurs que l'ame accomplit par elle-même, et ceux-ci restent dans l'ame après la mort. Cette théorie paroît venir de Platon. D'après Platon, l'ame s'unit au corps comme substance absolue, sans contracter aucun lien de dépendance, ainsi que le moteur s'unit au mobile; et la preuve de cela, c'est la métempsychose qui la fournit. Et comme Platon croyoit que l'être mu peut seul mouvoir à son tour, pour ne point parcourir une série sans terme, il enseigna que le premier moteur se donne son propre mouvement, et prétendit que l'ame remplit ce rôle envers elle-même. De ce moment il admit deux mouvements dans l'ame : celui qu'elle se donne à elle-même, et celui qu'elle imprime au corps; puis il partit de là pour expliquer l'acte de la vision, d'abord dans l'ame par le mouvement qu'elle se donne, ensuite dans l'organe de la vue par le mouvement qu'elle communique au corps. Aristote renverse ce système, *De anima*, I, 36 et suiv.; il prouve que l'ame ne se meut pas elle-même et qu'elle n'est point mue dans l'action de voir, d'entendre, de sentir, mais que les mouvements formés par ses opérations n'appartiennent qu'à l'homme complet. Il faut donc dire que les actes des facultés sensitives ne restent point dans l'ame séparée du corps, si ce n'est tout au plus dans leur racine éloignée.

---

ratio est de omnibus aliis actibus sensitivarum potentiarum. Ergo anima separata non procedit in aliquem actum alicujus potentiæ sensitivæ.

(CONCLUSIO. — Actus sensitivarum potentiarum cùm sint totius compositi, nullo pacto remanent in anima soluta à corpore, nisi forsitan tanquam in radice remota.)

Respondeo dicendum, quòd quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentiarum: quosdam exteriores quos anima per corpus exercet, et hi non remanent in anima separata; quosdam verò interiores quos anima per seipsam exercet, et hi erunt in anima separata. Hæc autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui posuit animam corpori conjungi, sicut quamdam substantiam perfectam in nullo à corpore dependentem, sed solum sicut motorem mobili; quod patet ex transcorporatione quam ponebat. Quia autem secundum ipsum nihil movebat nisi motum, et ne abiretur in infinitum, dicebat quòd primum movens movet seipsum, et posuit quòd anima erat seipsam movens. Et secundum hoc erat duplex motus animæ : unus quo movebat seipsam, alius quo movebatur corpus ab ea; et sic habebat actum qui est videre, primò, in seipsa secundùm quod movebat seipsam; et secundò, in organo corporali, secundùm quòd movebat corpus. Hanc autem positionem Philosophus destruit in lib. I. *De anima* (text. 36, ac deinceps), ostendens quòd anima non movet seipsam, et quod nullo modo movetur secundum istas operationes quæ sunt videre, sentire, et hujusmodi; sed quòd istæ operationes sunt motus conjuncti tantùm. Unde oportet dicere quòd actus sensitivarum potentiarum nullo modo manent in anima separata, nisi fortè sicut in radice remota.

Je réponds aux arguments : 1° Plusieurs croient que le livre *De l'esprit et de l'ame* a pour auteur, non saint Augustin, mais un religieux de Cîteaux, qui le composa des maximes du grand Evèque et de ses propres pensées (1), de manière qu'il ne fait point autorité. Mais accordons-lui tout le poids qu'il n'a pas : il ne prouve rien contre nous. Quand il dit que l'imagination et les puissances pareilles affectent l'ame séparée du corps, l'auteur n'entend pas que ces affections soient l'acte des facultés dont il parle; mais il veut dire que l'ame dans l'autre monde est affectée, pour son bonheur ou pour son malheur, par les œuvres qu'elle a faites dans le corps à l'aide de l'imagination et des puissances semblables; de façon que les facultés sensitives ne produisent pas les sensations de l'ame, mais qu'elles ont produit les œuvres qui les méritent.

2° Saint Augustin dit que l'ame sent par le corps, non que la sensation soit dans l'ame même, mais par l'ame dans l'homme complet; il parle dans le même sens qu'on dit que la chaleur chauffe (2). Quant à ce qu'il ajoute, que l'ame éprouve certains sentiments sans le corps, comme la crainte et les affections pareilles, il veut dire qu'elle les éprouve quelquefois sans le mouvement extérieur qui s'accomplit dans les actes propres des sens, car la crainte et les sentiments semblables n'ont pas lieu d'ordinaire sans un mouvement du corps. On peut répondre aussi que saint Augustin parle dans l'opinion des platoniciens, qui attribueient à l'ame la sensation, comme on l'a vu (3).

3° Dans le passage *objecté*, saint Augustin recherche la vérité plutôt

(1) Il est certain que cet ouvrage n'est pas de saint Augustin, pourquoi? Parce qu'il cite Boèce au chapitre XXXVII, et que Boèce a écrit un siècle après saint Augustin. Rien ne prouve, par contre, qu'il ait été compilé par un religieux de Cîteaux; Trithème et Vincent de Beauvais l'attribuent à Hugues de Saint-Victor.

(2) Ce n'est pas la chaleur seule; mais la chaleur et l'ignition, le corps chaud, le feu qui chauffe. De même ce n'est pas l'ame seule qui sent, mais c'est l'ame et le corps, l'être composé, l'homme.

(3) Platon disoit : L'ame produit la vision, d'abord en elle-même par le mouvement qu'elle se donne, puis dans l'organe de la vue par le mouvement qu'elle imprime au corps.

Ad primum ergo dicendum, quòd liber ille negatur à quibusdam esse Augustini : dicitur enim fuisse cujusdam Cisterciensis, qui eum ex dictis Augustini compilavit et quædam de suo addidit; unde quod ibi scribitur, pro auctoritate habendum non est. Si tamen auctoritas debeat sustineri, dicendum quòd non debet intelligi quòd anima separata ex imaginatione et aliis hujusmodi potentiis afficiatur, quasi ipsa affectio sit actus potentiarum prædictarum; sed quia ex his quæ anima per imaginationem et alias hujusmodi potentias commisit in corpore, in futuro afficietur vel in bonum vel in malum; ut sic imaginatio et hujusmodi potentiæ non intelligantur elicere illam affectionem, sed elicuisse in corpore meritum affectionis illius.

Ad secundum dicendum, quòd anima dicitur sentire per corpus, non quasi actus sentiendi sit animæ secundùm se, sed quia est totius conjuncti ratione animæ, eo modo loquendi quo dicimus quòd calor calefaciat. Quod autem subjungitur, quòd anima quædam sentit sine corpore, ut timorem et hujusmodi, intelligendum est sine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus sensuum propriorum; non enim timor et hujusmodi passiones sine motu corporali contingunt. Vel potest dici quòd Augustinus loquitur secundùm opinionem platonicorum, qui hoc ponebant, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus ibi

qu'il ne l'affirme; et c'est là ce qu'il fait presque partout dans le livre *sur la Genèse*, comme il le dit lui-même dans les *Rétractations*, I, 24. Il est manifeste, d'ailleurs, que l'ame de l'homme endormi ne se trouve pas dans les mêmes conditions que l'ame séparée du corps; car l'ame de l'homme endormi se sert de l'organe de l'imagination, dans laquelle sont gravées les similitudes des objets matériels; mais l'ame séparée de son enveloppe terrestre n'a plus les empreintes de ces images représentatives. On peut dire aussi que les similitudes des choses sont dans l'ame par la sensation, par l'imagination ou par l'intelligence, selon qu'elles sont plus ou moins séparées de la matière et des conditions matérielles. La comparaison de saint Augustin est donc juste en un point; car de même que l'ame de l'homme endormi ou hors de lui-même a les similitudes des choses corporelles par la force de l'imagination, ainsi l'ame séparée du corps les a par la conception de l'intelligence, mais non par l'acte de l'imagination.

4° Comme nous l'avons dit ailleurs, le terme de *mémoire* peut exprimer deux choses. Souvent il désigne une faculté qui siége dans la partie sensitive et se rapporte au passé : entendue de cette manière, la mémoire n'existe pas dans l'ame séparée des organes; et c'est de là que le Philosophe dit dans le texte objecté : « Le corps détruit, l'ame n'a plus le souvenir. » D'autres fois le mot *mémoire* exprime une faculté qui, siégeant dans la partie intellective, fait abstraction des circonstances du temps et concerne dès lors, selon saint Augustin, non-seulement le passé, mais encore le présent et l'avenir (1) : entendue de cette façon, la mémoire subsiste dans l'ame séparée de son enveloppe matérielle.

(1) Saint Augustin ne dit pas que la mémoire concerne l'avenir; voici ses paroles, *De Trin.*, XIV, 11 : « Les anciens distinguoient dans la prudence trois facultés : la mémoire, l'intelligence et la prévoyance : la mémoire du passé, l'intelligence du présent et la prévoyance de l'avenir... Que la mémoire concerne le passé, et l'intelligence le présent, c'est incontestable et incontesté; mais plusieurs ne veulent pas que la mémoire ait aussi le présent pour objet. Qu'ils consultent

---

inquirendo loquitur, non determinando, sicut et fecit per totum illum librum (quod libro I. *Retract.*, cap. 24, ex professo fatetur). Patet enim quòd non est similis ratio de anima dormientis et de anima separata : anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales similitudines imprimuntur; quod de anima separata dici non potest. Vel dicendum quòd similitudines rerum sunt in anima et quantum ad potentiam sensitivam, et imaginativam, et intellectivam, secundùm majorem et minorem abstractionem à materia, et à materialibus conditionibus. Tenet ergo similitudo Augustini quantum ad hoc quòd, sicut similitudines rerum corporalium sunt in anima somniantis vel excessum mentis patientis, imaginabiliter; ita sunt in anima separata intellectualiter, non autem quòd in anima sint imaginabiliter.

Ad quartum dicendum, quòd, sicut in I. lib. *Sentent.*, dist. 3, qu. 4, art. 1, dictum est, *memoria* dupliciter sumitur. Quandoque prout est potentia sensitivæ partis, secundùm scilicet quod concernit præteritum tempus; et hoc modo actus memoriæ in anima separata non erit : unde dicit Philosophus in I. *De anima* (ut suprà), quòd « hoc corrupto (scilicet corpore) anima non reminiscitur. » Alio modo accipitur *memoria* prout est pars imaginis, ad intellectivam partem pertinens, secundùm scilicet quod ab omni differentia temporis abstrahit, cùm non sit tantùm præteritorum, sed etiam præsentium et futurorum, ut Augustinus dicit; et secundùm hoc memoria in anima separata morabitur.

5° L'amour, la joie, la tristesse et les affections pareilles peuvent se considérer sous un double aspect : d'abord comme des passions de l'appétit sensitif : et sous ce rapport elles n'existent pas dans l'ame séparée des organes, puisqu'elles impliquent un mouvement déterminé du cœur; ensuite comme des actes de la volonté, qui réside dans la partie intellective : et sous ce point de vue elles subsistent dans l'ame séparée, de la même manière que la délectation s'y trouve sans mouvement du corps, telle qu'on la met en Dieu, comme acte simple de la volonté, dans le sens que le Philosophe dit, *Ethic.*, VII : « Dieu n'a qu'une délectation simple. »

ARTICLE III.

L'ame séparée du corps peut-elle subir les atteintes du feu corporel?

Il paroît que l'ame séparée du corps ne peut subir les atteintes du feu corporel. 1° Saint Augustin dit, *Super Gen. ad litt.*, XII, 32 : « Ce ne sont pas des choses corporelles, mais des choses semblables qui affectent, pour leur bonheur ou pour leur malheur, les ames séparées du corps. » Donc ces ames ne subissent point les atteintes d'un feu corporel.

2° Le même saint Augustin dit aussi, *Ibid.*, 16 : « L'agent est toujours plus noble que le patient. » Or aucun corps n'est plus noble que l'ame dépouillée de la chair. Donc cette ame ne peut éprouver la souffrance par les atteintes d'aucun corps.

3° Nous lisons dans le Philosophe, *De gener.*, I, 87, et dans Boëce,

donc le langage des siècles littéraires, où l'on tenoit plus à la propriété des termes qu'à la vérité des choses. Virgile dit : « Nec talia passus Ulysses oblitusve sui. » Que veut dire ce mot « Ulysse ne s'est pas oublié, » si ce n'est qu'il s'est souvenu de lui-même? Or il étoit présent à sa propre pensée, quand il a eu ce souvenir : la mémoire regarde donc les choses présentes. » Ainsi l'Evêque d'Hippone enseigne que la mémoire concerne le passé et le présent; mais il ne dit pas qu'elle regarde l'avenir, et le lecteur trouvera sans doute qu'il a raison.

Ad quintum dicendum, quòd *amor, gaudium*, et *tristitia* et hujusmodi, dupliciter accipiuntur : quandoque quidem secundùm quòd sunt passiones appetitivæ sensibilis; et sic non erunt in anima separata, hoc enim modo non explentur sine determinato motu cordis; alio modo, secundùm quòd sunt actus voluntatis, quæ est in parte intellectiva; et hoc modo erunt in anima separata : sicut etiam delectatio erit ibi sine motu corporali, prout etiam ponitur in Deo, in quantum scilicet est simplex motus voluntatis; et hoc modo Philosophus in VII. *Ethic.* (sub finem), dicit quòd « Deus semper unâ simplici delectatione gaudet. »

ARTICULUS III.

Utrùm anima separata pati possit ab igne corporeo.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd anima separata pati non possit ab igne corporeo. Augustinus enim, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 32), dicit : « Non sunt corporalia, sed corporalibus similia, quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur, seu benè, seu malè. » Ergo anima separata igne corporeo non punitur.

2. Præterea, Augustinus in eodem libro (cap. 16) dicit quòd « agens semper est nobilius patiente. » Sed impossibile est aliquod corpus esse nobilius animâ separatâ. Ergo non potest ab aliquo corpore pati.

3. Præterea, secundùm Philosophum in I. *De generatione* (text. 87), et secundùm Bœ-

De duabus naturis : « Les choses qui se rencontrent dans leur matière peuvent seules être actives et passives les unes à l'égard des autres. » Or l'ame et le feu corporel ne se rencontrent pas dans la même matière; car « les choses corporelles et les choses spirituelles n'ont pas une matière commune et ne peuvent dès lors échanger leur action, » comme le dit encore Boëce, *ibid.* Donc l'ame séparée du corps ne peut subir l'action du feu corporel.

4° Selon l'axiôme du Philosophe, le patient reçoit toujours quelque chose de l'agent : l'ame recevroit donc quelque chose du feu corporel, si elle en subissoit l'action. Or la chose reçue existe selon le mode de l'entité qui la reçoit : donc ce que l'ame recevroit du feu seroit en elle spirituellement, non matériellement. Mais les formes des choses qui sont dans l'ame spirituellement, constituent pour elle des perfections : quand donc nous admettrions que l'ame éprouve après la mort l'action du feu corporel, elle ne l'éprouveroit pas pour sa peine, mais plutôt pour sa perfection.

5° Si l'on disoit, comme paroît le croire saint Grégoire, *Dial.*, IV, 29, que l'ame subit la peine du feu pour cela même qu'elle le voit, nous raisonnerions de cette manière : l'ame ne pourroit voir le feu de l'enfer que par la vision intellectuelle, puisqu'elle est privée des organes qui produisent la vision sensible et la vision imaginaire. Or la vision intellectuelle ne peut causer la tristesse et l'affliction; car le Philosophe dit, *Topic.*, XIII : « La joie que donne la contemplation n'a pas la tristesse pour contraire. » Donc l'ame ne subit pas la peine du feu par cela qu'elle le voit.

6° Dira-t-on que l'ame éprouve le supplice du feu parce qu'elle se trouve renfermée dans les flammes de l'enfer, comme elle est enfermée dans le corps pendant cette vie, nous répondrons : L'ame est détenue dans le corps sur la terre, parce qu'elle est unie à sa substance comme

---

tium in lib. *De duabus naturis*, « illa solùm agunt et patiuntur ad invicem, quæ in materia conveniunt. » Sed anima et ignis corporeus non conveniunt in materia, quia « spiritualium et corporalium non est materia communis, unde nec possunt invicem transmutari, » ut Boetius in eodem libro dicit. Ergo anima separata ab igne corporeo non patitur.

4. Præterea, « omne quod patitur, recipit aliquid ab agente; » si ergo anima patiatur ab igne corporeo, aliquid ab eo recipiet. Sed « omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis; » ergo quod recipitur ab igne in anima, non est in eo materialiter, sed spiritualiter. Sed formæ rerum in anima spiritualiter existentes sunt perfectiones ipsius. Ergo etsi ponatur quòd anima patiatur ab igne corporeo, hoc non erit in ejus pœnam, sed magis in ejus perfectionem.

5. Præterea, si dicatur quòd hoc ipso anima punitur ab igne quòd ignem videt, ut videtur dicere Gregorius in IV. *Dialog.* (cap. 29), contra, si videt anima ignem inferni, non potest videre nisi visione intellectuali, cùm non habeat organa quibus visio sensitiva vel imaginaria perficitur. Sed visio intellectualis non videtur quòd possit esse causa tristitiæ; « delectationi enim quæ est in considerando non est tristitia contraria, » secundùm Philosophum (lib. I. *Topic.*, cap. 18). Ergo ex tali visione anima non punitur.

6. Præterea, si dicatur quòd anima patitur ab igne corporeo, eo quòd tenetur ab eo, sicut nunc tenetur à corpore, dum vivit in corpore, contra, anima dum in corpore vivit, tenetur à corpore, in quantum ex ea et corpore fit unum,

la forme l'est à la matière. Or l'ame ne sera pas, dans l'autre monde, la forme du feu. Donc le feu ne renfermera pas l'ame; donc il ne lui fera point sentir ses rigueurs.

7° « Tout agent corporel agit par le contact, » selon l'axiôme. Or point de contact possible entre le feu matériel et l'ame, car le contact n'a lieu qu'entre les corps dont les extrémités se touchent. Donc l'ame ne peut subir l'action du feu corporel.

8° La cause instrumentale agit sur les objets éloignés en agissant sur les choses intermédiaires; et c'est là ce qui lui donne la possibilité de porter son action à une distance plus ou moins grande, selon l'énergie de sa vertu. Or les ames, ou du moins les démons (qui se trouvent à cet égard dans les mêmes conditions) sont quelquefois hors de l'enfer, puisqu'ils apparoissent aux hommes sur la terre, cependant ils subissent alors leur supplice; car de même que le bonheur des élus glorifiés ne souffre point d'interruption, de même les tourments des réprouvés sont continuels. Or nous ne voyons pas que le feu de l'enfer se fasse sentir dans les lieux qui séparent les démons de leur demeure éternelle; il n'est pas croyable, d'ailleurs, que des flammes matérielles aient assez d'énergie pour prolonger leur action à d'aussi grandes distances. Donc les peines des ames réprouvées ne sont pas causées par un feu corporel.

Mais le Seigneur dira aux réprouvés dans le dernier jugement, *Matth.*, XXV, 41 : « Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et ses anges. » Donc les démons subissent la peine du feu dans lequel seront jetés les corps des damnés après la résurrection. Or, d'une part, ce feu est matériel, car autrement il ne pourroit agir sur les corps des réprouvés; d'une autre part, les ames séparées de la chair se trouvent, relativement à l'action du feu, dans la même condition que les démons. Donc l'ame séparée du corps peut éprouver l'action du feu matériel.

---

sicut ex materia et forma. Sed anima non erit forma illius ignis corporei. Ergo suprà dicto modo non poterit ab illo igne teneri.

7. Præterea, « omne agens corporeum agit per contactum. » Sed non potest esse aliquis contactus ignis corporei et animæ, quia contactus solùm est inter corporea, quæ habent ultima simul. Ergo anima ab illo igne non patitur.

8. Præterea, agens organicum non agit in remota, nisi per hoc quod agit in media; unde per determinatam distantiam agere potest proportionatam suæ virtuti. Sed animæ, vel ad minus dæmones (de quibus est eadem ratio) quandoque sunt extra locum inferni, cùm quandoque etiam in hoc mundo hominibus appareant, nec tamen tunc à pœna immunes; sicut enim gloria sanctorum nunquam interrumpitur, ita nec pœna damnatorum. Nec tamen videmus quòd omnia intermedia ab igne inferni patiantur; nec iterum est credibile aliquid corporeum de natura elementi esse tantæ virtutis, ut ad tantam distantiam actionem suam diffundat. Ergo non videtur quòd pœnas quas animæ damnatorum sustinent, ab igne corporeo patiantur.

Sed contra : eadem ratio est de animabus separatis et dæmonibus, quòd ab igne corporeo pati possint. Sed dæmones ab eo patiuntur, cùm puniantur ab illo igne in quem corpora damnatorum projicientur post resurrectionem, quem oportet esse corporeum; et hoc patet per sententiam Domini, *Matth.*, XXV : « Discedite à me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus. » Ergo et animæ separatæ ab igne corporeo pati possunt.

En outre la peine doit correspondre à la faute. Or l'ame se soumet au corps, dans la faute, par la concupiscence. Donc il est juste qu'elle soit soumise à une chose corporelle, dans la peine, par la souffrance.

Enfin l'union de la forme et de la matière est plus étroite que celle de l'agent et du patient. Or la diversité qui distingue la nature spirituelle et la nature corporelle n'empêche pas que l'ame ne soit la forme du corps. Donc cette diversité n'empêchera pas non plus que l'ame ne subisse l'action du feu.

(CONCLUSION. — Le feu matériel circonscrit l'ame comme élément naturel, et la retient captive comme instrument de la justice divine; l'ame à son tour conçoit le feu comme son mal, et dès lors elle en subit le tourment.)

En admettant, d'après ce qui précède (1), que le feu de l'enfer ne se

(1) Notre saint Auteur nous a dit à peu près ceci, dans le premier argument *sed contra :* Le feu matériel peut seul agir sur les corps. Or les corps seront brûlés par le feu de l'enfer après la résurrection ; car le Seigneur dira aux réprouvés dans le dernier jugement, *Matth.*, XXV, 41 : « Allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges. » « Car celui qui aura été juste reprendra son corps au dernier jour, afin que ce corps même, placé au milieu des anges, participe au bonheur de l'éternité. Celui qui sera mort dans le péché reprendra un corps pareillement éternel, mais susceptible de recevoir les châtiments qui lui sont réservés, afin qu'éternellement au milieu des flammes, il brûle sans jamais se consumer. » (Saint Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse*, XVIII.)

En outre l'Ecriture sainte désigne, dans un grand nombre de passages, les peines de l'enfer par le mot *feu*. Ainsi nous lisons, *Judith.*, XVI, 21 : « Il répandra dans leur chair le feu et les vers, afin qu'ils brûlent et qu'ils le sentent éternellement. » *Job*, XX, 26 : « Il sera dévoré par un feu qui ne s'allume point. » *Isai.*, XXXIII, 14 : « Qui de vous pourra demeurer dans le feu dévorant? qui de vous pourra subsister dans les flammes éternelles? » *Matth.*, V, 22 : « Il sera condamné à la géhenne du feu. » *Ibid.*, VII, 19 : « Il sera jeté au feu. » *Ibid.*, XIII, 50 : « Ils les jetteront dans la fournaise de feu; là, seront des pleurs et des grincements de dents. » *Apocal.*, XIV, 10 et 11 : « Il sera tourmenté par le feu et par le soufre...; et la fumée de leurs tourments montera dans les siècles des siècles; et ils n'auront de repos ni jour ni nuit, » etc. Rien de plus clair ni de plus positif que ces paroles; et nulle nécessité, pas la moindre raison, rien absolument ne commande de les prendre dans un sens figuré. Seroit-il plus difficile de concevoir comment un feu matériel agit maintenant sur l'esprit dans l'autre monde, que de concevoir comment un feu spirituel agiroit sur le corps après la résurrection? ou bien comprend-on mieux comment l'ame sent dans cette vie les atteintes du feu par le corps, que l'on comprend comment elle les éprouve dans l'autre vie sans les organes? dans l'espoir de faciliter la conception, quelques auteurs anciens, par exemple Origène, revêtent d'un corps subtil les anges rebelles et les ames avant la résurrection ; mais ils doublent la difficulté bien loin de l'amoindrir. En effet, l'esprit ne peut s'unir un corps que par des liens mystérieux, puis les sensations que le corps transmet à l'ame sont matérielles; il faudra donc expliquer, et l'union de l'ame avec le corps et l'effet des sensations physiques sur l'ame : deux problèmes au lieu d'un seul.

Saint Augustin explique admirablement tout cela dans un passage que notre Maître résumera

---

Præterea, « pœna debet respondere culpæ. » Sed anima per culpam se corpori subjecit per pravam concupiscentiam. Ergo justum est ut in pœnam rei corporeæ subjiciatur per passionem.

Præterea, major est unio formæ ad materiam, quàm agentis ad patiens. Sed diversitas naturæ spiritualis et corporalis non impedit quin anima sit forma corporis. Ergo nec impedit quin possit à corpore pati.

(CONCLUSIO. — Ignis inferni, cùm ut divinæ justitiæ instrumentum, sibi valdè nocivum ab anima apprehendatur, propter visionem sui verè animam cruciare dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd supposito ex prædictis quòd ignis inferni non sit metaphoricè

prend ni métaphoriquement ni pour l'effet de l'imagination, mais qu'il est un feu véritable et corporel, tel que celui de ce monde, il faut enseigner que les ames réprouvées subissent la peine d'un feu matériel; car le Seigneur nous révèle, *Matth.*, XXV, 41, que le feu de l'enfer a été préparé pour le diable et ses anges, et ces lâches déserteurs du ciel sont des êtres spirituels, ainsi que l'ame. Mais comment le feu peut-il agir sur l'esprit? On donne différentes réponses à cette question.

Les uns disent que, pour l'ame, voir le feu c'est en éprouver l'action;

tout-à-l'heure, et que nous allons rapporter textuellement. *De Civit. Dei*, XXI, 10 : « Si le feu de l'enfer n'est pas un feu spirituel comme la douleur de l'ame, mais un feu sensible agissant par le contact sur les corps, comment peut-il tourmenter les anges prévaricateurs et les ames coupables avant la résurrection? Car c'est le même feu qui doit punir les hommes et les démons, selon cette parole de Jésus-Christ, *Matth.*, XXV, 41 : « Allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges. » Quelques hommes doctes pensent que les démons portent des corps légers, formés de cet air humide et grossier dont le vent nous fait sentir l'ondulation; mais il faut que ce corps, chauffé par le feu, chauffe à son tour et communique à l'esprit l'impression qu'il reçoit. Et si l'on n'admet point les corps des démons, on peut encore s'épargner sur le feu de l'enfer les labeurs de pénibles recherches et les luttes d'une longue discussion. Qu'est-ce qui nous empêche, en effet, de dire que les esprits incorporels peuvent d'une manière très-réelle, quoique merveilleuse, souffrir les atteintes du feu corporel, puisque l'esprit de l'homme, assurément dégagé de toute matière, est aujourd'hui renfermé dans un corps matériel et qu'il y sera rattaché plus tard par des liens indissolubles. Si donc ils sont incorporels, les esprits des démons ou plutôt les esprits-démons seront unis pour leur supplice à des feux corporels, non qu'ils vivifient ces feux pour en faire des êtres vivants, composés d'une ame et d'un corps; mais adhérents à ces flammes dans une étreinte ineffable et merveilleuse, je le répète, ils en recevront la souffrance sans leur donner la vie. L'union qui rattache l'esprit au corps pour former la nature humaine, est une grande merveille incompréhensible à l'homme, et cependant c'est l'homme même. »

Saint Grégoire développe le même ordre de conceptions dans un passage qu'il est bon de citer dans son ensemble, parce que notre Maître en extraira plusieurs propositions; voici ses paroles, *Dial.*, IV, 29 : « Si l'esprit incorporel est détenu dans le corps qu'il vivifie, pourquoi ne seroit-il pas détenu dans l'élément qui lui fait subir la mort? Et quand nous disons que l'esprit est détenu dans le feu, nous entendons qu'il est dans le tourment du feu, parce qu'il le voit et le sent. Car par cela qu'il voit le feu, l'esprit en subit les atteintes, il brûle en voyant brûler: le feu visible lui imprime une douleur invisible, et voilà comment la substance incorporelle est dévorée par un élément corporel. L'ame subit les ardeurs des flammes non-seulement en les voyant, mais en en éprouvant les rigueurs. » Les Pères latins et les Pères grecs enseignent tous la même doctrine; le P. Nicolaï rapportera leurs témoignages dans une note sur le feu du purgatoire.

Cependant l'Eglise n'a point défini la nature des flammes éternelles, en sorte qu'on peut admettre sur ce point tel sentiment ou tel autre sans blesser la foi. Trois Pères, Origène, Lactance et saint Jean Damascène disent que le terme si souvent décliné dans les Ecritures, le mot *feu* doit se prendre figurément, métaphoriquement, comme exprimant de vives souffrances, d'indicibles douleurs; mais les preuves qu'ils apportent sont loin d'être invincibles. Origène raisonne ainsi, sur le passage de saint Matthieu, XXV, 41 : « Le prophète nous dit formellement, *Isai.*, LXV, 41, que « le feu de l'enfer ne s'éteindra point; » mais c'est là, peut-être, un feu invisible, puisqu'il brûle des choses invisibles. Tout ce qui tombe sous les sens est nécessairement temporel; il n'y a d'éternel que ce que nos sens ne peuvent atteindre. Si donc le feu de l'enfer étoit visible, il ne seroit pas éternel. » Nous n'admettons point ce

---

dictus, nec ignis imaginarius, sed verus ignis corporeus, oportet dicere quòd anima ab igne corporeo pœnas patietur; cùm Dominus ignem illum diabolo et angelis ejus paratum esse dicat, *Matth.*, XXV, qui sunt incorporei, sicut ipsa anima. Sed quomodo pati possit, multipliciter assignatur.

Quidam enim dixerunt quòd hoc ipsum quod

duisent la leur sur l'ame en la sanctifiant. Cette théorie n'explique pas encore suffisamment le problème. En effet l'instrument exerce sur son objet une action qui lui est naturelle, et non pas seulement l'action qu'il produit par la vertu de l'agent principal; bien plus, quand il déploie la première action, il sortit la seconde nécessairement : ainsi l'eau du baptême purifie l'ame en lavant le corps, et la scie produit la forme du meuble en débitant le bois. Il faut donc reconnoître que le feu déploie sur l'ame une action qui lui est naturelle; autrement, on n'auroit pas le droit d'en faire l'instrument de la justice divine. Nous devons donc dire qu'une substance corporelle ne peut agir naturellement sur l'esprit, ni lui nuire en quoi que ce soit, ni même l'appesantir, à moins que l'esprit ne soit uni de quelque manière à cette substance; car alors, mais seulement alors il est vrai de dire avec le Sage, *Sag.*, IX, 15 : « Le corps corruptible appesantit l'ame. » Or l'esprit peut être uni à un corps de deux manières. D'abord comme la forme l'est à la matière, pour ne faire qu'un avec lui : c'est ainsi que l'esprit est uni au corps qu'il vivifie et dont il éprouve la pesanteur; mais l'esprit de l'homme ou du démon n'est pas uni de cette manière au feu de l'enfer. Ensuite l'esprit peut être uni à un corps comme le moteur l'est au mobile ou le localisé au lieu, ainsi que les êtres incorporels sont dans un espace déterminé; et cette union circonscrit les esprits créés, en les faisant exister dans un lieu de telle sorte qu'ils ne sont pas dans un autre. Mais si les choses corporelles peuvent par leur nature circonscrire localement l'esprit incorporel, elles n'ont point par leur nature le pouvoir de détenir l'esprit circonscrit, de l'attacher au lieu par des liens indissolubles, qui lui ôtent la possibilité d'en sortir, car il n'est pas naturellement contenu dans le lieu de manière qu'il y soit soumis; mais le feu corporel reçoit, comme instrument de la vengeance divine, la vertu de le renfermer ainsi, de

dictum est (III. part., qu. 62) quòd animam sanctificant. Sed istud etiam non videtur sufficere: quia omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solùm illam actionem secundùm quam agit in virtute principalis agentis; imò exercendo primam actionem, oportet quòd efficiat hanc secundam, sicut aqua lavando corpus in baptismo, sanctificat animam, et serra secando lignum, producit formam domûs; unde oportet dare igni aliquam actionem in animam, quæ sit ei connaturalis, ad hoc quòd sit instrumentum divinæ justitiæ peccata vindicantis. Et ideo dicendum quòd corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse, vel ipsum gravare, nisi secundùm quòd aliquo modo corpori unitur; sic enim invenimus quòd « corpus quod corrumpitur, aggravat animam, » *Sap.*, IX. Spiritus autem corpori unitur dupliciter: uno modo, ut forma materiæ, ut ex eis fiat unum simpliciter, et sic spiritus unitus corpori, et vivificat corpus, et à corpore aliqualiter aggravatur: sic autem spiritus hominis vel dæmonis igni corporeo non unitur; alio modo, sicut movens mobili, vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporalia sunt in loco; et secundùm hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes, quòd non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum suo loco definiat, non tamen ex sua natura habet quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco, quòd ad alia divertere non possit, cùm spiritus non sit ita in loco naturaliter, quòd loco subdatur; sed hoc superadditur igni corporeo, in quantum instrumentum est divinæ justitiæ vindicantis, quòd sic

lui opposer des barrières infranchissables. Le feu dès lors est afflictif et pénal pour l'esprit; il lui rend impossible l'accomplissement de sa volonté, en l'empêchant d'agir où il veut et comme il veut. Saint Grégoire reconnoît cette action du feu, *Dial.*, IV, 29; expliquant comment l'ame en éprouve les ardeurs : « Puisque la Vérité même nous apprend, dit-il, que le mauvais riche est condamné au feu de l'enfer, quel homme sage oseroit nier que les ames des réprouvés soient détenues dans les flammes? » C'est là ce qu'enseigne aussi Julien, archevêque de Tolède, dans le Maître des *Sentences*, IV *Sent.*, XLIV, 7 : « Si l'esprit de l'homme est renfermé dans le corps pendant cette vie, pourquoi ne pourroit-il être aussi renfermé dans le feu corporel après la mort? » Saint Augustin fait le même raisonnement *De Civit. Dei*, XXI, 19 : De même que dans la constitution de l'homme, dit-il, l'ame est unie au corps comme son principe vivifiant, et conçoit dans cette union le plus vif amour pour le compagnon de ses destinées : ainsi l'ame sera liée au feu comme à l'instrument de son supplice, et concevra dans cette prison la plus grande horreur pour l'agent de la justice divine.

Il faut donc, pour voir comment l'ame subit la peine du feu, joindre ensemble toutes les explications qu'on vient de passer en revue; il faut dire : le feu est tel de sa nature qu'il peut circonscrire l'esprit, ainsi que le lieu circonscrit le localisé; puis il a, comme instrument de la justice divine, la vertu de le tenir enchaîné, et lui devient nuisible par cela même; l'ame dès lors, concevant le feu comme son mal, subit le tourment du feu. Saint Grégoire, comme on l'a vu dans les passages cités, touche dans leur ordre ces différents effets du feu.

Je réponds aux arguments : 1° Quand saint Augustin dit que « les ames séparées du corps sont affectées non par des choses corporelles, mais par des choses semblables, » il recherche la vérité; mais quand il l'affirme

---

detinet spiritum. Et ita efficitur ei pœnalis, retardans eum ab executione propriæ voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult et secundùm quod vult. Et hunc modum ponit Gregorius in IV. *Dialog.* (cap. 29); exponens enim quomodo anima incendium experiendo patiatur, sic dicit : « Cùm veritas peccatorem divitem damnatum igne perhibeat, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget? » Et hoc etiam Julianus dixit, ut in littera Magister dicit : « Si viventis hominis incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur etiam non tenetur post mortem corporeo igne? » Augustinus etiam XXI. *De Civit. Dei* (cap. 19), dicit quòd, sicut anima in hominis conditione jungitur corpori ut dans ei vitam (quamvis illud sit spirituale, et hoc corporale), et ex illa conjunctione vehementer concipit amorem ad corpus; sic ligatur igni ut accipiens ab eo pœnam, et ex illa conjunctione concipit horrorem.

Oportet ergo omnes prædictos modos in unum colligere, ut perfectè videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur; ut scilicet dicamus quòd ignis ex natura sua habet quòd spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum; sed in quantum est instrumentum divinæ justitiæ, habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum, et in hoc veraciter ignis iste est spiritui nocivus; et sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur. Unde Gregorius in IV. *Dialog.* (cap. 29) omnia ista per ordinem tangit, ut ex præmissis ejus auctoritatibus patet.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur inquirendo; unde etiam alium modum ponit determinando in lib. XXI. *De Civit. Dei*

d'une manière positive, il développe la théorie que nous avons rapportée tout-à-l'heure. On peut donner aussi l'explication que voici : d'après saint Augustin, les choses qui affectent immédiatement l'ame pour son bonheur ou pour son malheur sont spirituelles ; car l'ame n'éprouveroit point la douleur, si elle ne concevoit pas le feu comme lui étant nuisible. Ainsi les flammes perçues affligent l'ame prochainement ; puis les flammes corporelles, existant hors de l'ame, l'affligent d'une manière éloignée.

2° Absolument, l'ame est plus noble que le feu ; mais le feu est plus noble que l'ame relativement, comme instrument de la justice divine.

3° Aristote et Boëce parlent de l'action qui communique au patient les qualités de l'agent : or telle n'est pas l'action du feu sur l'homme. L'argument n'est donc pas concluant.

4° Comme on l'a vu, le feu n'agit pas sur l'ame en lui communiquant quoi que ce soit, mais en la retenant captive. L'objection n'est donc pas contre la thèse.

5° Dans la vision intellectuelle, la tristesse ne vient pas de cela même qu'on voit une chose, car la chose vue ne sauroit être contraire à l'intellect comme vue ; seulement, dans la vision sensible, la chose vue peut accidentellement, par l'action qu'elle exerce pour causer la sensation, blesser l'organe corporel et en détruire l'harmonie. Mais la vision intellectuelle peut provoquer la douleur quand on conçoit la chose vue comme nuisible, non qu'elle nuise par cela qu'on la voit, mais par l'idée qu'on s'en forme. Or c'est de cette dernière façon que la vue du feu produit la douleur dans l'ame.

6° L'ame n'est pas retenue dans le feu de la même manière qu'elle l'est dans le corps : il n'y a pas entre ces deux unions similitude sous tous les rapports, mais seulement à certains égards.

7° Sans doute il n'y a pas de contact physique entre l'ame et les choses

---

(cap. 29), ut ex dictis patet. Vel dicendum quòd Augustinus intelligit quòd ea quibus anima proximè afficitur, ad dolorem vel tristitiam, sunt spiritualia ; non enim affligeretur, nisi ignem ut nocivum sibi apprehenderet. Ignis ergo apprehensus, est proximum affligens ; sed ignis corporeus extra animam existens, est affligens remotum.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis anima simpliciter sit igne nobilior, ignis tamen est secundùm quid animâ nobilior, in quantum scilicet est instrumentum divinæ justitiæ.

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus et Boetius loquuntur de actione illa per quam patiens transmutatur in naturam agentis ; talis autem non est actio ignis in animam, et propter hoc ratio non concludit.

Ad quartum dicendum, quòd ignis agit in animam, non per modum influentis, sed per modum detinentis, ut ex dictis patet ; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quintum dicendum, quòd in visione intellectuali non est tristitia ex hoc ipso quòd aliquid videtur, cùm illud quod videtur nullo modo intellectui possit esse contrarium, in quantum videtur ; in sensu autem hoc quod videtur, ipsa actione qua agit in visum ut videatur, potest esse corruptivum visûs per accidens, in quantum corrumpit harmoniam organi. Sed tamen visio intellectualis potest esse contristans, in quantum id quod videtur apprehenditur ut nocivum, non quasi noceat eo ipso quòd videtur, sed alio quocumque modo. Et sic anima videndo ignem, affligitur.

Ad sextum dicendum, quòd non est simile quantum ad omnia, sed quantum ad aliquid, ut ex dictis patet.

Ad septimum dicendum, quòd quamvis non

matérielles, mais il peut y avoir un certain contact spirituel : ainsi le moteur des corps célestes les touche par une sorte de contact spirituel dans le mouvement qu'il leur imprime, et l'objet contristant touche, comme le dit le Philosophe, l'ame de la même manière. Or ce contact suffit pour produire l'action.

8° Les esprits damnés ne sortent jamais de l'enfer que par une dispense de la providence divine, soit pour instruire les élus, soit pour les exercer dans le bien; et quand ils sont sortis de ce ténébreux séjour, dans quelque lieu qu'ils se trouvent, ils voient le feu de l'enfer comme l'instrument préparé pour leur peine; et puisque cette vue constitue le supplice qui les tourmente immédiatement, ils éprouvent partout le tourment du feu comme en enfer : ainsi quand le prisonnier sort de son cachot pour un temps plus ou moins long, il continue d'en subir la peine à quelque égard, parce qu'il s'y voit toujours condamné. Comme donc le bonheur des élus n'est diminué ni dans la récompense essentielle ni dans la récompense accidentelle, quand ils sortent du ciel temporairement; comme ils semblent, au contraire, recevoir un nouveau degré de gloire dans la mission qui leur est confiée par le suprême Ordonnateur : ainsi les damnés n'obtiennent aucun allégement dans leur supplice, quand ils sortent pour un temps, par dispense divine, de l'enfer. C'est ce que le vénérable Bède enseigne dans la Glose; commentant *Jacques*, III, 6 : « Elle (la langue) enflamme tout le cours de notre vie, » il dit : « Partout où se trouve le démon, soit dans l'air, soit sur la terre, il porte partout avec lui les flammes qui le dévorent. Mais l'objection suppose que le feu corporel atteint l'esprit comme il atteint le corps, immédiatement.

---

sit tactus corporalis inter animam et corpus, tamen est inter ea aliquis tactus spiritualis : sicut etiam motor cœli, cùm sit spiritualis, spirituali tactu tangit cœlum, ipsum movens, per modum quo dicitur contristans tangere, sicut dicitur in I. *De generatione* (text. 35); et hic modus sufficit ad actionem.

Ad octavum dicendum, quòd spiritus damnati nunquam sunt extra infernum, nisi ex dispensatione divina, vel ad instructionem vel ad exercitium electorum. Ubicumque autem extra infernum sint, semper tamen vident ignem inferni, ut eis in pœnam præparatum; unde, cùm ista visio sit immediatè affligens, ut dictum est, ubicumque sint, ab igne inferni affliguntur; sicut et captivi etiam extra carcerem existentes à carcere quodammodo affliguntur, dum vident se ad carcerem damnatos. Unde, sicut gloria electorum non minuitur, nec quantum ad præmium essentiale, nec quantum ad accidentale, si aliquando extra cœlum empyreum sint, sed quodammodo in eorum gloriam cedit; ita etiam in nullo minuitur pœna damnatorum, si extra infernum ex divina dispensatione ponantur ad tempus. Et hoc est quod Glossa dicit super illud *Jac.*, III : « Inflammat rotam nativitatis nostræ, etc. » Sic enim ait : « Diabolus ubicumque sit, sive sub aere, sive sub terra, secum trahit tormenta suarum flammarum. » Objectio autem sic procedit ac si ignis corporeus affligeret immediatè spiritus, sicut affligit corpora.

QUESTION LXXI.

De l'état des ames qui sortent de ce monde seulement avec le péché originel.

Nous allons examiner en particulier, relativement à leurs états, la situation des ames séparées du corps.

Et d'abord nous parlerons des ames qui ne sont coupables que du péché originel.

On demande deux choses sur ce point : 1° Les ames qui sortent de ce monde coupables seulement du péché originel, subissent-elles la peine d'un feu corporel ? 2° Ces ames souffrent-elles l'affliction de l'esprit ?

ARTICLE I.

Les ames qui sortent de ce monde coupables seulement du péché originel subissent-elles la peine d'un feu corporel ?

Il paroît que les ames qui sortent de ce monde coupables seulement du péché originel subissent la peine d'un feu corporel. 1° Saint Augustin dit, *De Fide ad Petrum*, XXVII : « Croyez fermement et ne doutez pas que les enfants morts sans baptême endurent un supplice éternel. » Or le mot *supplice* emporte l'idée de peine sensible. Donc les ames qui sortent de ce monde coupables seulement du péché originel, subissent la peine d'un feu corporel.

2° « La faute la plus grande mérite la plus grande peine, » selon l'axiôme des philosophes (1). Or le péché originel est plus grand que le péché véniel; car le péché originel éloigne plus de Dieu, puisqu'il détruit la grace et que le péché véniel la laisse subsister; en outre le premier

(1) Les anciens philosophes disent : *Simpliciter ad simpliciter, magis ad magis* : une légère peine à une faute légère, une peine plus grande à une plus grande faute. »

QUÆSTIO LXXI.

De qualitate animarum quæ cum originali peccato solo ex hac vita decedunt, in duos articulos divisa

Deinde considerandum est in particulari de diversis qualitatibus animarum à corporibus exutarum juxta diversum statum earumdem. Et primò quidem de animabus quæ cum sola originali culpa ex hac vita decedunt.

Circa quod quæruntur duo : 1° Utrùm tales animæ à corporeo ignè patiantur, vel affligantur pœnâ ignis. 2° Utrùm tales animæ patiantur afflictionem spiritualem in seipsis.

ARTICULUS I.

Utrùm animæ cum sola originali culpa decedentes à corporeo igne patiantur, vel affligantur pœnâ ignis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd animæ cum sola originali culpa decedentes, à corporeo igne patiantur, vel affligantur pœnâ ignis. Dicit enim Augustinus, *De fide ad Petrum* (cap. 27) : « Firmissimè tene et nullatenus dubites, parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc sæculo transierunt, æterno supplicio puniendos. » Sed supplicium pœnam sensibilem nominat. Ergo animæ cum sola originali culpa decedentes à corporeo igne patiuntur, vel affliguntur pœnâ ignis.

2. Præterea, « majori culpæ debetur major pœna. » Sed originale est majus peccatum quàm veniale, quia plus habet de aversione, eo quòd gratiam subtrahit, veniale autem secum gratiam compatitur; et iterum æternâ pœnâ punitur

appelle une peine éternelle, tandis que le second ne provoque qu'une peine temporelle. Puis donc que le péché véniel soumet à la peine du feu, le péché originel la fait encourir à plus forte raison.

3° Les péchés sont punis plus rigoureusement dans l'autre vie que dans celle-ci, puisque ce monde est le lieu de la miséricorde. Or le péché originel provoque dans cette vie la peine sensible : car les enfants, qui sont uniquement coupables de cette faute endurent, et justement, beaucoup de maux. Donc le péché originel est puni, dans l'autre monde, d'une peine sensible.

4° Comme le péché actuel implique l'éloignement de Dieu et l'attachement aux créatures : ainsi le péché originel renferme, d'abord un défaut qui répond à l'éloignement de Dieu, la privation de la justice primordiale; puis un désordre qui revient à l'attachement aux créatures, la concupiscence. Or le péché actuel mérite la peine du feu par l'attachement aux créatures. Donc le péché originel la mérite par la concupiscence.

5° Après la résurrection, les corps des enfants morts sans baptême seront passibles ou impassibles. D'abord s'ils sont impassibles, puisque le corps humain peut l'être seulement ou par le don de l'impassibilité (comme dans l'état de béatitude), ou par la justice primordiale (comme dans l'état d'innocence), il faut dire de deux choses l'une : ou les enfants auront le don d'impassibilité, et dans ce cas leurs corps seront glorieux et il n'y aura point de différence entre ceux qui ont reçu le baptême et ceux qui ne l'ont pas reçu, ce qui est hérétique; ou ils auront la justice primordiale, et dans cette hypothèse ils seront exempts du péché originel et n'en subiront pas la peine, ce qui est pareillement hérétique. Ensuite si les corps des enfants sont passibles, comme tout ce qui renferme cet attribut subit nécessairement l'action devant une cause active, il s'ensuit que les enfants subiront l'action sensible en présence des corps actifs, et partant la peine du feu.

---

originale, sed veniale temporali. Cùm ergo veniali peccato debeatur pœna ignis, multò ampliùs originali.

3. Præterea, graviùs puniuntur peccata post hanc vitam, quàm in vita ista, ubi est misericordiæ locus. Sed in hac vita respondet originali pœna sensibilis; pueri enim qui solum originale habent, multas pœnas sensibiles sustinent, nec injustè. Ergo et post hanc vitam pœna sensibilis ei debetur.

4. Præterea, sicut in peccato actuali est aversio et conversio, ita et in peccato originali aliquid aversioni respondet (scilicet privatio originalis justitiæ), et aliquid conversioni, scilicet concupiscentia. Sed peccato actuali ratione conversionis debetur pœna ignis. Ergo et originali ratione concupiscentiæ.

5. Præterea, corpora puerorum post resurrectionem aut erunt passibilia, aut impassibilia. Si impassibilia, et nullum corpus humanum potest esse impassibile, nisi vel per dotem impassibilitatis (sicut est in beatis), vel ratione originalis justitiæ (sicut in statu innocentiæ). Ergo corpora puerorum vel habebunt dotem impassibilitatis, et sic gloriosa erunt, et non erit differentia inter pueros baptizatos et non baptizatos, quod est hæreticum ; vel originalem justitiam habebunt, et sic originali peccato carebunt, nec pro peccato originali punientur, quod est similiter hæreticum. Si autem sint passibilia; omne autem passibile de necessitate patitur, activo præsente. Ergo præsentibus corporibus sensibilibus activis sensibilem pœnam patientur.

Mais saint Augustin dit, *Enchir.*, XCIII, que « la plus douce des peines, c'est la peine des enfants qui ne sont coupables que du péché originel. » Or cela ne seroit pas, si les enfants subissoient la peine sensible de l'enfer; car le supplice des flammes éternelles est d'une extrême gravité. Donc les enfants morts sans baptême ne subissent pas les peines sensibles de l'enfer.

En outre la douleur de la peine sensible répond à la délectation de la faute : « Autant il s'est élevé dans son orgueil et plongé dans les délices, crie l'ange du Seigneur, *Apocal.*, XXIX, 7, autant amassez sur lui de tourments et de deuil. » Or la délectation ne se trouve point dans le péché originel, parce qu'il n'implique pas l'opération, et que c'est là ce qui la fait naître, comme le remarque le Philosophe. Donc le péché originel ne soumet pas à la peine sensible.

Enfin saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* XL *in baptisma*, range en trois classes les hommes qui meurent sans avoir reçu le baptême; il distingue d'abord ceux qui ont méprisé ce sacrement, ensuite ceux qui ont négligé de le recevoir, puis ceux qui en ont été privés sans leur faute, comme les enfants. Or les premiers, poursuit saint Grégoire, subissent la peine non-seulement des autres péchés qu'ils ont commis, mais encore du mépris qu'ils ont eu pour le baptême; les deuxièmes sont aussi punis, mais moins rigoureusement que les premiers, pour la négligence qu'ils ont mise à le recevoir; enfin les troisièmes sont traités moins sévèrement encore : « Le souverain Juge, il est vrai, ne leur accorde pas la gloire du ciel, dit textuellement ce saint Docteur; mais il ne les condamne pas non plus aux supplices de l'enfer : c'est que, si ces enfants ne portent point le signe de la rédemption, ils ne se sont point soustraits par malice à la grace; ils ont subi la perte du baptême, plutôt qu'ils n'en ont repoussé le bienfait. » Mais comment peuvent-ils éviter les peines des damnés, s'ils n'obtiennent pas la récompense des élus? Ce Père que nous écoutons

---

Sed contra, Augustinus dicit pœnam parvulorum, qui originali tantùm tenentur, omnium esse mitissimam. Sed hoc non esset, si sensibili pœnâ torquerentur, quia pœna ignis inferni est gravissima. Ergo pœnam sensibilem non sustinebunt.

Præterea, acerbitas pœnæ sensibilis delectationi culpæ respondet, *Apocal.*, XVIII : « Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, » etc. Sed in peccato originali non est aliqua delectatio, sicut nec operatio; delectatio enim operationem consequitur, ut ex X. *Ethic.* (cap. 4 sive 6) patet. Ergo peccato originali non debetur pœna ignis.

Præterea, Gregorius Nazianzenus, Orat. XL, quæ *in sanctum baptisma* inscribitur, tria genera non baptizatorum distinguens, qui vel baptismum contempserunt, vel ex negligentia sua usque ad finem vitæ distulerunt et improvisâ morte abierunt, vel sine culpa sua eum non receperunt, ut infantes; de primis quidem dicit quòd non aliorum duntaxat peccatorum quæ commiserint, sed baptismi contempti pœnas luent; et de secundis, quòd pro illo neglecto pœnas etiam patientur, sed leviores primis; at de postremis addit quòd « ipsi nec cœlesti gloriâ nec æterno inferni supplicio à justo et æterno Judice afficientur; » quia « licèt baptismo consignati non fuerint, improbitate tamen et malitiâ carent; ac jacturam baptismi passi sunt potiùs quàm fecerunt. » Et rationem reddit cur etiamsi ad gloriam cœlestem non perveniant, pœnas tamen æternas quales damnati patiuntur non propterea sustineant; quia « me-

l'explique en deux mots : « Entre le châtiment et la rémunération, dit-il, se trouve un milieu : car on n'est pas digne de supplice, par cela seul qu'on ne mérite pas la gloire et l'honneur ; et, réciproquement, on ne mérite pas l'honneur et la gloire, par la seule raison qu'on n'est pas digne de supplice. »

(CONCLUSION. — Puisque le péché originel enlève un bien qui n'appartient pas à la nature humaine, mais qui y avoit été surajouté par la grace, puisqu'en conséquence ce péché tombe sur la nature, mais non sur la personne : il doit être puni par la privation du bien qui dépasse les forces de la nature, et non par un châtiment qui atteigne la personne ; par la perte de la vision divine, et non par la peine sensible.)

La peine doit être proportionnée à la faute, selon cette parole, *Isaïe*, XXVII, 8 : « Il lui rendra, quand elle sera rejetée, mesure pour mesure. » Or le défaut qui se contracte sous l'idée de faute par l'origine, n'enlève ou ne détruit pas un bien qu'ait possédé la nature humaine en vertu de ses principes consécutifs ; mais il ôte ou corrompt un bien qui avoit été surajouté à la nature par la grace ; et tel homme porte ce défaut en lui-même par une seule cause, parce qu'il a une nature destituée d'un bien qu'elle devoit recevoir et pouvoit conserver. L'homme mérite donc pour toute peine, par cette faute, l'éloignement de la fin qu'il ne pouvoit atteindre par les forces de sa nature, mais seulement par le don de la grace. Eh bien, cette fin suprême, c'est la vue de Dieu : la privation de la vue béatifique, voilà donc la seule peine, le châtiment propre du péché originel après la mort. Si la peine sensible étoit infligée dans l'autre monde pour le péché originel, l'homme ne seroit pas puni conformément à sa faute. En effet la peine sensible affecte la personne, puisqu'elle s'exécute par la douleur qu'elle lui impose ; or la faute n'a pas été commise ici par l'action de la personne : la peine ne doit donc

---

dium quoddam inter utrumque reperitur, nec statim supplicio dignus est, qui honorem sive gloriam non meretur, vel è converso non statim promeretur gloriam vel honorem, qui supplicio dignus non est. »

(CONCLUSIO. — Cùm peccatum originale non per corruptionem boni consequentis naturam, sed naturæ superadditi contrahatur, in carentia sola talis boni naturam excedentis propria ejus pœna consistit.)

Respondeo dicendum, quòd pœna debet esse proportionata culpæ, ut dicitur *Isai*. XXVII : « In mensura contra mensuram, cùm abjecta fuerit, judicabis eam. » Defectus autem qui per originem traducitur rationem culpæ habens, non est per subtractionem vel corruptionem alicujus boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis ; sed per subtractionem vel corruptionem alicujus quod naturæ superadditum erat ; nec ista culpa ad hunc hominem pertinet, nisi secundùm quòd talem naturam habet, quæ hoc bono quod in eo natum erat esse, et possibile conservari, destituta est. Et ideo nulla alia pœna ei debetur, nisi privatio illius finis ad quem donum subtractum ordinabat, ad quod per se natura humana attingere non potest. Hoc autem est divina visio ; et ideo carentia hujus visionis est propria et sola pœna originalis peccati post mortem. Si enim alia pœna sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur, puniretur iste non secundùm hoc quòd culpam habuit, quia pœna sensibilis pertinet ad id quod personæ proprium est ; quia per passionem hujus particularis, talis pœna est. Unde, sicut culpa non fuit per operationem ejus, ita nec pœna per passionem ipsius esse

pas s'accomplir par la souffrance de la personne, mais uniquement par la privation du bien que la nature ne pouvoit atteindre d'elle-même. Quant aux prérogatives, aux perfections que la nature humaine possédoit en vertu de ses principes constitutifs, elles ne souffrent aucun détriment dans la peine du péché originel.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *supplice* n'implique pas, dans le texte objecté, la peine du sens, mais seulement la peine du dam, qui est la perte de la vision divine. Ainsi l'Ecriture emploie souvent le mot *feu* dans un sens figuré, pour désigner une peine quelconque (1).

(1) Quelques théologiens, comparativement modernes, enseignent que les enfants morts sans baptême subissent les peines de l'enfer, et s'efforcent de prêter leur doctrine à saint Augustin.

Ils allèguent, d'abord, le passage rapporté dans la première objection : « Croyez fermement et ne doutez pas que les enfants morts sans baptême endurent un supplice éternel. » Déjà notre saint Auteur a répondu que le mot *supplice* désigne, là, non la peine du sens, mais la peine du dam; et nous devons ajouter que l'ouvrage d'où l'on tire l'objection, *De Fide ad Petrum*, n'est pas de saint Augustin, mais d'un certain Fulgence.

Les docteurs rigides poursuivent ainsi : Saint Augustin, *De peccatorum meritis*, I, 28, refuse d'admettre un lieu particulier, mitoyen, pour les enfants morts sans baptême ; il n'assigne aux ames, après le jugement de Dieu, que deux séjours : celui des élus et celui des réprouvés. — Cela ne prouve rien. Distinguant deux lieux séparés dans le ciel même, les pélagiens soutenoient que les enfants morts sans baptême, pour ne pas être dans le céleste royaume, n'en sont pas moins dans la vie éternelle, parce que le péché originel ne souille pas leur cœur. Saint Augustin réfute cette erreur dans l'endroit qu'on nous oppose ; voici textuellement ses paroles : « Les faux docteurs inventent je ne sais quel lieu mitoyen dans la bienheureuse patrie ; ils disent que, si les enfants privés du baptême ne sont pas dans le royaume des cieux parce qu'ils ne portent point en eux le signe de la rédemption, ils sont néanmoins dans le séjour de la vie éternelle parce qu'ils ont l'innocence ; mais le divin Maître leur ferme la bouche quand il dit, *Luc*, XI, 23 : « Celui qui n'est point avec moi, est contre moi. » L'évêque d'Hippone ajoute dans un autre endroit, *De Origine animæ*, IX : « Que personne n'ose mettre les enfants décédés sans baptême entre le céleste royaume et la damnation, dans un lieu intermédiaire habité par le bonheur éternel ; car c'est là ce que fait l'hérésie pélagienne, ne craignant point d'effacer le péché originel dans la postérité d'Adam. »

Les critiques qui cherchent partout la rigueur invoquent les paroles mêmes qu'on vient de lire : saint Augustin, disent-ils, n'admet pas de lieu intermédiaire entre le céleste royaume et la damnation : donc il pense que les enfants morts sans baptême sont damnés. La conséquence est fausse. En effet nous lisons dans l'évêque d'Hippone, *De libero arbitr.*, III, 23 : « Où le souverain Juge mettra-t-il ceux qui ne peuvent être envoyés, ni parmi les justes parce qu'ils n'ont pas fait le bien, ni parmi les méchants parce qu'ils n'ont pas commis le péché actuel ? Ne craignons pas d'admettre un milieu entre les œuvres méritoires et les œuvres déméritoires, pour cela même entre le jugement qui récompense et le jugement qui inflige une peine. » Ainsi les enfants morts sans baptême ne reçoivent pas les récompenses du ciel, mais ils ne sont pas non plus condamnés aux supplices de l'enfer.

Les amis de la damnation disent encore : Saint Augustin place les enfants coupables du péché originel avec les plus grands pécheurs ; il s'exprime ainsi dans l'ouvrage déjà cité, *De peccatorum meritis*, I, 28 : « Les enfants non régénérés sont en enfer avec les apostats, qui doivent subir des supplices éternels. » Nous avons vu, dans une note précédente, ce qu'on

---

debet, sed solùm per defectum illius ad quod natura de se sufficiens non erat. In aliis autem perfectionibus et bonitatibus, quæ naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati.

Ad primum ergo dicendum, quòd *supplicium* non nominat in auctoritate illa pœnam sensibilem, sed solùm pœnam damni, quæ est carentia divinæ visionis; sicut etiam nomine ignis frequenter in Scriptura quælibet pœna figurari consuevit.

2° Le péché originel est le plus petit des péchés, parce qu'il renferme le moins de volontaire : car il vient uniquement dans tel et tel homme, de la volonté du principe de la nature, et non de la volonté de la per-

doit répondre à cette objection; saint Grégoire nous a montré que le mot *enfer*, signifiant lieu inférieur, peut désigner et la terre et les limbes, et les abîmes éternels. Saint Augustin prend donc le mot *enfer* dans un sens général, pour exprimer toutes les régions inférieures, qu'il considère comme un seul lieu; il veut dire que les enfants morts sans baptême résident, comme les apostats, dans un séjour placé au-dessous du ciel; mais il n'enseigne d'aucune façon qu'ils habitent la même demeure, ni qu'ils subissent la même peine. L'ange de l'Ecole explique de la même manière un passage semblable à celui que nous étudions; il dit, III, *Sent., dist.* XXII, *Quæst.* II, art. 2 : L'auteur du texte objecté parle dans un sens impropre, il prend le mot *enfer* dans une acception générale, comme désignant tous les séjours qu'on peut distinguer dans les régions inférieures; il signale toutes ces demeures par un terme qui convient à toutes. »

Les rigoristes abandonnent saint Augustin pour chercher ailleurs des difficultés; mais les principes posés jusqu'ici suffisent, si nous ne nous trompons, pour répondre à tout. On allègue les paroles de Jésus-Christ, *Jean*, III, 9 : « Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu, » et l'on en conclut que les enfants morts sans baptême sont en enfer. — Si l'on entend par *enfer* le séjour des damnés, la conséquence est fausse; mais elle est légitime, si l'on veut parler d'un séjour inférieur. Sans doute les enfants morts sans baptême ne sont pas dans la divine patrie, ni dans le céleste royaume ni dans la vie bienheureuse; mais ils ne sont pas non plus au fond des abîmes éternels, dans l'étang de soufre et de feu.

Autre objection. Au dernier jour, le souverain Juge, après avoir placé les justes à sa droite et les pécheurs à sa gauche, dira aux premiers, *Matth.*, XXV, 34 : « Possédez le royaume préparé pour vous dès l'origine du monde : » puis il dira aux derniers, *ibid.*, 41 : « Allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges. » Cr les enfants morts sans baptême ne seront pas à la droite; donc ils se trouveront à la gauche, donc Jésus-Christ les enverra dans les flammes de l'enfer. — La conséquence est encore fausse. Saint Augustin nous a dit : « Il y a un milieu entre le jugement qui récompense et le jugement qui inflige une peine. » En effet les paroles prononcées par Jésus-Christ dans le dernier jugement ne s'adresseront qu'aux adultes; car il dira aux bons, *ubi suprà*, 35 : « J'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire; j'étois sans asile, et vous m'avez recueilli, » etc.; et de même il dira aux méchants, *ibid.*, 42 : « J'ai eu faim, et vous ne m'avez point donné à manger, » etc. On voit donc que, entre les deux sentences prononcées par le Juge des vivants et des morts, il y a un milieu pour les enfants qui n'ont pu accomplir les œuvres dont on vient de parler. Les justes reçoivent les récompenses du ciel, parce qu'ils ont fait le bien; les méchants sont condamnés aux supplices de l'enfer, parce qu'ils ont commis le péché; mais les enfants n'ont fait ni l'un ni l'autre, ils ne doivent donc ni recevoir les rémunérations célestes, ni encourir les châtiments éternels.

On dit encore : Nous lisons *Rom.*, V, 18 : « Le péché d'un seul est pour la condamnation de tous; » donc les enfants morts sans baptême sont condamnés. — Oui, ils sont condamnés, mais à quoi? A la peine du dam? nous le disons tout les premiers; à la peine du sens? nous le nions.

Encore une objection. Le second concile de Lyon et le concile de Florence décident que les ames qui sortent de ce monde avec le péché mortel ou seulement avec le péché originel. descendent tout de suite en enfer pour y subir des peines différentes. Oui encore; mais cet enfer peut être ou les limbes ou l'étang de soufre et de feu, mais ces peines peuvent être afflictives ou simplement privatives.

On poursuivroit sans avantage l'examen des objections : donnons plutôt quelques preuves. Saint Augustin enseigne positivement le contraire de ce qu'on veut lui faire enseigner; il dit, dans un passage souvent rappelé par notre saint Auteur, *Enchir.*, XCIII : « Si l'homme n'avoit pas péché, il ne subiroit pas les deux morts qui le frappent d'horreur, ni la première

---

Ad secundum dicendum, quòd inter omnia peccata minimum est originale, eo quòd minimum habet de voluntario; non enim est voluntarium voluntate istius personæ, sed voluntate

sonne; mais le péché actuel (même le péché véniel) provient de la volonté de celui qui l'a dans son cœur : le péché originel mérite donc une peine plus petite que le péché véniel. Il ne serviroit à rien de dire que le péché originel ne compatit pas avec la grace; car la privation de la grace

qui force l'ame de quitter le corps, ni la dernière qui empêche le corps de quitter l'ame. La peine la plus légère de toutes, c'est la peine de ceux qui n'ont pas ajouté le péché actuel au péché originel; et ceux qui ont péché actuellement sont punis avec plus ou moins de sévérité, selon la plus ou moins grande malice de leur prévarication. » Si les enfants morts sans baptême subissoient les atteintes du feu, leur peine seroit-elle la plus douce de toutes? Saint Augustin dit encore, *Contra Julianum*, V, 2 : « Je ne dis pas que les enfants morts sans baptême doivent subir une peine si grande, qu'il eût été plus avantageux pour eux de n'être point nés; car le Seigneur ne le dit que de quelques pécheurs, des adultes les plus scélérats et les plus impies. Et puisque tous les hommes sont condamnés plus ou moins sévèrement selon leurs crimes, comme Jésus-Christ le dit des habitants de Sodôme, on ne doit pas douter que les enfants non régénérés par l'eau baptismale ne soient condamnés à la peine la plus légère. Quelle est la nature et le degré de leur peine? Je ne puis le dire, mais j'ose affirmer qu'il est plus avantageux pour eux d'être où ils sont que de n'être pas. » Cela seroit-il vrai, s'ils étoient dévorés dans les flammes allumées par la colère et la toute-puissance de Dieu? Nous avons vu, d'ailleurs, que l'évêque d'Hippone admet en leur faveur un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer.

Saint Grégoire de Nazianze enseigne la même doctrine, *Orat.* XL, *De baptismo* : « Le souverain Juge, dit-il, n'accorde point aux enfants morts sans baptême la gloire du ciel, mais il ne les condamne pas non plus aux supplices de l'enfer. C'est qu'il y a un milieu entre ces deux jugements; car on n'est pas digne de supplice, par cela qu'on ne mérite pas la gloire et l'honneur; et, réciproquement, on ne mérite pas l'honneur et la gloire, par la seule raison qu'on n'est pas digne de supplice. « Saint Grégoire de Nysse ajoute, *Orat. De infantibus* : « La mort prématurée des enfants doit nous faire croire qu'ils ne sont ni dans la douleur ni dans la tristesse. » C'est aussi là ce qu'enseigne saint Ambroise.

Dans le droit canon, *Extra de baptismo*, cap. *Majores*, § *Sed adhuc*, Innocent III déclare d'abord que « il va traiter quelques points niés par les hérétiques contre les catholiques; car les causes majeures, renfermant des articles de foi, doivent être déférées au siége apostolique, comme le Seigneur nous l'apprend quand il dit à Pierre, *Luc*, XXII, 32 : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point. » Puis le grand Pape continue : « La peine du péché originel est la privation de la vue de Dieu, et la peine du péché actuel est le tourment de la géhenne éternelle. » On sent tout le poids de cette décision; Innocent III parle, là, non comme docteur particulier, mais pour ainsi dire comme chef de toute l'Eglise. — Saint Bonaventure, répondant à l'objection que « les enfants souffrent beaucoup de maux dans cette vie, dit, *in II. Sent.*, dist. XXXIII, art. 3, quæst. I : « Bien qu'ils soient punis temporellement pour le péché originel, il ne s'ensuit pas qu'ils le soient éternellement. » — Nous avons vu ce qu'enseigne le prince de la science, et toute l'imposante école des thomistes partage sa doctrine.

Cette doctrine satisfait autant la raison qu'elle contente le cœur. Cependant nous avons vu qu'elle a des adversaires : qui sont-ils? Wiclef et Jean Hus, Luther et Calvin, Jansénius et Quesnell; tous ces novateurs vantés par les philosophes et les libéraux du jour, préconisoient le *serf arbitre* et la damnation; ils disoient que l'héritier du premier père est dégradé jusqu'au fond de son être; qu'il a perdu l'intelligence et la volonté dans les choses divines; qu'il pèche et pèche nécessairement dans toutes ses actions; mais ils n'en damnoient pas moins l'homme ainsi privé de la liberté morale; ils le soumettoient aux flammes dévorantes pour des fautes qu'il n'avoit pas eu le pouvoir d'éviter. Combien donc plus ces sectaires d'un rigorisme cruel, ces amis des supplices et des tortures ne devoient-ils pas soutenir que les enfants morts sans baptême subissent les peines de l'enfer, car le péché originel est volontaire sous un rapport. Ce désolant enseignement, qui l'auroit cru? franchit les limites de la

---

principii naturæ tantùm. Peccatum autem actuale (etiam veniale) est voluntarium voluntate ejus in quo est; et ideo minor pœna debetur originali quàm veniali. Nec obstat quòd originale non compatitur secum gratiam : privatio enim gratiæ non habet rationem culpæ, sed

est proprement une peine, et n'implique l'idée de faute qu'autant qu'elle procède du volontaire; en sorte que moins il y a de volontaire, moins il y a de faute. Et si le péché véniel ne mérite qu'une peine temporaire, cela ne prouve rien non plus; car la cessation de la peine est purement accidentelle, elle vient de ce que l'homme mort dans le péché véniel a une grace assez grande pour satisfaire à toute la peine. Mais si le péché véniel étoit sans la grace, il provoqueroit une peine éternelle.

3° La peine sensible n'offre pas la même nature avant et après la mort. Avant la mort, la peine sensible est produite par la vertu de la nature agissante, soit qu'elle forme une peine intérieure (comme la fièvre et d'autres maladies), soit qu'elle constitue une peine extérieure (comme la brûlure ou d'autres blessures). Après la mort, au contraire, rien n'agit par la vertu de la nature, mais uniquement par l'ordre de la justice divine, soit sur l'ame séparée, que le feu ne peut atteindre naturellement par son effet; soit sur le corps après la résurrection, car alors toute action naturelle devra cesser avec le mouvement du premier moteur, qui est la cause de tout changement et de toute altération corporelle.

4° La douleur sensible répond à la délectation pareillement sensible,

Réforme et de Port-Royal, les philosophes et les hommes de progrès trouvèrent arriérée la doctrine du moyen âge, les éclairés et les libres penseurs déversèrent le ridicule sur les doctrines relâchées; bientôt la foiblesse et la prudence de la chair conseillèrent d'ajouter des rigueurs au christianisme, de même qu'elle conseilloit naguère d'y mettre le plus de libéralisme possible. C'est alors que certains théologiens se chargèrent de réformer les scholastiques, et se mirent à chercher dans saint Augustin des preuves pour damner les enfants morts sans baptême. Le cardinal Sfondrate, dans un livre intitulé *Nodus prædestinationis dissolutus*, enseigna que le Dieu de toute bonté accorde à ces pauvres créatures des biens temporels pour les dédommager de la perte des biens éternels. Quelques évêques françois demandèrent, en 1696, sa condamnation au souverain Pontife. Les philosophes du XVIII[e] siècle vinrent prêcher la tolérance et la douceur; Rousseau déclama contre la cruauté de la *Doctrine catholique*, qui soumettoit d'innocentes victimes à des tortures éternelles pour une faute commise il y a six mille ans; les esprits forts condamnèrent les maximes qu'ils préconisoient le jour d'auparavant, et l'opinion publique se retourna pour ainsi dire contre elle-même: la faculté de théologie de Paris, dans la censure de l'*Emile*, reconnut que l'Eglise laisse la liberté de croire, avec saint Thomas, que le seul péché originel ne soumet point à la peine du sens, mais à la peine du dam; qu'il prive uniquement de la vision intuitive de Dieu, vision qui est un don gratuit, surnaturel, au-dessus des mérites de la nature. — Les changements de front ne doivent pas surprendre dans les docteurs particuliers d'une église particulière. Il n'y a de saint que dans l'Eglise romaine.

pœnæ, nisi in quantum ex voluntate est; unde ubi minus est de voluntario, minus est de culpa. Similiter etiam non obstat quòd peccato actuali veniali temporalis pœna debetur, quia hoc est per accidens, in quantum decedens in veniali tantam gratiam habet, virtute cujus pœna purgata est. Si autem veniale peccatum sine gratia in aliquo esset, perpetuam pœnam haberet.

Ad tertium dicendum, quòd non est eadem ratio de pœna sensibili ante mortem et post mortem. Quia ante mortem pœna sensibilis consequitur virtutem naturæ agentis, sive sit pœna sensibilis interior (ut febris vel aliquid hujusmodi), sive etiam sensibilis pœna exterior (ut ustio sive aliquid hujusmodi). Sed post mortem nihil aget virtute naturæ, sed secundùm justitiæ divinæ ordinem tantùm, sive in animam separatam, in quam constat quòd ignis naturaliter agere non potest; sive etiam in corpus post resurrectionem, quia tunc omnis actio naturalis cessabit, cessante motu primi mobilis, quæ est causa omnis motûs et alterationis corporalis.

Ad quartum dicendum, quòd dolor sensibilis respondet delectationi sensibili, quæ est in con-

qui se trouve dans le péché actuel par l'attachement aux biens créés; mais la concupiscence habituelle, qui se rencontre dans le péché d'origine, ne renferme pas la délectation. La douleur sensible ne répond donc pas comme peine à ce dernier péché.

5° Les corps des enfants morts sans baptême sont impassibles, non par l'incapacité de recevoir l'action, mais par l'absence d'une cause extérieure agissant sur eux : car, après la résurrection, aucun corps n'agira sur un autre, principalement pour l'altérer ou le détruire par un effet naturel; il n'y aura plus d'action que pour punir le péché par l'ordre de la justice divine. Ces corps-là ne subiront donc pas la peine, qui ne mériteront pas la peine sensible par la justice suprême. Mais les corps des saints seront impassibles, parce qu'ils n'auront pas la capacité de recevoir l'action; l'impassibilité constituera donc une dot en eux, mais non dans les enfants privés du baptême.

ARTICLE II.

Les ames qui sortent de ce monde coupables seulement du péché originel souffrent-elles l'affliction de l'esprit?

Il paroît que les ames qui sortent de ce monde coupables seulement du péché originel souffrent l'affliction de l'esprit. 1° Comme l'enseigne saint Chrysostôme, *Homil.* XXIII *in Matth.*, c'est une plus grande peine pour les damnés d'être privés de la vision divine que d'être brûlés par les flammes éternelles. Or les ames qui sortent de ce monde avec le péché originel, sont privées de la vision divine. Donc cette privation cause en elles l'affliction de l'esprit.

2° On ne peut être privé sans affliction de ce qu'on voudroit avoir. Or, d'un côté, les ames dont nous parlons sont privées de la vision divine; d'une autre part, elles voudroient jouir de la vision béatifique, car autrement leur volonté seroit pervertie par un désordre actuel. Donc les

---

versione actualis peccati; concupiscentia autem habitualis, quæ est in originali peccato, delectationem non habet : ideo dolor sensibilis non respondet ei pro pœna.

Ad quintum dicendum, quòd corpora puerorum non erunt impassibilia ex defectu potentiæ ad patiendum in ipsis, sed ex defectu exteriùs agentis in ipsa; quia post resurrectionem nullum corpus erit agens in alterum, præcipuè ad corruptionem inducendam per actionem naturæ; sed erit actio tantùm ad puniendum ex ordine divinæ justitiæ. Unde illa corpora pœnam non patientur, quibus pœna sensibilis ex divina justitia non debetur. Corpora autem sanctorum erunt impassibilia, quia deficiet in eis potentia ad patiendum; et ideo impassibilitas erit in eis non autem in pueris.

ARTICULUS II.

Utrùm ejusmodi animæ patiantur afflictionem spiritualem propter statum in quo sunt.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ejusmodi animæ patiantur afflictionem spiritualem propter statum in quo sunt. Quia, sicut dicit Chrysostomus (Homil. XXIII. *in Matth.*), in damnatis gravior erit pœna quòd visione Dei carebunt, quàm quòd igne inferni cremabuntur. Sed ejusmodi animæ visione divina carebunt. Ergo afflictionem spiritualem ex hoc patientur.

2. Præterea, carere illo quod quis vult habere, sine afflictione esse non potest. Sed ejusmodi animæ vellent visionem divinam habere, aliàs voluntas earum actualiter perversa esset.

ames mortes avec le péché originel éprouvent la tristesse et l'affliction.

3° Si l'on disoit que ces ames ne ressentent point la douleur parce qu'elles ne sont point privées de la vision divine par leur propre faute, nous répondrions : L'immunité de la faute ne diminue pas la douleur de la peine, mais elle l'augmente; car l'homme déshérité ou mutilé sans l'avoir mérité par une conduite coupable, en ressent une plus grande affliction. Donc les ames privées de la vision divine comme coupables du péché originel, ne sont pas mises à l'abri de la douleur par cela qu'elles n'ont pas mérité cette peine par leur propre faute.

4° Comme les enfants baptisés participent au mérite de Jésus-Christ, ainsi les enfants non baptisés contractent le démérite d'Adam. Or les enfants baptisés obtiennent le bonheur éternel par les mérites de Jésus-Christ. Donc les enfants non baptisés encourent la douleur par le démérite d'Adam.

5° La perte de l'objet aimé ne peut pas ne pas causer la douleur. Or les enfants morts sans baptême connoîtront Dieu naturellement, et l'aimeront de la même manière. Donc la perte de Dieu produira la douleur dans les enfants morts sans baptême.

Mais si les enfants qui sortent de ce monde sans le baptême ressentoient la douleur de l'ame, ils s'affligeroient ou de la faute ou de la peine. Dans le premier cas, puisqu'ils ne peuvent plus se purifier de la faute, la douleur les jetteroit dans le désespoir; et comme ce double sentiment forme le ver rongeur dans les damnés, ils seroient tourmentés par ce ver dévorant, et leur peine ne seroit plus, contrairement à la doctrine de saint Augustin, la plus douce de toutes. Dans le second cas, puisque la peine leur est justement infligée par Dieu, leur volonté s'opposeroit à la justice divine, et seroit pervertie par un désordre actuel, ce qu'on n'admet pas. Donc les enfants dont nous parlons n'éprouvent pas la douleur.

Ergo cùm eâ careant, videtur quòd et afflictionem patiantur.

3. Præterea, si dicatur quòd non affliguntur, quia sciunt se non per culpam propriam eâ esse privatos, contra, immunitas à culpa dolorem pœnæ non minuit, sed auget; non enim si aliquis non propriâ culpâ exhæredatur vel mutilatur, propter hoc minùs dolet. Ergo etiam, quamvis ejusmodi animæ non propriâ culpâ tanto bono priventur, ex hoc earum dolor non tollitur.

4. Præterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati ad demeritum Adæ. Sed pueri baptizati ex merito Christi consequuntur præmium vitæ æternæ. Ergo et non baptizati dolorem sustinent, ex hoc quòd per demeritum Adæ æternâ vitâ privantur.

5. Præterea, absentari à re amata non potest esse sine dolore. Sed pueri naturalem cognitionem de Deo habebunt, et eadem ratione naturaliter eum diligent. Ergo cùm ab eo sint in perpetuum separati, videtur quòd hoc sine dolore pati non possint.

Sed contra : si pueri non baptizati post mortem dolorem interiorem habeant, aut dolebunt de culpa, aut de pœna. Si de culpa, cùm à culpa illa ulteriùs emundari non possint, dolor ille erit in desperationem inducens. Sed talis dolor in damnatis est vermis conscientiæ. Ergo pueri vermem conscientiæ habebunt; et sic non esset eorum pœna mitissima, ut Augustinus dicit. Si autem de pœna dolerent, ergo cùm pœna eorum justè à Deo sit, voluntas eorum divinæ justitiæ obviaret; et sic actualiter deformis esset, quod non conceditur. Ergo nullum dolorem sentient.

De plus la droite raison ne permet pas de se troubler d'une chose qu'on ne pouvoit éviter; d'où Sénèque prouve, *Epist.*, LXXXV, et *De ira*, II, 6, que « le trouble n'atteint point le sage. » Or la raison est droite dans les enfants morts sans baptême, aucun péché actuel ne la fausse dans sa direction. Donc ces enfants ne se troublent pas d'une perte qu'il n'étoit pas en leur pouvoir d'éviter.

(CONCLUSION. — Puisque les enfants morts sans baptême n'ont point eu dans la portée de leur être le moyen d'acquérir la vie éternelle, et qu'ils ne l'ont point perdue par leur propre faute, ils n'éprouvent pas l'affliction de l'esprit.)

Il y a trois sentiments sur la question qui nous occupe. Les uns disent que les enfants morts sans baptême n'éprouvent point la douleur de l'esprit, parce que la raison se trouve en eux couverte de ténèbres si profondes, qu'ils ne savent pas ce qu'ils ont perdu. Cette opinion n'est pas probable. Car, comment l'ame dégagée de la masse du corps ne connoîtroit-elle pas, pour ne rien dire de plus, les choses qu'on peut découvrir par les recherches de la raison?

Aussi d'autres disent-ils que les enfants morts sans baptême connoissent parfaitement tout ce qui peut être connu par les lumières naturelles, et spécialement Dieu; ils n'ignorent donc pas, poursuivent nos auteurs, qu'ils sont privés de la vision béatifique, et leur ame en éprouve quelque affliction; mais cette douleur est adoucie par la considération qu'ils n'ont pas encouru par leur propre volonté la faute qui les prive du bonheur suprême. Cette opinion n'est pas non plus probable. En effet la douleur d'avoir perdu le plus grand des biens ne sauroit, si elle existe, être légère, surtout quand la perte est irréparable; si donc les enfants ressentoient l'affliction dont on nous parle, leur peine ne seroit pas la plus douce de toutes. D'une autre part, ils doivent être exempts de la douleur

---

Præterea, ratio recta non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipso non fuit ut vitaretur; propter quod Seneca probat (Epist. LXXXV, et similiter lib. II. *De ira*, cap. 6), quòd « perturbatio in sapientem non cadit. » Sed in pueris est ratio recta nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc quòd talem pœnam sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.

(CONCLUSIO. — Cùm in pueris absque baptismi susceptione decedentibus non fuerit aliqua proportio ad vitam vel gloriam æternam consequendam, nec suâ culpâ ejus privationem vel carentiam incurrerint, ex tali carentia nullam interiorem afflictionem sicut nec ullam pœnam exteriorem patientur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quòd prædicti pueri nullum dolorem sustinebunt, quia in eis adeo ratio obtenebrata erit, ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt: quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis absoluta ea non cognoscat, quæ saltem ratione investigari possint, et etiam multò plura.

Et ideo alii dicunt quòd in eis est perfecta cognitio eorum quæ naturali cognitioni subjacent, et cognoscunt Deum, et se ejus visione privatos esse, et ex hoc aliquem dolorem sentient; tamen mitigabitur eorum dolor, in quantum non propriâ voluntate culpam incurrerunt, pro qua damnati sunt. Sed hoc etiam probabile non videtur, quia talis dolor parvus esse non potest de tanti boni amissione, et præcipuè sine spe recuperationis: unde pœna eorum non esset mitissima. Præterea, omnino eadem ratione qua dolore sensibili ut exteriùs affligente

intérieure pour la même raison qu'ils sont affranchis de la douleur sensible, agissant du dehors ; car puisque la douleur de la peine répond à la délectation de la faute, il s'ensuit que, la délectation n'étant point dans la faute originelle, la douleur n'est pas dans sa peine.

En conséquence d'autres auteurs enseignent ceci : Les enfants morts sans baptême, disent-ils, ont une parfaite connoissance des choses soumises à la raison naturelle ; ils connoissent la perte qu'ils éprouvent de la vie éternelle, et la cause qui les rend victimes de ce malheur ; cependant ils n'éprouvent point l'affliction de l'esprit, la douleur de l'ame. Comment peut-il en être ainsi ? L'homme doué de la droite raison ne s'afflige pas d'être privé des choses qui dépassent les proportions de son être, mais il déplore seulement la perte des prérogatives qui se trouvent dans la mesure de sa nature : ainsi le sage ne s'attriste pas de ne pouvoir voler comme l'oiseau, de n'être ni roi, ni empereur, ni ange, parce que rien de tout cela ne lui est dû dans sa condition ; mais il s'attristeroit de ne pas avoir les priviléges que ses aptitudes naturelles lui destinent de quelque manière. Je dis donc que l'homme jouissant du libre arbitre trouve dans les proportions de son être le moyen d'obtenir la vie éternelle, parce qu'il peut se préparer à la grace qui la mérite ; lors donc qu'il est privé de cette vie bienheureuse, il éprouve la plus vive douleur, parce qu'il a perdu un bien qu'il avoit le pouvoir d'acquérir. Mais les enfants morts sans baptême n'ont jamais eu par une sorte d'égalité proportionnelle le moyen d'obtenir la vie éternelle ; car elle ne leur étoit point due en vertu des principes constitutifs de leur nature, puis ils ne pouvoient produire les actes qui donnent la possession d'un si grand bien : ils n'éprouvent donc pas la moindre douleur d'être privés de la vision divine, même ils se réjouissent des bienfaits qu'ils ont reçus de la bonté suprême, et des perfections que la nature leur a largement départies. On dira peut-être : Les enfants privés du baptême ont eu le pouvoir

---

non puniuntur, etiam dolorem interiorem non sentient, quia dolor pœnæ delectationi culpæ respondet : unde delectatione remotâ à culpa originali, omnis dolor ab ejus pœna excluditur.

Et ideo alii dicunt quòd cognitionem perfectam habebunt eorum quæ naturali cognitioni subjacent, et vitâ æternâ se privatos esse cognoscent, et causam quare ab ea exclusi sunt ; nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur. Quod qualiter esse possit, videndum est. Sciendum ergo quòd ex hoc quòd caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectæ rationis ; sed tantùm ex hoc quòd caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit : sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quòd non potest volare sicut avis, vel quia non est rex vel imperator, cùm ei non sit debitum ; affligeretur autem si privaretur eo ad quod habendum aptitudinem aliquo modo habuit. Dico ergo quòd omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam æternam consequendam, quia potest se ad gratiam præparare per quam vitam æternam merebitur ; et ideo si ab hoc deficiant, maximus erit dolor eis, quia amittunt illud quod ipsorum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam æternam haberent, quia nec eis debebatur ex principiis naturæ, cùm omnem facultatem naturæ excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur. Et ideo nihil omninò dolebunt de carentia visionis divinæ ; imo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multùm de divina bonitate, et perfec-

d'obtenir le ciel, sinon par leurs propres actes, au moins par l'action d'autrui, puisqu'ils pouvoient être baptisés par les soins de leurs parents, comme l'ont été dans la même condition beaucoup d'enfants qui ont obtenu le céleste royaume; mais cela ne prouve pas qu'ils doivent verser des pleurs sur leur état. Que l'on soit récompensé sans l'avoir mérité par ses actions, c'est l'effet d'une grace extraordinaire, suréminente : les enfants morts sans baptême ne s'affligent donc point de ne pas avoir reçu cette grace, pas plus que l'homme sage ne s'afflige de n'avoir pas reçu plusieurs graces que d'autres ont obtenues.

Je réponds aux arguments : 1° Les hommes qui ont joui du libre arbitre et qui sont damnés pour le péché actuel, pouvoient obtenir le royaume des cieux; mais les enfants morts sans baptême n'ont pas eu ce pouvoir, comme nous le disions tout-à-l'heure. Il n'y a donc pas similitude.

2° Bien que la volonté puisse avoir le possible et l'impossible pour objet, cependant la volonté complète et bien ordonnée veut seulement les choses qu'on a le pouvoir de posséder dans sa condition. Quand les hommes n'obtiennent pas l'accomplissement de leur volonté dans le possible, ils sentent la douleur s'emparer de leur ame; mais ils n'éprouveroient aucune affliction de voir s'évanouir leur volonté dans les choses impossibles. Au reste on n'a pas, dans ce dernier domaine, une volonté proprement dite, mais plutôt une velléité; car on ne veut pas absolument l'impossible, mais on le voudroit s'il étoit possible.

3° Chacun doit, dans l'ordre de la nature, avoir l'héritage de son père et conserver les membres de son corps; qui donc s'étonnera de voir l'homme s'affliger quand il perd l'un ou l'autre de ces biens, soit par sa propre faute, soit par la faute d'autrui? L'argument repose sur un faux parallèle.

---

tionibus naturalibus. Nec potest dici quòd fuerunt proportionati ad vitam æternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos, quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut et multi pueri ejusdem conditionis baptizati vitam æternam consecuti sunt : hoc enim est superexcedentis gratiæ, ut aliquis sine actu proprio præmietur. Unde defectus talis gratiæ non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis quàm in sapientibus hoc quod eis multæ gratiæ non fiunt, quæ aliis similibus factæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd in damnatis pro culpa actuali, qui usum liberi arbitrii habuerunt, fuit aptitudo ad vitam æternam consequendam; non autem in pueris, ut dictum est : et ideo non est similis ratio de utrisque.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, ut in III. *Ethicorum* dicitur (cap. 4, sive 5), tamen voluntas ordinata et completa non est nisi eorum ad quæ quis aliquo modo ordinatus est; et si hac voluntate deficiant homines, dolent; non autem si deficiant ab illa voluntate quæ impossibilium est, quæ potiùs *velleitas* quàm *voluntas* debet dici : non enim aliquis illud vult simpliciter; sed vellet, si possibile foret.

Ad tertium dicendum, quòd ad habendum proprium patrimonium vel membra corporis sui quilibet est ordinatus; et ideo non est mirum, si dolet aliquis de eorum amissione, sive pro culpa sua, sive pro aliena, eis privetur. Unde patet quod ratio non procedit ex simili.

4° Le don du Christ dépasse, comme le prouve saint Paul, le péché d'Adam (1). Rien n'exige donc que la peine de l'homme privé du baptême égale la récompense de l'homme baptisé.

5° Si les enfants privés du baptême n'ont point avec Dieu cette union qui s'accomplit par la gloire, ils n'en sont pas entièrement séparés pour autant; bien plus, ils lui sont unis par la possession des biens de la nature, tellement qu'ils peuvent se réjouir dans la connoissance et dans l'amour naturel de ses perfections. Cependant ils n'ont pas la joie que les pélagiens ne craignoient pas de mettre dans leur cœur. Ces hérétiques leur accordoient la vie bienheureuse, parce qu'ils ne reconnoissoient en eux ni le péché d'origine ni la détérioration de la nature; ils tenoient que ces enfants, pour être morts sans baptême, n'en sont pas moins exempts de toute peine et dans le même état que si Adam n'avoit pas péché; car sa faute, si nous les en croyons, n'a souillé ni sa descendance, ni la nature humaine. D'après ces principes, ils n'admettoient qu'une seule différence entre la joie des enfants privés du baptême et celle des adultes baptisés : ils disoient que les uns et les autres possèdent la vie bienheureuse; mais que les adultes reçoivent, de plus que les enfants, une récompense particulière pour leurs bonnes œuvres, et que c'est là le céleste royaume dont le Seigneur exclut les ames non régénérées par l'eau baptismale. On voit que telle n'est pas notre doctrine : la joie que nous accordons aux enfants, ne bannit pas la peine du dam, ou la privation de la vue de Dieu.

(1) Saint Paul dit *Rom.*, V, 14 et suiv. : « Il n'en est pas du don comme du péché : car si par le péché d'un seul plusieurs sont morts, la miséricorde et le don de Dieu s'est répandu beaucoup plus abondamment sur plusieurs par la grace d'un seul homme, qui est Jésus-Christ. Et il n'en est pas de ce don comme du péché : car nous avons été condamnés par le jugement pour un seul péché, au lieu que nous sommes justifiés par la grace après plusieurs péchés... Où le péché avoit abondé, la grace a surabondé. »

Ad quartum dicendum, quòd donum Christi excedit peccatum Adæ, ut *ad Rom.*, V, dicitur : unde non oportet quòd pueri non baptizati tantum habeant de malo, quantum baptizati habent de bono.

Ad quintum dicendum, quòd quamvis pueri non baptizati sint separati à Deo quantum ad illam conjunctionem, quæ est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati; imò ei conjunguntur per participationem naturalium bonorum, et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione. Non tamen eo modo gaudebunt quo perperam intelligebant Pelagiani, vitam illis beatam assignantes, quia nullum in eis detrimentum naturæ nec peccatum originale agnoscebant; illorum enim sensus erat quòd ejusmodi parvuli, quamvis absque baptismo decedentes, ab omni prorsus pœna immunes ita essent ac si Adamus non peccasset, quia peccatum ejus nihil in ipsius posteros vel in ipsam naturæ ex ipsius persona propagatam corruptionis intulerat. Et propterea tale gaudium parvulorum non distinguebant ab adultis, nisi quatenus isti pro bonis operibus actualiter a se factis aliquod singulare præmium reportarent, quod sub nomine regni cœlorum à quo Christus non baptizatos excludebat, significatum intelligebant; gaudium autem naturale duntaxat hic ponitur, quod pœnam damni vel carentiam visionis beatificæ non excludit.

QUESTION LXXII.

De l'état des ames qui expient le péché actuel en purgatoire.

Nous venons à l'état des ames qui subissent, après cette vie, la peine du péché actuel dans le feu du purgatoire.

On demande six choses sur ce sujet : 1° La peine du purgatoire dépasse-t-elle toutes les peines temporelles de cette vie? 2° Cette peine est-elle volontaire? 3° Les ames du purgatoire sont-elles punies par les démons? 4° La peine du purgatoire expie-t-elle le péché véniel? 5° Le feu du purgatoire affranchit-il de la culpabilité qui mérite la peine? 6° Enfin l'un est-il plus tôt délivré que l'autre de la peine du purgatoire?

ARTICLE I.

La peine du purgatoire dépasse-t-elle toutes les peines temporelles de cette vie?

Il paroît que la peine du purgatoire ne dépasse pas toutes les peines temporelles de ce monde. 1° Plus un être a de passiveté, plus il peut être affligé profondément, quand il a le sentiment de la lésion. Or le corps est plus passif que l'ame séparée, soit parce qu'il trouve un contraire dans le feu, soit parce qu'il renferme une matière susceptible de recevoir la vertu de l'agent : deux choses qu'on ne peut dire de l'ame. Donc les peines que le corps endure dans ce monde, sont plus grandes que les peines subies par l'ame dans le purgatoire.

2° La peine du purgatoire a pour fin de punir les péchés véniels. Or le

---

QUÆSTIO LXXII.

De qualitate animarum quæ in purgatorio propter peccatum actuale vel ejus pœnam expiantur, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de animabus quæ post hanc vitam propter actualium peccatorum pœnam igne purgatorio expiantur.

Circa quod quæruntur sex : 1° Utrùm pœna purgatorii excedat omnem pœnam hujus vitæ. 2° Utrùm pœna illa sit voluntaria. 3° Utrùm animæ in purgatorio per dæmones puniantur. 4° Utrùm per pœnam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam. 5° Utrùm ignis purgatorius liberet à reatu pœnæ. 6° Utrùm ab illa pœna unus alio citiùs liberetur.

ARTICULUS I.

Utrùm pœna purgatorii excedat omnem pœnam temporalem hujus vitæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd pœna purgatorii non excedit omnem pœnam temporalem hujus vitæ. Quantò enim aliquid est magis passivum, tantò magis affligitur, si sensum læsionis habeat. Sed corpus est magis passivum quàm anima separata, tum quia habet contrarietates ad ignem agentem, tum quia habet materiam quæ est susceptiva qualitatis agentis, quod de anima non potest dici. Ergo major est pœna quam corpus patitur in hoc mundo, quàm pœna qua anima purgatur post hanc vitam.

2. Præterea, pœna purgatorii directè ordinatur contra venialia. Sed venialibus, cùm sint

péché véniel, étant le plus léger de tous, doit avoir la peine la plus douce, puisque « la punition doit être proportionnée à la faute (1). » Donc la peine du purgatoire est la plus douce de toutes.

3° La culpabilité ne s'aggrave que par l'aggravation de la faute, puisqu'elle en est l'effet. Or la faute ne peut s'aggraver après sa rémission. Donc la culpabilité ne s'accroît pas à la mort dans celui qui a reçu la rémission de la faute mortelle, bien qu'il ne l'ait pas entièrement expiée par la satisfaction. Mais sa culpabilité ne méritoit pas, dans cette vie, la plus grande des peines. Donc elle ne la mérite pas non plus dans l'autre monde; donc la peine qu'il endure en purgatoire n'est pas plus grande que celle de cette vie.

Mais saint Augustin dit, dans un de ses sermons : « Le feu du purgatoire est plus douloureux que toutes les peines qu'on peut éprouver, voir ou imaginer dans ce monde (2). »

En outre plus la peine est universelle, plus elle est grande. Or l'ame séparée de son enveloppe matérielle est punie tout entière, puisqu'elle est simple; mais on n'en peut dire autant du corps. Donc la peine que subit l'ame séparée des organes, est plus grande que toutes les peines que le corps peut endurer.

(Conclusion. — La peine du purgatoire dépasse toutes les peines temporelles de cette vie, parce que les ames saintes, une fois dégagées de cette masse de chair, s'élancent avec ardeur vers le souverain bien et possèdent la plus grande sensibilité.)

(1) *Deuter.*, XXV, 2 : « La sévérité de la peine sera proportionnée à la gravité du péché. »

(2) Voici tout le passage, *De purgatorio igne* : « Si nous ne rendons pas grace à Dieu dans la tribulation, ni ne rachetons nos péchés par les bonnes œuvres, nous resterons dans le feu du purgatoire jusqu'à ce que nous soyons délivrés de toute souillure. Quelqu'un dira peut-être : Que m'importe d'y rester de longues années, pourvu que j'arrive au bonheur éternel? Ah! mes frères, cessez de tenir ce langage; car le feu du purgatoire est plus douloureux que toutes les peines qu'on peut imaginer, voir ou souffrir dans ce monde. » Et dans un autre endroit, commentant *Ps.* XXXVII, 1 : « Ne me reprenez pas dans votre fureur, » le grand Evêque s'écrie : « Accordez-moi la grace, Seigneur, de ne pas entendre ces terribles paroles : Allez au feu éternel; purifiez-moi dès cette vie par les flammes de la tribulation; faites que je ne me trouve pas au nombre de ceux qui seront sauvés, mais comme par le feu. » Le mot *sauvés* fait mépriser la peine du purgatoire ; mais le feu qu'on y souffre dépasse

levissima peccata, levissima pœna debetur, si secundùm mensuram delicti sit plagarum modus. Ergo pœna purgatorii est levissima.

3. Præterea, reatus cùm sit effectus culpæ, non intenditur nisi culpa intendatur. Sed in illo qui jam culpa dimissa est, non potest culpa intendi. Ergo in eo cui culpa mortalis dimissa est pro qua non plenè satisfecit, reatus non crescit in morte. Sed in hac vita non erat ei reatus respectu gravissimæ pœnæ. Ergo pœna quam patietur post hanc vitam, non erit ei gravior omni pœna istius vitæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in quodam sermone : « Ille ignis purgatorii durior erit, quàm quidquid in hoc sæculo pœnarum aut sentire, aut videre, aut cogitare quis potest. »

Præterea, quanto pœna est universalior, tanto major. Sed anima separata tota punitur, cùm sit simplex; non autem ita est de corpore. Ergo illa pœna quæ est animæ separatæ, est major omni pœnâ quam corpus patitur.

(Conclusio. — Pœna purgatorii excedit omnem pœnam temporalem hujus vitæ.)

Il y a deux peines en purgatoire : la peine du dam qui retarde la vision divine, puis la peine du sens qui soumet au feu matériel; et sous ces deux rapports, la plus petite peine du purgatoire dépasse les plus grands maux de cette vie. En effet plus on aime une chose, plus on s'afflige de son absence. Or les ames saintes, après cette vie, s'élancent avec ardeur vers le souverain bien, parce que leur cœur n'est plus appesanti par cette masse de chair, et qu'elles auroient atteint déjà le terme de leur vœu si rien n'arrêtoit leur essor : elles éprouvent donc la plus grande douleur du retard qui les prive de la vision béatifique. D'une autre part, comme la douleur n'est pas la lésion, mais le sentiment de la lésion, on souffre d'autant plus d'une blessure qu'on est plus sensible, et voilà pourquoi le coup porté dans la partie la plus délicate fait naître la plus vive douleur. Eh bien, c'est l'ame qui produit toute sensation dans le corps : elle ressent donc la plus grande souffrance quand elle est frappée par un objet qui la blesse, et nous avons vu précédemment qu'elle peut subir les atteintes du feu corporel. Il reste donc prouvé que la peine du purgatoire, soit la peine du dam, soit la peine du sens, dépasse tous les maux de la vie présente. — Quelques auteurs disent, pour le montrer, que l'ame est punie tout entière, tandis que le corps l'est seulement dans l'une de ses parties; mais cette raison n'est pas concluante : car elle établiroit que la peine des damnés sera plus douce après la résurrection qu'avant, ce qui est faux.

Je réponds aux arguments : 1° Si l'ame a moins de passiveté que le corps, elle perçoit plus profondément la passion; et où se trouve le plus grand sentiment de la passion, là se rencontre la plus grande douleur, bien que la passion soit moindre.

tout ce qu'on peut souffrir dans ce monde. Saint Grégoire, commentant le même texte du Psalmiste, dit aussi : « Le feu du purgatoire est plus douloureux que tous les maux de la vie présente. »

Respondeo dicendum, quòd in purgatorio erit duplex pœna : una *damni*, in quantum scilicet retardantur à divina visione; alia *sensûs*, secundùm quod ab igne corporali punientur : et quantum ad utrumque, pœna purgatorii minima excedit maximam pœnam hujus vitæ. Quantò enim aliquid magis desideratur, tantò ejus absentia est molestior, et quia affectus quo desideratur summum bonum post hanc vitam, in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia terminus fruendi summo bono jam advenisset nisi aliquid impediret : ideo de retardatione maximè dolent. Similiter etiam cum dolor non sit læsio, sed læsionis sensus, tantò aliquid magis dolet de aliquo læsivo, quantò magis est sensitivum : unde læsiones quæ fiunt in locis maximè sensibilibus, sunt maximum dolorem causantes. Et quia totus sensus corporis est ab anima, ideo si in ipsam animam aliquid læsivum agat, de necessitate oportet quòd maximè affligatur; quòd autem anima ab igne corporali patiatur, jam superiùs ostensum est. Et ideo oportet quòd pœna purgatorii, quantum ad pœnam damni et sensûs, excedat omnem pœnam istius vitæ. Quidam autem assignant rationem ex hoc quòd anima tota punitur, non autem corpus; sed hoc nihil est, quia sic pœna damnatorum esset mitior post resurrectionem quàm ante; quod falsum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis anima sit minùs passiva quàm corpus, tamen est magis cognoscitiva passionis; et ubi est major passionis sensus, ibi est major dolor, etiamsi sit minor passio.

2° La rigueur de la peine infligée au péché véniel n'a pas sa source tant dans la gravité de la faute que dans la disposition de l'ame; car la même faute soumet à de plus grandes souffrances dans le purgatoire que sur la terre. Ainsi l'homme d'une complexion délicate est puni plus sévèrement en recevant le même nombre de coups, que l'homme d'une constitution robuste, pour ainsi dire impassible; et cependant le juge ne blesse pas la justice, en les condamnant l'un et l'autre à la même peine pour les mêmes fautes.

3° Ce qu'on vient de dire résout la difficulté.

ARTICLE II.

La peine du purgatoire est-elle volontaire?

Il paroît que la peine du purgatoire est volontaire. Ceux qui sont en purgatoire ont le cœur droit. Or, d'une part, « la droiture du cœur consiste à conformer sa volonté à celle de Dieu, » comme le dit saint Augustin, *In Ps.* XXXIII, *Conc.* 1; d'une autre part, Dieu veut punir les ames détenues dans le purgatoire. Donc ces ames supportent volontairement la peine qui leur est infligée.

2° L'homme sage veut ce sans quoi il ne peut parvenir à sa fin. Or les ames du purgatoire savent qu'elles ne peuvent parvenir à la gloire avant d'avoir été punies. Donc ces ames veulent la punition.

Mais nul ne demande la délivrance d'une peine qu'il subit volontairement. Or les ames du purgatoire demandent la délivrance de leur peine, comme on le voit par plusieurs récits rapportés dans saint Grégoire (1). Donc ces ames ne subissent pas leur peine volontairement.

(1) Ainsi que nous l'avons déjà vu, saint Grégoire raconte, *Dial.* IV, 40, que le diacre Paschase fut trouvé par saint Germain, évêque de Capoue, dans les bains de cette ville; il étoit détenu dans ce lieu pour expier, par les peines du purgatoire, les fautes qu'il avoit commises en favorisant le parti de l'anti-pape Laurent contre Symmaque, pape légitime. Il dit au saint Evêque : « Je vous en conjure par les entrailles de Jésus-Christ, priez Dieu pour le repos de mon ame; et vous connoîtrez que vous avez obtenu l'effet de vos prières, si vous

---

Ad secundum dicendum, quòd acerbitas illius pœnæ non est tantum ex quantitate peccati quantum ex dispositione puniti, quia idem peccatum graviùs punitur ibi quàm hic : sicut ille qui est debilioris complexionis, magis punitur eisdem plagis impositis quàm alius; et tamen judex utrique easdem plagas pro eisdem culpis inferens, justè facit.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrùm illa pœna sit voluntaria.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd illa pœna sit voluntaria : quia illi qui sunt in purgatorio, rectum cor habent. Sed « hæc est rectitudo cordis, ut quis voluntatem suam voluntati divinæ conformet, » ut Augustinus dicit (*in Psalm.* XXXII, Conc. 1). Ergo cùm Deus velit eos puniri, ipsi illam pœnam voluntariè sustinent.

2. Præterea, omnis sapiens vult illud sine quo non potest pervenire ad finem intentum. Sed illi qui sunt in purgatorio sciunt se non posse pervenire ad gloriam, nisi priùs puniantur. Ergo volunt puniri.

Sed contra, nullus petit liberari à pœna quam voluntariè sustinet. Sed illi qui sunt in purgatorio, petunt liberari, sicut patet per multa quæ in *Dialogo* narrantur. Ergo non sustinent illam pœnam voluntariè.

(CONCLUSION. — La peine du purgatoire est volontaire conditionnellement, parce que les ames savent qu'elles ne peuvent sans elle parvenir au bonheur éternel, et qu'elles ne la supportent pas contre leur volonté.)

Une chose peut être volontaire de deux manières : d'abord absolument, et la peine n'est jamais volontaire de cette façon, parce qu'il est de sa nature d'être contre la volonté; ensuite conditionnellement, comme la cautérisation qui doit ramener la santé : et dans ce sens la peine peut être volontaire pour deux causes. Premièrement, elle l'est parce qu'on acquiert un bien par elle : alors la volonté se l'impose elle-même, comme on le voit dans la satisfaction; elle l'est aussi de la même manière, parce qu'on l'accepte avec bonheur et qu'on ne voudroit pas ne pas la subir, comme dans le martyre. Secondement, la peine est volontaire, parce qu'on ne peut sans elle parvenir à un bien, quoiqu'elle ne le donne pas, comme il en est de la mort naturelle : dans ce cas la volonté ne s'impose pas la peine et voudroit en être délivrée; mais elle la supporte et s'y soumet de manière qu'elle n'est pas contraire à la volonté. Voilà comment la peine du purgatoire est volontaire. — Quelques auteurs disent qu'elle ne l'est d'aucune façon, parce que les ames sont tellement absorbées par la douleur qu'elles ne savent pas que la peine les purifie de leurs souillures, mais qu'elles se croient damnées pour toujours, éternellement. Cette opinion n'est pas dans le vrai; car si les ames du purgatoire ne savoient pas qu'elles doivent être délivrées, elles ne demanderoient point, comme elles le font souvent, les suffrages des hommes.

Ces observations renferment la réponse aux objections.

ne me trouvez plus ici. » Saint Grégoire rapporte plus loin, *ibid.*, 55, le fait suivant : Un prêtre, pareillement de Capoue, avoit reçu plusieurs services du propriétaire des bains dont on vient de parler. Un jour, comme il le croyoit encore en vie, il lui apporta par reconnoissance deux pains provenant des offrandes faites à l'Eglise (*duas coronas*, deux couronnes, que nous appelons vulgairement *brioches*). Son bienfaiteur lui dit avec affliction : « Pourquoi m'apportez-vous cela, mon père ? Ce pain est saint, et je ne puis en manger. Tel que vous me voyez, je suis sorti de ce monde; et la justice divine m'a renvoyé dans ce lieu,

---

(CONCLUSIO. — Animæ quæ purgantur habent voluntatem conditionatam suarum pœnarum, quatenus sciunt sese sine illis non venturas ad beatitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur *voluntarium* dupliciter : uno modo, voluntate absolutâ, et sic nulla pœna voluntaria est, quia ex hoc est ratio pœnæ quod voluntati contrariatur; alio modo dicitur aliquid *voluntarium*, voluntate conditionatâ, sicut ustio est voluntaria, propter sanitatem consequendam : et sic aliqua pœna est voluntaria, dupliciter. Uno modo, quia per pœnam aliquod bonum acquirimus : et sic ipsa voluntas assumit pœnam aliquam, ut patet in satisfactione; vel etiam quia ille libenter eam accipit et non vellet eam non esse, sicut accidit in martyrio. Alio modo, quia quamvis per pœnam nullum bonum nobis accrescat, tamen sine pœna ad bonum pervenire non possumus, sicut patet de morte naturali : et tunc voluntas non assumit pœnam et vellet ab ea liberari, sed eam supportat, et quantum ad hoc *voluntaria* dicitur; et sic pœna purgatorii est voluntaria. Quidam autem dicunt quòd non est aliquo modo voluntaria, quia sunt ita absorpti pœnis, quòd nesciunt se per pœnam purgari, sed putant se esse damnatos. Sed hoc est falsum; quia nisi scirent se liberandos, suffragia non peterent, quod frequenter faciunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICLE III.

Les ames du purgatoire sont-elles punies par les démons?

Il paroît que les ames du purgatoire sont punies par les démons. 1° Le Maître dit, IV *Sent.*, dist. XLIV : « Les pécheurs ont pour bourreaux ceux qu'ils ont eus pour tentateurs. » Or les démons tentent l'homme en le portant, non-seulement au péché mortel, mais encore au péché véniel, quand ils ne peuvent obtenir le premier. Donc les ames du purgatoire sont punies par les démons pour le péché véniel.

2° Les justes sont purifiés de leurs souillures, et dans ce monde et dans l'autre. Or ils sont purifiés dans ce monde par les peines que leur infligent les démons, comme on le voit dans Job. Donc ils sont aussi purifiés dans l'autre monde par les supplices que les démons leur font subir.

Mais celui qui a triomphé de son ennemi ne pouvoit, sans injustice, lui être soumis après la victoire. Or les justes détenus dans le purgatoire ont triomphé du démon, puisqu'ils ont quitté cette vie sans le péché mortel. Donc ils ne sont point soumis aux tortures du démon.

(Conclusion. — Les ames du purgatoire ne sont point punies par les démons, parce qu'elles les ont vaincus dans cette vie.)

Comme la justice divine allumera seule après le jour du jugement le feu qui doit punir éternellement les damnés, de même cette souveraine justice purifie seule aujourd'hui les ames du purgatoire, sans se servir ni de l'acte des démons qui ont été vaincus par les justes, ni du ministère des anges qui n'affligeroient point leurs concitoyens si péniblement. Cependant il est possible que les bons esprits les conduisent aux lieux de leur supplice; et les esprits mauvais, joyeux de leurs souffrances, peuvent

dont j'ai été le propriétaire, pour y expier mes fautes. Si vous voulez m'être utile, offrez ce pain au Seigneur et le priez pour le repos de mon ame, afin que je sois délivré de mes peines. »

ARTICULUS III.

Utrùm animæ in purgatorio per dæmones puniantur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd animæ in purgatorio per dæmones puniantur. Quia, sicut IV. *Sent.*, dist. XLIV, dicit Magister : « Illos habebunt tortores in pœna, quos habuerint incentores in culpa. » Sed dæmones incitant ad culpam non solùm mortalem, sed etiam venialem, quando aliud non possunt. Ergo etiam in purgatorio ipsi animas pro peccatis venialibus torquebunt.

2. Præterea, purgatio à peccatis competit justis et in hac vita et post hanc vitam. Sed in hac vita purgantur per pœnas à diabolo inflictas, sicut patet de Job. Ergo etiam post hanc vitam punientur à dæmonibus purgandi.

Sed contra, injustum est ut qui de aliquo triumphavit, ei subjiciatur post triumphum. Sed illi qui sunt in purgatorio de dæmonibus triumphaverunt, sine peccato mortali decedentes. Ergo non subjicientur eis puniendi per eos.

(Conclusio. — Animæ in purgatorio non puniuntur per dæmones.)

Respondeo dicendum, quòd sicut post diem judicii divina justitia succendit ignem quo damnati in perpetuum punientur; ita etiam nunc solâ justitiâ divinâ electi post hanc vitam purgantur, non ministerio dæmonum, quorum victores extiterunt, nec ministerio angelorum, qui cives suos non tam vehementer affligerent; sed tamen possibile est quòd eos ad loca pœnarum deducant, et etiam ipsi dæmones,

aussi les accompagner dans leurs demeures et les entourer dans leur purification douloureuse, soit pour se rassasier de leurs larmes, soit pour découvrir dans leur conscience quelque chose qui leur appartienne. Mais dans le siècle présent, qui est le théâtre de la lutte et du combat, les hommes sont punis, et par les anges de malice, comme on le voit dans Job; et par les anges de charité, comme l'Ecriture le montre dans Jacob, qui sentit le nerf de sa cuisse se sécher sous l'attouchement d'un ange (1); et l'Aréopagyte dit expressément, *De div. Nom.*, IV, que les anges punissent quelquefois les hommes.

Ces réflexions renferment la réponse aux objections.

ARTICLE IV.

La peine du purgatoire expie-t-elle le péché véniel?

Il paroît que la peine du purgatoire n'expie pas le péché véniel. 1° Commentant I *Jean*, V, 16 : « Le péché va à la mort, » saint Grégoire dit, *Moral.*, XVI, 28 ou 31 : « Le péché qui n'est pas effacé dans cette vie n'est point pardonné dans l'autre. » Donc aucun péché n'est remis dans l'autre monde quant à la faute.

2° Celui-là seul peut être délivré du péché, qui peut le commettre. Or

(1) Comme le Seigneur relevoit la justice de Job, Satan dit, *Job*, I, 9 et suiv. : « Est-ce sans raison qu'il vous sert? N'avez-vous pas environné de tous côtés, comme d'un rempart, et sa personne et sa maison, et tous ses biens?... Mais étendez un peu votre main, et frappez tout ce qui est à lui, et vous verrez s'il ne vous maudira pas en face. Le Seigneur répondit à Satan : Va, tout ce qu'il a est en ton pouvoir... Et Satan sortit aussitôt de devant le Seigneur, » et frappa cruellement Job dans ses biens, dans ses enfants et jusque dans son corps.

Autre fait. Comme Jacob marchoit à la rencontre d'Esaü, dont il craignoit la colère, il invoqua le secours du Seigneur et s'arrêta dans un champ pour y passer la nuit. Et voilà, dit l'Ecriture, *Gen.*, XXXII, 24 et 25, qu'il « parut un homme qui lutta contre lui jusqu'au matin. Cet homme, voyant qu'il ne pouvoit le surmonter, lui toucha le nerf de la cuisse, qui se sécha aussitôt. » Les Pères reconnoissent dans cet homme l'ange du Seigneur. Il lutta contre Jacob, sous une forme humaine, pour lui apprendre qu'il triompheroit d'Esaü et de tous ses ennemis, puisqu'il avoit triomphé de Dieu même, comme le remarque le saint Livre, *ibid.*, 28. Au reste, la lutte de Jacob est la figure de la vie humaine ; quand nous vainquons Dieu ar la prière, nous obtenons la force de vaincre les ennemis de notre salut.

---

qui de pœnis hominum lætantur, eos comitantur et assistunt purgandis, tum ut in eorum pœnis satientur, tum ut in eorum exitu à corpore aliquid suum ibi reperiant. In hoc autem sæculo, quando adhuc locus pugnæ est, puniuntur homines, et à malis angelis sicut ab hostibus, ut patet de Job; et à bonis, sicut patet de Jacob, cujus nervus femoris angelo percutiente (*Gen.*, XXXII) emarcuit; et hoc etiam expressè Dionysius dicit, IV. cap. *De Divin. Nomin.*, quòd boni angeli interdum puniunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm per pœnam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd per pœnam purgatorii non expietur peccatum veniale quoad culpam. Quia super illud I. *Joan.*, V : « Est peccatum ad mortem, etc., » dicit Glossa (ex Gregorio sumpta lib. XVI. *Moralium*, cap. 28, sive 31) : « Quod in hac vita non corrigitur, frustra post mortem ejus venia postulatur. » Ergo nullum peccatum post hanc vitam quoad culpam dimittitur.

2. Præterea, ejusdem est labi in peccatum,

l'ame ne peut commettre le péché véniel après la mort. Donc elle ne peut en être délivrée.

3° Saint Grégoire dit, *Dial.*, IV, 39 : « Tel l'homme sort de ce monde, tel il paroît au jugement; car l'arbre reste là où il est tombé, comme on le voit dans le Sage (1). » Lors donc que l'homme sort de ce monde coupable du péché véniel, il paroît au jugement avec ce péché, et dès lors il ne peut être absous par le souverain Juge.

4° Comme nous l'avons prouvé dans une question précédente, le péché actuel n'est pas remis sans la contrition. Or, point de contrition dans l'autre vie; car elle est un acte méritoire, et l'on ne peut plus mériter ni démériter après ce pèlerinage : « La mort est pour les hommes, dit saint Jean Damascène, *De Fide orthod.*, II, 4, ce que la chute a été pour les anges. » Donc le péché véniel n'est pas remis dans le purgatoire.

5° Le péché véniel vient de la concupiscence; et voilà pourquoi Adam n'auroit pu, selon la remarque du Maître, pécher véniellement dans son état primitif. Or la concupiscence, que l'Apôtre appelle la *Loi de la chair*, n'existe pas en purgatoire, dans l'ame séparée du corps, lorsque la mort a détruit le ferment de la corruption naturelle. Donc le péché véniel n'existe pas après la mort; donc il ne peut être expié par le feu du purgatoire.

Mais saint Grégoire dit, *Dial.*, IV, 39, et saint Augustin enseigne la même doctrine, *De vera et falsa pœnitentia*, IV (2), que « les fautes lé-

(1) *Eccl.*, XI, 3 : « Si l'arbre tombe au midi ou au septentrion, de quelque côté qu'il tombe, il y restera. » Saint Jérôme explique ainsi ce passage : « De quelque côté qu'inclinent à la mort les affections de votre ame, là vous irez fixer votre demeure, soit au midi, dans le séjour du bonheur et de la paix; soit au septentrion, dans le lieu des tribulations et des supplices. » Ce commentaire, non plus que le texte sacré, n'est point contraire au dogme du purgatoire. Puisque, d'une part, les séjours des ames après la mort se distinguent d'après leurs états; puisque, d'une autre part, les ames sont dans le péché ou dans la justice, il y a deux lieux dans l'autre monde : l'un de réprobation réservé au péché, l'autre de grace destiné à la justice. Mais la justice est parfaite ou elle est imparfaite; de là deux séjours dans le lieu de grace : celui de la glorification, où la justice parfaite reçoit sa récompense; puis celui de la purification, où la justice imparfaite se dégage de ses souillures.

(2) L'ouvrage cité n'est pas de saint Augustin, mais d'un auteur inconnu. Cet auteur cite

et à peccato liberari. Sed anima post mortem non potest peccare venialiter. Ergo nec à peccato veniali absolvi.

3. Præterea, Gregorius dicit (lib. IV. *Dialogorum*, cap. 39), quòd « talis in judicio quisque futurus est, qualis de corpore exivit, quia lignum ubi ceciderit, ibi erit, » *Eccles.*, XI. Si ergo aliquis ex hac vita cum veniali exit, in judicio cum veniali erit, et ita per purgatorium non expiatur à culpa veniali aliquis.

4. Præterea, supra dictum est, quòd culpa actualis non deletur nisi per contritionem. Sed post hanc vitam non erit contritio quæ est actus meritorius, quia tunc non erit meritum neque demeritum, cùm secundùm Damascenum (lib. II. *De fide orthod.*, cap. 4), « hoc sit hominibus mors, quod angelis casus. » Ergo post hanc vitam non dimittitur in purgatorio veniale quoad culpam.

5. Præterea, veniale non est in nobis nisi ratione fomitis; unde in primo statu Adam venialiter nòn peccasset, ut in II. *Sent.*, dist. 1 (qu. 2, art. 3) dictum est. Sed post hanc vitam in purgatorio non erit sensualitas, fomite corrupto in anima separata, quia fomes dicitur *lex carnis*, *Roman.* VII. Ergo non erit ibi venialis culpa; et ita non potest expiari per purgatorium ignem.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit in IV. *Dialogorum* (cap. 39), et Augustinus, *De vera pœnitentia*, quòd « quædam culpæ leves

gères sont remises dans le siècle futur. » Or on ne peut entendre que ces fautes sont remises quant à la peine; car, autrement, tous les péchés, quelque graves qu'ils fussent, seroient effacés dans la peine par le feu du purgatoire. Donc ce feu remet les péchés véniels quant à la peine.

De plus saint Paul enseigne, I *Cor.*, III, 12 et suiv., que le feu du purgatoire consume le bois, l'herbe et la paille. Or saint Augustin montre, *De Civit. Dei*, XXI, 26, que ces mots de saint Paul, *le bois, l'herbe et la paille* désignent les différents péchés véniels (1). Donc les péchés véniels sont effacés par le feu du purgatoire.

Matth., XII, 31 et suiv. : « Tout péché et tout blasphème sera remis aux hommes ; mais le blasphème contre l'Esprit saint ne sera point remis. Quiconque aura parlé contre le Fils de l'homme, il lui sera remis ; mais qui aura parlé contre l'Esprit saint, il ne lui sera remis ni dans ce siècle, ni dans le siècle futur. » Voici maintenant le commentaire de l'auteur désigné : « Quand le Seigneur dit que le blasphème contre le Saint-Esprit ne sera pas remis dans le siècle futur, il nous fait entendre clairement que certaines fautes trouvent au-delà de ce monde grace et miséricorde.» Et plus loin, cap. XVIII : « Quand l'homme diffère jusqu'à la mort de porter des fruits de pénitence, il doit passer par le feu de la purification..... Efforçons-nous donc d'expier nos fautes dès cette vie, pour ne point en subir la peine dans l'autre; car si la peine les remet, elle n'en efface pas toutes les souillures. » Saint Augustin dit lui-même, *De Civit. Dei*, XXI : « Le Seigneur n'auroit pas dit que le péché contre le Saint-Esprit n'est remis ni dans le siècle présent ni dans le siècle futur, s'il n'y avoit pas des péchés qui sont pardonnés dans l'autre monde. » Et saint Bernard, *Serm.* LXVI *in Cantica* : « Les sectaires ne croient pas qu'il existe un purgatoire après cette vie ; ils soutiennent que les ames, en sortant de ce monde, vont tout de suite dans le ciel ou dans l'enfer : pourquoi donc le divin Maître enseigne-t-il, nous les prions de nous le dire, qu'il est un péché dont on n'obtient pas la rémission dans le siècle futur ? »

(1) Nous mettons sous les yeux du lecteur, parce qu'on ne sauroit les étudier trop, les paroles de saint Paul, *ubi supra*, 11 et suiv. : « On ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été posé, lequel est Jésus-Christ. Si l'on élève sur ce fondement un édifice d'or, d'argent, de pierres précieuses, ou de bois, d'herbe, de paille, l'œuvre de chacun paroîtra, car le jour du Seigneur la montrera, la manifestant par le feu; car le feu éprouvera l'œuvre de chacun. Si l'œuvre de celui qui a surédifié demeure, il en recevra la récompense; si elle brûle, il en subira la perte, mais lui sera sauvé, cependant comme par le feu. »

Le commentaire de saint Augustin est aussi simple qu'il est profond ; le voici, *ubi supra*. « Dans un édifice, on ne met rien avant le fondement : celui donc qui a Jésus-Christ si profondément dans le cœur qu'il le met avant tous les biens temporels et terrestres, même avant les biens licites et permis, celui-là a Jésus-Christ pour fondement; mais celui qui préfère ces biens à Jésus-Christ, quoiqu'il semble avoir la foi de Jésus-Christ, celui-là n'a pas Jésus-Christ pour fondement. Que sera-ce donc si, commettant des actes illégitimes, au lieu de préférer Jésus-Christ à tout, l'on préfère tout à Jésus-Christ, soit que l'on aille contre ce qu'il commande, soit qu'on dépasse ce qu'il permet pour assouvir ses passions mauvaises ? Ainsi, qu'un chrétien aime une courtisane et devienne avec elle un seul corps par une union criminelle, il n'a point Jésus-Christ pour fondement; mais que ce chrétien aime sa femme selon Jésus-Christ, il a Jésus-Christ pour fondement ; bien plus s'il l'aime selon le siècle, charnellement, pour l'infirmité de la concupiscence, comme les païens qui ne connoissent pas Dieu, l'Apôtre, ou plutôt Jésus-Christ par l'Apôtre, le lui permet encore; il peut donc avoir, lui aussi, Jésus-Christ pour fondement; car s'il ne lui préfère en rien ses plaisirs et ses affections, bien qu'il

---

in futuro remittuntur. » Nec potest intelligi quoad pœnam quia sic omnes culpæ, quantumcumque graves, quantum ad reatum pœnæ per ignem purgatorium expiantur. Ergo venialia quantum ad culpam purgantur per ignem purgatorium.

Præterea, I. *Cor.*, III, per « lignum, fœnum et stipulam » (ut dicit Augustinus, lib. XXI. *De Civitate Dei*, cap. 26), venialia intelliguntur. Sed lignum, fœnum et stipula per purgatorium consumuntur. Ergo ipsæ veniales culpæ post hanc vitam remittuntur.

(CONCLUSION. — Les péchés véniels sont remis en purgatoire dans celui qui a la grace, parce que le feu purifiant a la vertu de remettre tous les péchés compatibles avec la grace.)

Quelques auteurs enseignent qu'aucun péché n'est remis dans l'autre

surédifie du bois, de l'herbe ou de la paille, Jésus-Christ demeure le fondement de son édifice et lui assure le salut par le feu. Ces amours et ces voluptés terrestres, que le lien conjugal préserve de la damnation, le feu des tribulations, le veuvage, une séparation cruelle les brûlera; cette bâtisse humaine, qui faisoit sa joie, lui fera sentir la douleur, parce qu'il la perdra. Cependant « il sera sauvé, lui, par le feu, » grace au fondement de l'édifice; car si un persécuteur lui proposoit d'opter entre les objets de son amour et Jésus, il ne préféreroit rien à Jésus-Christ. L'homme donc « qui est sans femme, pense aux choses de Dieu et cherche à plaire à Dieu. » Voilà celui qui surédifie de l'or, de l'argent et des pierres précieuses; puis l'homme « qui est dans les liens du mariage, pense aux choses du monde, et cherche à plaire à sa femme. » Voilà celui qui surédifie du bois, de l'herbe et de la paille. L'œuvre de ce dernier « paroîtra; le jour du Seigneur (le jour de la tribulation) la montrera, la manifestant par le feu. » L'Apôtre désigne la tribulation sous le mot *feu*, dans le même sens qu'on lit ailleurs : « La fournaise éprouve les vases du potier, et la tribulation les hommes justes. » Et « le feu éprouvera l'œuvre de chacun. Si l'œuvre de celui qui a surédifié demeure (et les pensées données à Dieu et le soin de lui plaire ne disparoissent point), il en recevra la récompense. Mais si cette œuvre brûle, il en subira la perte (il n'aura plus ce qu'il auroit); cependant lui sera sauvé (parce que nulle tribulation ne l'a fait chanceler sur le fondement), mais comme par le feu (parce que les biens qu'il possédoit avec l'ivresse de l'amour, il les perd avec l'amertume de la douleur. » Tel est le feu qui, ne damnant aucun de ces deux hommes, est pour l'un richesse, pour l'autre préjudice, pour tous deux épreuve.

» Mais si nous entendons le feu dont parlera le souverain Juge, en disant aux méchants placés à sa gauche : « Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel; » si nous condamnons à ce feu, pour une épreuve plus ou moins longue, ceux qui ont élevé sur le fondement un édifice de bois, d'herbe ou de paille; quels seront ceux à qui le Seigneur dira, en se tournant à la droite : « Venez les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé? » Evidemment ceux qui ont édifié sur le fondement de l'or, de l'argent et des pierres précieuses. Et le feu par lequel plusieurs seront sauvés, quel est-il? Tous doivent passer par le feu; car il éprouvera l'œuvre de tous, et l'œuvre qui demeurera et dont on recevra la récompense, et l'œuvre qui brûlera et dont on éprouvera la perte : ce feu n'est donc pas le feu éternel, châtiment suprême et sans fin des pécheurs placés à la gauche; il est la flamme purifiante qui éprouvera les élus mis à la droite. Et cette épreuve est différente; l'édifice bâti par les uns sur le fondement de Jésus-Christ, il ne le brûle pas, il l'épargne; l'édifice des autres il le dévore; mais ceux qui l'ont élevé sont sauvés, parce que la charité a maintenu leur stabilité sur le fondementt Jésus-Christ. Et puisqu'ils doivent être sauvés, ils seront à la droite, comme ceux dont l'édifice n'a pas brûlé; ils entendront cette voix : « Venez les bénis de mon Père; » leur partage ne sera point avec les impies placés à la gauche, que frappera cet anathème : « Allez, maudits, au feu éternel. » Car aucun des damnés ne sera délivré des flammes allumées par la justice divine; ils iront tous au supplice qui n'a pas de terme, où leur ver ne mourra point, où les brasiers inextinguibles perpétueront leurs tortures, nuit et jour, dans les siècles des siècles...

» En un mot, celui qui préfère à Jésus-Christ, je ne dis pas sa femme et les voluptés charnelles de l'union conjugale, mais d'autres affections criminelles, celui-là n'a pas Jésus-Christ pour fondement; il ne sera donc pas sauvé par le feu : que dis-je? il ne sera pas sauvé, car il ne pourra demeurer avec le Sauveur qui dit : « Quiconque aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi; quiconque aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi. » Mais celui qui ne donne pas aux affections humaines la préférence sur l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et qui, mis à l'épreuve, renonceroit aux objets de sa tendresse plutôt qu'à Jésus-Christ, celui-là sera sauvé par le feu, la douleur le purifiera de ses souillures. Enfin celui qui aimera son père ou sa mère, ses fils ou ses filles selon Jésus-

---

(CONCLUSIO. — Per pœnas purgatorii peccatum veniale expiatur etiam quoad culpam.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd post hanc vitam non dimittitur aliquod pec-

monde; ils disent : Quand l'homme meurt avec le péché mortel, il est damné sans retour, et ne peut plus obtenir de pardon. Or il est impossible qu'on meure avec le péché véniel sans le péché mortel; car la grace finale efface les fautes légères. En effet, d'une part, le péché véniel vient de ce que, sans se détacher de Jésus-Christ, l'on aime trop une chose temporelle; d'une autre part, cet amour excessif trouve sa source dans la concupiscence : quand donc la grace détruit complétement ce foyer de corruption, comme dans la Vierge bienheureuse, le cœur n'offre plus de place au péché véniel. Eh bien, la mort éteint complètement la concupiscence et soumet par cela même les puissances de l'ame à la grace : les fautes légères disparoissent donc à la mort, sans laisser aucune souillure dans la conscience. Cette opinion est frivole, soit en elle-même, soit dans ses preuves. D'abord, en elle-même, elle heurte de front les enseignements des Pères et les oracles de l'Evangile; elle ne permet plus, comme le Maître des *Sentences* en fait la remarque, d'appliquer au péché véniel ce qu'ils nous révèlent de la rémission du péché dans l'autre monde : car, dans les principes des adversaires, le péché mortel seroit aussi bien remis, après la mort, que le péché véniel; et cependant les Pères, notamment saint Grégoire dans la parole citée plus haut, n'admettent au-delà de cette vie de rémission pour cette dernière faute. Il ne serviroit à rien de répondre que, si les saints docteurs mentionnent spécialement le péché véniel, c'est pour prévenir l'opinion qu'il n'entraîne pas dans l'autre vie de graves châtiments; car la rémission de la peine en détruit la gravité plutôt qu'elle ne l'établit. Ensuite la preuve qu'on apporte n'est pas sérieuse. En effet, la destruction du corps par le trépas ne détruit ni ne diminue la concupiscence dans sa racine, mais seulement quant à l'acte (comme on le voit dans ceux qui sont gravement malades); elle ne calme

Christ, soit qu'il leur tende la main pour arriver au royaume ou à l'union éternelle, soit qu'il n'aime en eux que les membres de Jésus-Christ, celui-là n'a pas élevé un édifice de bois, d'herbe ou de paille, mais un monument d'or et d'argent et de pierres précieuses; car comment pourroit-on aimer plus que Jésus-Christ ceux qu'on n'aime que pour Jésus-Christ ? »

---

catum quoad culpam; et si cum mortali culpa quis decedat, damnatur et remissionis capax non est. Non autem potest esse quòd cum veniali decedat sine mortali, quia ipsa gratia finalis culpam purgat venialem: veniale enim peccatum contingit ex hoc quòd aliquis Christum habens in fundamento, nimis aliquod temporale diligit; qui quidem excessus ex concupiscentiæ corruptione contingit. Unde, si gratia omnino concupiscentiæ corruptionem vincat, sicut in beata Virgine fuit, non manet aliquis locus veniali; et ita, cùm in morte omnino diminuatur et annihiletur ista concupiscentia, potentiæ animæ totaliter gratiæ subjiciuntur, et veniale expellitur. Sed hæc opinio frivola est, et in se, et in causa sua. In se quidem, quia dictis sanctorum et Evangelii adversatur, quæ non possunt exponi de remissione venialium quantum ad pœnam, ut Magister in littera dicit (IV. *Sentent.*, dist. 21), quia sic tam levia quàm gravia in futuro dimittuntur; Gregorius autem leves culpas tantùm post hanc vitam remitti perhibet: nec sufficit quod dicunt quòd hoc dicitur specialiter de levibus, ne putetur nihil grave pro eis non passuros : quia remissio pœnæ magis aufert gravitatem pœnarum quàm ponat. Quantum ad causam autem frivola apparet, quia defectus corporalis, qualis est in ultimo vitæ, non aufert concupiscentiæ corruptionem vel diminuit quantum ad radicem, sed quantum ad actum (sicut

pas non plus les puissances de l'ame en les asservissant à la grace; car, pour que le calme de ces puissances et leur asservissement à la grace existent réellement, il faut que les forces inférieures obéissent aux forces supérieures, qui se délectent dans la loi divine. Or si par les mots de *calme*, *d'obéissance*, on n'entend pas tout simplement la cessation de la lutte, rien de tout cela ne s'accomplit au moment de la mort, quand les actes des facultés sont suspendus : ainsi la sérénité, l'harmonie règne dans l'homme endormi; mais on ne dit pas pour autant que le sommeil diminue la concupiscence, ou qu'il calme les puissances de l'ame, ou qu'il les soumet à la grace. Et quand on admettroit que la dissolution du corps diminue radicalement la concupiscence et soumet les forces de l'ame à la grace, cet accord pourroit suffire pour éviter les fautes futures, mais il ne suffiroit pas pour effacer les fautes commises; car, nous l'avons vu dans une question précédente, quelle que soit l'intensité de la contrition habituelle, il faut encore la contrition actuelle pour remettre les fautes semblablement actuelles (alors même qu'elles sont légères.) Eh bien, l'homme qui s'endort avec le péché véniel peut mourir en état de grace, sans avoir fait avant la mort un acte de contrition. On répond que si cet homme-là ne s'est repenti ni par un acte spécial de contrition, ni par un vœu général de conversion, son péché s'est changé en péché mortel, parce que « les fautes légères deviennent mortelles quand elles plaisent (1); » mais cette réponse est vaine. Toute complaisance ne rend pas mortel le péché véniel (autrement il n'y auroit point de péché de cette dernière sorte, puisqu'ils plaisent tous comme volontaires); mais pour causer l'aggravation dont on parle, il faut la complaisance que donne la jouissance, puisque nous jouissons des choses dont nous nous servons, comme le remarque saint Augustin (2). Ainsi la concupiscence qui fait le péché mor-

(1) Gratien, *Decret.* dist., XXV, après le chapitre *Unum orarium*, cite ces mots comme étant de saint Augustin ; mais on ne le trouve pas dans les œuvres de ce grand Évêque.

(2) *De Trin.*, II, 10 : « Nous jouissons des choses que nous recherchons pour elles-

patet etiam de illis qui graviter infirmantur); nec iterum tranquillat potentias animæ, ut eas gratiæ subjiciat, quia tranquillitas potentiarum et subjectio earum ad gratiam est, quando inferiores vires obediunt superioribus, quæ legi Dei condelectantur; quod in statu illo esse non potest cùm actus utrarumque impediatur, nisi tranquillitas dicatur privatio pugnæ : sicut etiam in dormientibus accidit, nec tamen propter hoc somnus dicitur concupiscentiam diminuere, aut vires animæ tranquillare, aut eas gratiæ subdere. Et præterea, dato quòd concupiscentiam radicaliter diminueret defectus ille, et vires animæ subderet gratiæ, adhuc hoc non sufficeret ad purgationem culpæ venialis jam commissæ, quamvis sufficeret ad vitationem futuræ : quia culpa actualis (etiam venialis) non dimittitur sine actuali contritionis motu, ut suprà (qu. 2, art. 3, ad 4, et in III. part., qu. 87, art. 1) dictum est, quantumcumque habitualiter intendatur. Contingit autem quandoque quòd aliquis dormiens moritur, in gratia existens, qui cum veniali aliquo obdormivit; et talis non potest actum contritionis habere de veniali ante mortem. Nec potest dici (ut dicunt) quòd si non pœnituit actu, vel proposito (in generali vel speciali), quòd sit versum in mortale, propter hoc quod « veniale sit mortale dum placet : » quia non quælibet placentia peccati venialis facit peccatum mortale (aliàs omne veniale esset mortale, quia quodlibet veniale placet, cùm sit voluntarium); sed talis placentia quæ ad fruitionem spectat, in qua omnis humana perversitas consistit, dum rebus utendis fruimur,

tel, c'est la concupiscence actuelle, parce que tout péché mortel consiste dans un acte; mais il peut arriver que l'homme, après avoir péché véniellement, ne pense plus à son péché, mais à toute autre chose, par exemple à la propriété du triangle qui a trois angles égaux à deux angles droits, et s'il s'endort et meurt dans cette pensée, il n'aura point eu la complaisance actuelle après sa faute. On voit donc que le sentiment des adversaires ne repose sur aucune raison. Il faut donc dire, avec les autres docteurs, que la faute vénielle est remise, dans celui qui est mort avec la grace, par le feu du purgatoire; car la peine qu'il imprime, volontaire sous un rapport, a par la vertu divine le pouvoir d'expier toute faute compatible avec la grace.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Grégoire parle, dans la Glose objectée, du péché mortel (1). Ou bien, si le péché n'est point effacé dans lui-même, il l'est néanmoins dans le mérite, en ce que l'homme a mérité dans cette vie que la peine du purgatoire lui soit méritoire.

2° Le péché véniel vient de la concupiscence, qui ne se trouve point en purgatoire dans l'ame séparée du corps, et voilà pourquoi l'on ne peut pécher dans le lieu de la purification; mais la rémission du péché véniel vient de la volonté informée par la grace, qui est en purgatoire dans l'ame séparée. Il n'y a donc pas similitude.

3° Les péchés véniels ne changent pas l'état de l'homme, parce qu'ils ne détruisent ni ne diminuent la charité, cette mesure de la bonté que

mêmes, et dans lesquelles la volonté se repose comme dans la fin; puis nous nous servons des choses que nous rapportons à un but ultérieur, à la jouissance. Et tous les vices et toute l'iniquité de l'homme vient du mauvais usage de la jouissance mauvaise. »

(1) On le voit clairement par le contexte. Expliquant *Job*, XXIV, 19 : « Son péché le conduira jusqu'aux enfers, » saint Grégoire dit, *Moral.*, XVI, 28 : « Le péché qui conduit jusqu'aux enfers, c'est le péché qui n'est pas effacé dans la vie présente par le repentir et la conversion; c'est le péché dont le disciple bien-aimé dit, I. *Jean*, V, 16 : « Il est un péché qui va à la mort. » Car le péché qui va à la mort reste jusqu'à la mort; c'est-à-dire, le péché qui n'est point effacé dans cette vie ne l'est point dans l'autre. Dieu oublie sa miséricorde, quand l'homme oublie sa justice. »

---

ut Augustinus dicit; et sic placentia illa quæ facit peccatum mortale, est actualis placentia, quia omne peccatum mortale in actu consistit. Potest autem contingere quòd aliquis, postquam veniale peccatum commisit, nihil actualiter cogitet de peccato (vel dimittendo, vel tenendo), sed cogitet fortè quòd triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, et in hac cogitatione obdormiat et moriatur. Unde patet quòd hæc opinio omnino irrationalis est; et ideo cum aliis dicendum, quòd culpa venialis, in eo qui cum gratia decedit, post hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium, quia pœna illa, aliqualiter voluntaria, virtute gratiæ habebit vim expiandi culpam omnem quæ simul cum ...tare potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa loquitur de peccato mortali; vel dicendum quòd, quamvis in hac vita non corrigatur in se, corrigitur tamen in merito; quia hic homo meruit ut ibi illa pœna sit meritoria sibi.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum veniale contingit ex corruptione fomitis, qui in anima separata in purgatorio existente non erit, et ideo non poterit peccare venialiter; sed remissio culpæ venialis est ex voluntate gratiâ informatâ, quæ in purgatorio erit in anima separata; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd venialia non variant statum hominis, quia neque tollunt neque diminuunt charitatem, secundùm quam mensuratur quantitas gratuitæ bonitatis animæ;

la grace confère à l'ame. Que les fautes vénielles soient donc remises ou commises, l'ame reste telle qu'elle étoit avant.

4° L'homme ne peut mériter après cette vie la récompense essentielle; mais il peut mériter des récompenses accidentelles, aussi longtemps qu'il reste à quelque égard dans l'état de la voie. Il peut donc y avoir, dans le séjour de la purification, des actes méritoires relativement à la rémission du péché véniel.

5° Bien que le péché véniel vienne du mouvement subit de la concupiscence, la faute se fixe néanmoins dans l'esprit. La faute peut donc survivre à la concupiscence.

ARTICLE V.

Le feu du purgatoire affranchit-il de la culpabilité qui mérite la faute?

Il paroît que le feu du purgatoire n'affranchit pas de la culpabilité qui mérite la faute. 1° La purification a la souillure pour objet. Or la peine n'implique pas la souillure. Donc le feu du purgatoire n'affranchit pas de la peine.

2° Le contraire n'est purifié que par le contraire. Or la peine n'est pas le contraire de la peine. Donc la peine du purgatoire n'enlève pas la culpabilité qui mérite peine.

3° Commentant I *Cor.*, III, 15, « Il sera sauvé, mais comme par le feu, » la Glose dit : « Le feu qui sauve, c'est l'épreuve des tribulations temporelles, dont le Sage écrit, *Eccl.*, XXVII, 6 : « La fournaise éprouve les vases du potier, » etc. Donc la peine qui délivre et purifie l'homme, ce sont les peines de ce monde, principalement la mort qui est le plus grand de tous les maux. Donc l'homme n'est pas délivré de la peine par le feu du purgatoire.

Mais la peine du purgatoire est, comme nous l'avons prouvé dans un

---

et ideo per hoc quòd venialia dimittuntur vel committuntur, talis manet anima qualis priùs.

Ad quartum dicendum quòd post hanc vitam non potest esse meritum respectu præmii essentialis, sed respectu alicujus accidentalis potest esse, quamdiu manet homo in statu viæ aliquo modo; et ideo in purgatorio potest esse actus meritorius quantum ad remissionem culpæ venialis.

Ad quintum dicendum quòd quamvis veniale ex pronitate fomitis contingat, tamen culpa in mente consequitur; et ideo etiam destructo fomite, culpa adhuc manere potest.

ARTICULUS V.

Utrùm ignis purgatorius liberet à reatu pœnæ.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd ignis purgatorius non liberet à reatu pœnæ. Omnis enim purgatio respicit fœditatem. Sed pœna non importat aliquam fœditatem. Ergo ignis purgatorius non liberat à pœna.

2. Præterea, contrarium non purgatur nisi per suum contrarium. Sed pœna non contrariatur pœnæ. Ergo per pœnam purgatorii non purgatur aliquis à reatu pœnæ.

3. Præterea, I. *Corinth.*, III, super illud : « Salvus erit, sic tamen quasi per ignem, etc., » dicit Glossa : « Ignis iste est tentatio tribulationis, de qua scriptum est : Vasa figuli probat fornax, etc., » *Eccles.*, XXVIII. Ergo homo expiatur ab omni pœna per pœnas hujus mundi, saltem per mortem, quæ est maxima pœnarum, et non per purgatorium ignem.

Sed contra : pœna purgatorii est gravior quàm pœna quælibet hujus mundi, ut suprà dictum est

précédent article, plus grande que toutes les peines de ce monde. Or les peines satisfactoires que l'on supporte ici-bas, délivrent de la peine du péché. Combien donc plus la peine du purgatoire n'en délivre-t-elle pas?

(CONCLUSION. — Le feu du purgatoire affranchit de la culpabilité, puisqu'il fait subir la peine qu'elle mérite.)

Le débiteur s'affranchit en payant sa dette. Or la culpabilité n'est autre chose que la dette de la peine. Donc l'homme s'affranchit de sa culpabilité en supportant la peine qu'elle mérite; donc le feu du purgatoire détruit la culpabilité.

Je réponds aux arguments : 1° Si la peine n'implique pas la souillure en elle-même, elle l'implique dans sa cause.

2° Bien que la peine ne soit pas contraire à la peine, elle l'est à la culpabilité qui soumet à la peine; car la culpabilité ou l'obligation de subir la peine, vient de ce qu'on n'a pas supporté la peine qu'on mérite.

3° Le texte de saint Paul renferme deux sens : on peut entendre par le mot *feu*, et les tribulations de la vie présente, et les souffrances du purgatoire (1). Et ces deux sortes de peines peuvent effacer les péchés véniels; mais nous avons prouvé que la mort naturelle ne le peut pas.

(1) Nous lisons dans saint Grégoire, *Moral.*, IV, 39 : « Saint Paul dit, I *Cor.*, III, 11 et suiv. : « On ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été posé, lequel est Jésus-Christ. Si sur ce fondement on élève un édifice d'or, d'argent, de pierres précieuses, ou de bois, d'herbe, de paille, l'œuvre de chacun sera manifeste...; car le feu éprouvera l'œuvre de chacun. Si l'œuvre de celui qui a surédifié (de l'or, de l'argent, des pierres précieuses) demeure, il recevra sa récompense. Si cette œuvre (le bois, l'herbe et la paille) brûle, elle lui sera en perte; mais lui sera sauvé, cependant comme par le feu. » Le feu qui sauve, continue saint Grégoire, « ce peut être les tribulations de la vie présente ou les châtiments de la vie future. Mais si l'on entend les peines de l'autre monde, il faut bien remarquer ceci : l'Apôtre ne dit pas que celui qui a construit un édifice de fer, d'airain ou de plomb, c'est-à-dire celui qui a commis des péchés mortels, sera « sauvé comme par le feu; » il ne promet la délivrance et le salut par le feu qu'à celui qui a élevé un édifice de bois, d'herbe et de paille, c'est-à-dire qui a commis des péchés véniels. »

(art. 1). Sed per pœnam satisfactoriam quam aliquis in hac vita sustinet, expiatur à debito pœnæ. Ergo multò fortiùs per pœnam purgatorii.

(CONCLUSIO. — Ignis purgatorius liberat à reatu pœnæ.)

Respondeo dicendum, quòd quicumque est debitor alicujus, per hoc à debito absolvitur quod debitum solvit. Et quia reatus nihil est aliud quàm debitum pœnæ, per hoc quòd aliquis pœnam sustinet quam debebat, à reatu absolvitur; et secundùm hoc pœna purgatorii à reatu purgat.

Ad primum ergo dicendum, quòd reatus, quamvis non importet fœditatem quantum in se est, tamen habet ordinem ad fœditatem ex causa sua.

Ad secundum dicendum, quòd pœna, quamvis non contrarietur pœnæ, tamen contrariatur reatui ad pœnam; quia ex hoc manet obligatio ad pœnam, quòd pœnam non sustinuit quam debebat.

Ad tertium dicendum, quòd in eisdem verbis sacræ Scripturæ latet multiplex intellectus : unde ille ignis potest intelligi et tribulatio præsens et pœna sequens. Et per utramque venialia purgari possunt; sed quòd mors naturalis ad hoc non sufficiat, suprà dictum est.

ARTICLE VI.

L'un est-il plutôt délivré que l'autre de la peine du purgatoire?

Il paroît que l'un n'est pas plutôt délivré que l autre de la peine du purgatoire. 1° Plus la faute est grande et la culpabilité profonde, plus est vive la peine imposée dans le purgatoire. Or, comme la peine plus sévère est proportionnée à la faute plus grave, de même la peine plus douce est en rapport avec la faute plus légère. Donc l'un est délivré de ces peines aussitôt que l'autre.

2° Les mérites et les démérites égaux reçoivent, dans le ciel et dans l'enfer, des rétributions égales quant à la durée. Donc il en est de même dans le purgatoire.

Mais l'apôtre saint Paul, I *Cor.*, III, 11 et suiv., compare les différents péchés véniels au bois, à l'herbe et à la paille. Or le bois reste plus longtemps dans le feu que l'herbe et que la paille. Donc un péché est puni plus longtemps qu'un autre dans le purgatoire (1).

(CONCLUSION. — L'un est délivré plus ou moins tôt qu'un autre de la peine du purgatoire, suivant que le péché véniel adhère plus ou moins fortement à leurs ames.)

Parmi les péchés véniels, les uns adhèrent à l ame plus ou moins fortement que les autres, suivant que le penchant et l'affection les ont imprimés plus ou moins avant dans le cœur; et comme les péchés qui ont une plus grande adhérence dans notre être spirituel s'effacent plus lentement, tel et tel reste plus longtemps en purgatoire que tel et tel autre, parce que l'affection a fait pénétrer plus profondément dans sa conscience les souillures du péché.

(1) Origène dit, *Homil. in Leviticum* : « Saint Paul compare les différents péchés véniels à des matières combustibles, les uns au bois, les autres à l'herbe, les autres à la paille sèche. Par ces expressions figurées, l'Apôtre nous fait clairement entendre qu'il y a des péchés si

---

ARTICULUS VI.

Utrùm ab illa pæna unus liberetur alio citiùs.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd ab illa pœna unus non liberetur alio citiùs. Quantò enim gravior est culpa, et major reatus, tantò acerbior pœna imponitur in purgatorio. Sed quæ est proportio pœnæ gravioris ad culpam graviorem, eadem est proportio pœnæ levioris ad culpam leviorem. Ergo ita citò liberatur unus à pœna illa sicut alius.

2. Præterea, inæqualibus meritis redduntur æquales retributiones, et in cœlo et in inferno, quantum ad durationem. Ergo videtur similiter esse in purgatorio.

Sed contra est similitudo Apostoli, qui differentias venialium per « lignum, fœnum et stipulam » significavit. Sed constat quòd lignum diutiùs manet in igne quàm fœnum et stipula. Ergo unum peccatum veniale diutiùs punitur in purgatorio quàm aliud.

(CONCLUSIO. — A pœna purgatorii unus citiùs alio liberatur.)

Respondeo dicendum, quòd quædam venialia sunt majoris adhærentiæ quàm alia, secundùm quòd affectus magis ad ea inclinatur, et fortiùs in eis figitur. Et quia ea quæ sunt majoris adhærentiæ tardiùs purgantur, ideo quidam in purgatorio diutiùs quàm alii torquentur, secundùm quòd affectus eorum ad venialia fuit magis immersus.

Je réponds aux arguments : 1° La douleur de la peine répond proprement à la gravité de la faute, puis la durée de la peine répond à l'enracinement de la faute dans l'ame : celui donc qui souffre moins peut rester plus longtemps en purgatoire, et réciproquement.

2° Le péché mortel (qui mérite l'enfer), et la charité (qui mérite le ciel) sont indestructiblement enracinés dans l'ame après cette vie, et c'est pour cela qu'ils ont l'un et l'autre la même durée; mais les péchés véniels, qui sont punis en purgatoire, n'ont pas poussé des racines indestructibles dans les ames, et voilà pourquoi les uns peuvent durer plus longtemps que les autres (1).

---

légers, qu'ils sont dévorés par la flamme aussitôt que la paille sèche, dès qu'on l'en approche. D'autres, semblables à l'herbe fraîche, exigent, pour être consumés, une action plus forte et plus longue du feu. Une troisième espèce est semblable au bois qui, formant une matière plus solide, résiste plus longtemps et fournit à la flamme un aliment de plus longue durée. Ainsi chaque péché, selon son espèce et sa gravité, trouve, sous la main de la justice divine, un châtiment proportionné à sa malice. »

(1) Le Père Nicolaï met à la suite de ce qu'on vient de lire, dans le texte, une note sur le feu du purgatoire ; nous la remettons à sa place, au rez-de-chaussée, parce qu'elle n'est pas du Docteur angélique. Cette note, la voici.

« Saint Thomas suppose que le feu du purgatoire est un feu matériel, véritable, proprement

---

Ad primum ergo dicendum, quòd acerbitas pœnæ propriè respondet quantitati culpæ. Sed diuturnitas respondet radicationi culpæ in subjecto : unde potest contingere quòd aliquis diutiùs moretur qui minùs affligitur, et è converso.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum mortale (cui debetur supplicium inferni), et charitas (cui debetur præmium paradisi), post hanc vitam radicatur immobiliter in subjecto, et ideo quantum ad omnes est eadem diuturnitas utrobique; secus autem est de peccato veniali, quod in purgatorio punitur, ut ex dictis patet (1).

(1) Cæterum quòd sit ignis propriè dictus vera purgatorii pœna, ut supponitur ex prædictis, patet apertè satis ex Latinorum et Græcorum locutione uniformi, priusquam in dubium ac disceptationem ejus veritas vocaretur. Inter Latinos enim Augustinus in *Psalm.* XXXVII, et suprà : *In hac vita me purges, et talem reddas cui emendatorio igne non sit opus.* Et lib. L *Homiliarum*, Homil. XVI : *Qui temporalibus pœnis digna gesserunt, per ignem quemdam purgatorium transibunt*. Ut et lib. II. *De Genes. contra Manichæos*, cap. 20 : *Qui agrum suum non coluerit, et spinis eum opprimi permiserit, vel ignem purgationis vel pœnam æternam post hanc vitam habebit*. Ambrosius in *Psalm*. CXVIII, Conc. III : *Hic* (seu in præsenti vita) *purgatus necesse habet illic purificari* (scilicet post hanc vitam), *ut unusquisque nostrûm ustus romphæâ illâ flammeâ non exustus, introgressus in illam paradisi amœnitatem gratias agat Deo*, etc. Hieronymus etiam peccatorum christianorum opera *igne probanda et purganda* in Isaiam significat, purgatorium insinuans quod in æternum cruciandis opponit. Similiter et Gregorius, lib. IV *Dial.*, cap. 39, ut suprà : *De levibus quibusdam culpis esse ante judicium purgatorius ignis credendus est*. Bernardus quoque inter hæreticorum sui temporis qui se *apostolicos* jactitabant (quamvis *apostatici* dici veriùs possent), sacrilegos errores ponit, Serm. LXVI *in Cantica*, quòd *non crederent ignem purgatorium restare post mortem*, etc. Sed inter Græcos Basilius in *Isai.* cap. II, peccatum quod in confessione detectum est, arefacto comparat fœno, et tale ait esse *quod facilè devoret purgatorius ignis*. Nyssenus ejus frater, *Orat. pro mortuis*, quòd *post egressum à corpore nemo particeps divinitatis fieri potest, nisi maculas ejus purgatorius ignis abstulerit*. Gregorius Nazianzenus, *Orat. de Baptismo* (seu in sancta lumina) quod inter plura quæ animam purgare possunt baptismata, *baptismus ignis* est ultimus per quem animæ recedentes à corporibus in alio sæculo purgabuntur. Theodoretus in Scholiis Græcis, II. *ad Corinth.*, cap. III : *Ignem purgatorium credimus in quo animæ defunctorum probantur, et sicut aurum in conflatorio purgantur*, etc. Eusebius etiam Emyssenus, *Homil. Epiphaniæ*, quòd *qui temporalibus pœnis digna gesserunt, per fluvium igneum post hanc vitam transibunt*, etc. Hinc et iidem ferè omnes nunc locum illum *Luc.*, III : *Baptizabit vos in Spiritu sancto et igni*, nunc illum I. *ad Corinth.*, III : *Salvus erit quasi per ignem*, sic explicant, ut præter quasdam quas ad-

QUESTION LXXIII.

Des prières pour les morts.

Nous allons parler des prières ou des suffrages qui peuvent soulager les morts dans l'autre monde.

On demande quatorze choses sur ce sujet : 1° Les prières ou les suffrages faits par l'un peuvent-ils profiter à l'autre ? 2° Les œuvres des vivants peuvent-elles secourir les morts ? 3° Les suffrages des pécheurs

dit. Les Pères latins, comme aussi les Pères grecs, ont toujours consacré cette doctrine par leur langage, tant que de funestes dissensions ne l'ont pas fait révoquer en doute. Parmi les Pères latins, saint Augustin dit, *In Ps.* XXXVII : « Purifiez-moi dès cette vie, Seigneur, et me rendez tel que je n'aie pas besoin de passer par le feu purifiant. » Et *Homil.* I, 16 : « Ceux qui méritent des peines temporelles subissent le feu du purgatoire. » Et encore, *De Gen., Contra Manich.*, II, 20 : « Celui qui ne cultive pas sa terre, mais la laisse couvrir par les épines, sentira le feu du purgatoire ou le feu de l'enfer brûler les plantes mauvaises dans son cœur. » Saint Ambroise, *In Ps.* CXVIII, conc. 3 : « Celui qui ne s'est point purifié dans cette vie doit se purifier dans l'autre, afin que brûlé, mais non consumé par les flammes, il puisse aller dans la patrie bienheureuse rendre gloire à Dieu. » Saint Jérôme, parlant des peines temporelles du purgatoire par opposition aux peines éternelles de l'enfer, dit, *In Isaiam*, que « les fautes des chrétiens doivent être éprouvées et consumées par le feu. » Saint Grégoire, *Dial.*, IV, 39 : « Il existe un feu de purification, pour effacer les péchés véniels avant le jugement dernier. » Parlant de certains hérétiques qui s'appeloient *apostoliques* (mais qui auroient dû plutôt prendre le nom d'*apostats*), saint Bernard, *Serm.* LXVI, *in Cantica*, met au nombre de leurs erreurs « la croyance qu'il n'y a pas un feu de purification dans l'autre monde. » Parmi les Pères grecs, saint Basile, *In Isai.*, XIX, compare le péché découvert dans le saint tribunal à l'herbe sèche : Ce péché est tel, dit-il, que « le feu peut le consumer facilement. » Saint Grégoire de Nysse, *Orat. pro mortuis* : « L'homme ne peut, dans l'autre monde, devenir participant de la divinité sans s'être purifié de ses souillures par le feu du purgatoire. » Saint Grégoire de Nazianze, *Orat. de Baptismo*, dit que, parmi les baptêmes possédant la vertu d'effacer les fautes, le dernier est le baptême de feu, qui purifie les âmes au-delà du trépas. Théodoret, dans les Scholies grecques, *In* I *Cor.*, III : « Nous croyons aux flammes qui éprouvent les ames du purgatoire, comme le feu éprouve l'or dans le creuset. » Eusèbe Myssénus, *Homil. Epiphania* : « Ceux qui méritent des peines temporelles passent par les torrents de flammes qui purifient dans le purgatoire. » Enfin quand ils commentent, soit *Luc*, III, 16 : « Il vous baptisera dans l'Esprit saint et dans le feu ; » soit I *Cor.*, III, 15 : « Il sera sauvé, mais comme par le feu ; » presque tous les Pères montrent dans ces deux passages le feu du purgatoire, ajoutant au surplus des interprétations particulières qui ne touchent point au sens principal. Or, d'un côté, les paroles des Pères et surtout les sentences de l'Ecriture doivent s'interpréter dans le sens propre, toutes les fois qu'elles n'exigent

---

QUÆSTIO LXXIII.

De suffragiis mortuorum, in quatuordecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de suffragiis mortuorum.

Et circa hoc quæruntur quatuordecim : 1° Utrùm suffragia quæ per unum fiunt, aliis prodesse possint. 2° Utrùm mortui juvari possint ex operibus vivorum. 3° Utrùm suffragia

jiciunt interpretationes, *ignem purgatorii* utrobique significari velint. Cùm ergo verba Patrum et potissimùm verba Scripturæ quantum fieri potest proprio sensu intelligi debeant, quando nihil metaphoricè sumi cogit, et alioqui proprium fit maximè ignis ut purgativus esse possit, hinc verus ignis purgatorius et non metaphoricus tantùm putandus est, sicut et de igne inferni suo loco dicetur.

sont-ils utiles aux morts? 4° Les suffrages pour les morts sont-ils utiles à ceux qui les font? 5° Les suffrages des fidèles sont-ils utiles aux damnés? 6° Les suffrages des vivants sont-ils utiles aux ames du purgatoire? 7° Les suffrages des vivants sont-ils utiles aux enfants détenus dans les limbes? 8° Les suffrages des vivants sont-ils utiles aux saints qui habitent la céleste patrie? 9° Les aumônes, les prières de l'Eglise et le sacrifice de l'autel sont-ils utiles aux morts? 10° Les indulgences de l'Eglise sont-elles utiles aux morts? 11° Les honneurs funèbres sont-ils utiles aux morts? 12° Les suffrages faits spécialement pour un mort lui sont-ils plus utiles qu'aux autres? 13° Les suffrages faits pour plusieurs morts leur sont-ils aussi utiles que si on les faisoit spécialement pour chacun d'eux? 14° Les suffrages communs seuls sont-ils aussi utiles aux morts que les suffrages communs joints aux suffrages particuliers?

pas une interprétation métaphorique; d'une autre part, rien ne pourroit mieux que le feu purifier les ames dans l'autre monde : il faut donc admettre que le feu du purgatoire est un feu physique, réel, proprement dit. »

Ajoutons quelques mots. Après le schisme de Photius, les Grecs ont en général pris le feu du purgatoire métaphoriquement. Au concile de Florence, dans les délibérations préliminaires, ils soutinrent que les ames souillées du péché véniel ne subissent pas les atteintes du feu dans l'autre monde, mais qu'elles éprouvent dans des cachots ténébreux de vives douleurs, une affliction profonde, jusqu'à ce que les mérites du divin sacrifice, les bonnes œuvres des prêtres et les prières des fidèles aient obtenu leur délivrance. Les Latins combattirent cette doctrine, prouvant que les flammes purifiantes sont matérielles, physiques, semblables au feu de ce monde. Néanmoins, dans la session XXV, ils consentirent à recevoir les Grecs à la communion, pourvu qu'ils reconnussent les peines du purgatoire sans en déterminer la nature; et le saint Concile porta, dans une session postérieure, le décret suivant : « Quand les fidèles meurent dans la charité divine avant d'avoir expié leurs fautes par de dignes fruits de pénitence, leurs ames sont purifiées après la mort par les peines du purgatoire. » Ainsi les flammes purifiantes sont-elles spirituelles ou matérielles? le concile de Florence ne le décide point, de sorte que cette question n'appartient pas à la foi.

Enfin nous avons lu, dans la note traduite plus haut, que rien ne pourroit mieux que le feu purifier les ames dans l'autre monde. Le langage même s'est chargé d'en fournir la preuve, car il a fait l'adjectif latin *purus*, pur, du substantif grec πῦρ, qui signifie feu. Inutile d'ajouter qu'on a construit le mot *purgatorium*, purgatoire, sur le verbe *purgare*, formé de *purus*.

---

per peccatores facta mortuis prosint. 4° Utrùm suffragia pro mortuis facta facientibus prosint. 5° Utrùm suffragia existentibus in inferno prosint. 6° Utrùm prosint existentibus in purgatorio. 7° Utrùm valeant pueris existentibus in limbo. 8° Utrùm aliquo modo prosint existentibus in patria. 9° Utrùm oratio Ecclesiæ et sacramentum altaris et eleemosynæ prosint defunctis. 10° Utrùm indulgentiæ quas Ecclesia facit, eis prosint. 11° Utrùm cultus exequiarum eis prosit. 12° Utrùm suffragia magis prosint ei pro quo fiunt quàm aliis. 13° Utrùm suffragia pro multis facta, valeant tantùm singulis, ac si pro unoquoque singulariter fierent. 14° Utrùm valeant tantum communia suffragia pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valeant specialia et communia simul.

ARTICLE I.

Les prières et les suffrages faits par l'un peuvent-ils profiter à l'autre?

Il paroît que les prières et les suffrages faits par l'un ne peuvent profiter à l'autre. 1° Saint Paul dit, *Gal.*, VI, 8 : « L'homme moissonne ce qu'il a semé. » Or si l'on recueilloit le fruit des suffrages faits par un autre, il moissonneroit ce qu'il n'a pas semé. Donc l'un ne profite pas des suffrages faits par l'autre.

2° Il est de la justice divine de rendre à l'homme ce qu'il mérite; d'où le Prophète-Roi dit à Dieu, *Ps.* LXI, 13 : « Vous rendrez à chacun selon ses œuvres. » Or la justice suprême ne peut défaillir. Donc il est impossible que l'un soit secouru, devant Dieu, par l'œuvre de l'autre.

3° Les œuvres sont rendues méritoires par cela même qui les rend louables, c'est-à-dire par le volontaire et le libre. Or l'un n'est pas loué pour l'œuvre d'un autre. Donc l'œuvre de l'un n'est pas méritoire et fructueuse pour un autre.

4° Il appartient à la justice divine de rendre le bien pour le bien, et le mal pour le mal. Or nul n'est puni pour le mal fait par un autre; mais le Prophète dit, *Ezéch.*, XVIII, 20 : « L'ame qui a péché mourra elle-même (1). » Donc les uns ne sont point aidés par le bien que font les autres.

Mais le Prophète dit à Dieu, *Ps.* CXVIII, 63 : « Je suis en communion avec ceux qui vous craignent (2). »

(1) « Le fils, continue le texte sacré, ne portera point l'iniquité du père, et le père ne portera point l'iniquité du fils. La justice du juste sera sur lui, et l'impiété de l'impie sera sur lui : » Comparez *Deuter.*, XXIV, 16; IV *Rois*, XIV, 6; II *Paralip.*, XXV, 4.

(2) C'est-à-dire : Je suis dans la société de vos fidèles, ô mon Dieu! je suis dans la grande famille dont tous les membres sont frères et qui vous a pour Père, ô mon Créateur; tous les biens spirituels de vos enfants ne forment qu'un grand trésor, et j'y puise à pleines mains. Après avoir cité la parole du Prophète, saint Ambroise s'écrie : « Heureux celui qui peut tenir ce langage! Comme tous les membres sont en communion avec le corps, ainsi le fidèle communique avec le corps de Jésus-Christ, qui est le corps de l'Eglise. » C'est là ce qu'en-

---

ARTICULUS I.

Utrùm suffragia per unum facta, aliis prodesse possint.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd suffragia per unum facta, aliis prodesse non possint. Dicitur enim *Galat.*, VI : « Quæ enim seminaverit homo, hæc et metet. » Sed si unus ex suffragiis alterius consequeretur fructum, meteret ab aliis seminata. Ergo ex suffragiis aliorum nullus fructum consequitur.

2. Præterea, ad justitiam Dei pertinet ut unicuique tribuatur pro meritis; unde *Psalm.* LXI : « Tu reddes unicuique juxta opera sua. » Sed justitiam Dei deficere est impossibile. Ergo impossibile est quòd unus ex operibus alterius juvetur.

3. Præterea, secundùm eamdem rationem est aliquod opus meritorium et laudabile, quia scilicet in quantum est voluntarium. Sed ex opere unius non laudatur alter. Ergo nec opus unius potest esse alteri meritorium et fructuosum.

4. Præterea, ad justitiam divinam pertinet similiter bona reddere pro bonis, et mala pro malis. Sed nullus punitur pro malis alterius; imò, ut dicitur *Ezech.*, XVIII : « Anima quæ peccaverit, ipsa morietur. » Ergo nec unus juvatur per bona alterius.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* CXVIII : « Particeps ego sum omnium timentium te, » etc.

En outre tous les fidèles, étant unis par la charité, sont les membres du corps de l'Eglise. Or les membres s'aident mutuellement. Donc les mérites de l'un peuvent servir à l'autre.

(CONCLUSION. — Puisque tous les fidèles, unis par la charité, sont les membres d'un seul corps, l'un peut obtenir à l'autre, d'abord un état de l'ame par la voie de la prière, mais non par la voie du mérite; puis une grace dépendant de l'état de l'ame, par la voie de la prière tout ensemble et par la voie du mérite.)

L'acte de l'homme peut servir à obtenir deux choses dans l'ordre spirituel : d'abord un état de l'ame, comme on obtient l'état de la béatitude par les œuvres méritoires; ensuite une grace dépendant de l'état de l'ame, comme on obtient par les actes de piété des récompenses accidentelles ou la rémission de la peine. Et ces deux choses, l'acte de l'homme peut les obtenir de deux manières : par la voie du mérite, puis par la voie de la prière; et la différence qui distingue ces deux moyens, c'est que le mérite s'appuie sur la justice et la prière sur la miséricorde : car celui qui prie obtient l'effet de sa demande par la seule libéralité de celui qu'il sollicite. Il faut donc dire que, par la voie du mérite, l'œuvre de l'un ne peut obtenir à l'autre un état de l'ame, de telle manière qu'un fidèle mérite la vie éternelle par les œuvres que fait un autre fidèle; car le bonheur de la gloire est donné selon les dispositions de celui qui le reçoit, et l'ame est disposée par ses actes, et non par les actes des autres, et je parle des dispositions qui rendent digne de récompense. Par la voie de la

seigne l'Apôtre des nations, I *Cor.*, XII, 12 et suiv. : « Comme le corps est un et a plusieurs membres, dit-il, et que, bien qu'il y ait plusieurs membres, ils ne font néanmoins qu'un même corps : il en est de même de Jésus-Christ... Dieu a disposé les membres dans le corps, chacun d'eux comme il a voulu...; et les membres du corps réputés les plus bas, nous les revêtons avec plus d'honneur, et les moins honnêtes avec plus de respect..., afin qu'il n'y ait point de division dans le corps, mais que tous les membres viennent l'un à l'autre en aide ; et que si un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui; ou que si un membre est glorifié, tous les autres se réjouissent avec lui. Vous êtes les membres du Christ, et membres les uns des autres. » Il importe de bien comprendre et de retenir ces paroles : tout ce que va nous dire notre saint Auteur en forme comme le commentaire.

Præterea, omnes fideles per charitatem uniti, sunt unius corporis Ecclesiæ membra. Sed unum membrum juvatur per alterum. Ergo et unus homo potest ex alterius meritis juvari.

(CONCLUSIO. — Cùm unusquisque ad præmium obtinendum ex actu non alieno, sed suo disponatur, non potest opus unius alteri prodesse per viam meriti, ad statum beatitudinis consequendum, sed per viam orationis.)

Respondeo dicendum, quòd actus noster ad duo valere potest : primò, ad aliquem statum acquirendum, sicut per opus meritorium homo acquirit statum beatitudinis; secundò, ad aliquid consequens statum, sicut homo per aliquem actum meretur aliquod præmium accidentale vel dimissionem pœnæ. Ad utrumque autem horum actus noster dupliciter valere potest : uno modo per viam meriti, alio modo per viam orationis; et est differentia inter istas duas vias, quia meritum innititur justitiæ, oratio autem misericordiæ : orans enim impetrat petitum ex sola liberalitate ejus qui oratur. Dicendum est ergo quòd opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti, ut scilicet ex his quæ ego facio aliquis mereatur vitam æternam; quia sors gloriæ redditur secundùm mensuram accipientis, unusquisque autem ex actu suo disponitur, et non ex alieno, et dico dispositionem dignitatis ad præmium : sed per viam orationis etiam quan-

prière, au contraire, l'œuvre de l'un peut mériter à l'autre, tant que celui-ci reste sur la terre, même un état de l'ame, en lui obtenant la première grace; et comme l'effet de la prière dépend de la libéralité de Dieu, cet effet peut s'étendre à toutes les choses qui sont soumises à la toute-puissance divine. Maintenant pour les graces qui suivent l'état de l'ame ou qui s'y attachent, l'œuvre de l'un peut les mériter à l'autre non-seulement par la voie de la prière, mais encore par la voie du mérite, et cela de deux manières. D'abord par l'union dans la racine de l'acte, c'est-à-dire dans la charité qui produit les œuvres méritoires : ainsi tous ceux qui sont unis comme les membres d'une seule famille par les liens de la charité retirent, mais chacun selon leur état, de grands avantages des œuvres faites par tout le corps; même dans la céleste patrie tous se réjouissent des biens de tous, et le symbole des Apôtres dit : « Je crois..... à la communion des saints. » Ensuite, par l'intention du fidèle qui fait des bonnes œuvres spécialement pour être utile à tel ou tel de ses frères : ainsi les œuvres d'autrui deviennent en quelque sorte les œuvres de celui pour qui elles sont faites, parce qu'elles lui sont pour ainsi dire transférées par leur auteur; elles peuvent donc lui servir pour expier ses fautes, ou pour mériter des graces qui ne changent pas l'état de l'ame.

Je réponds aux arguments : 1° La moisson dont parle le texte objecté, c'est pour ainsi dire la récolte de la vie éternelle, conformément à cette parole, *Joan*, IV, 36 : « Celui qui moissonne... recueille des fruits pour la vie éternelle. » Or la vie éternelle ne se donne que pour les œuvres de celui qui la reçoit; bien que l'un puisse obtenir à l'autre la grace d'y parvenir, on n'y parvient jamais que par ses propres œuvres; on obtient par les prières des autres la grace de la mériter, voilà tout.

2° L'œuvre faite pour moi devient la mienne, et l'œuvre faite par celui qui est un avec moi dans la charité m'appartient en quelque sorte. Il

---

tum ad statum consequendum, opus unius alteri, dum est in via, valere potest, sicut quòd unus homo impetret alteri primam gratiam; cùm igitur impetratio orationis sit secundùm liberalitatem Dei qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis se potest extendere, quæ potestati divinæ subsunt ordinatè. Sed quantum ad aliquid quod est consequens vel accessorium ad statum, opus unius potest valere alteri, non solùm per viam orationis, sed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contingit; vel propter communicantiam in radice operis, quæ est charitas in operibus meritoriis, et ideo omnes qui sibi invicem charitate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant, tamen secundùm mensuram statûs uniuscujusque; quia etiam in patria unusquisque gaudebit de bonis alterius, inde est quòd articulus fidei ponitur *Sanctorum communio*. Alio modo ex intentione facientis, qui aliqua opera specialiter ad hoc facit ut talibus prosint. Unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis à faciente collata : unde possunt eis valere, vel ad impletionem satisfactionis, vel ad aliquid hujusmodi quod statum non mutat.

Ad primum ergo dicendum, quòd messis illa est perceptio vitæ æternæ, sicut habetur *Joan.*, IV : « Et qui metit, congregat fructum in vitam æternam. » Sors autem vitæ æternæ non datur alicui, nisi pro propriis operibus; quia etsi aliquis alteri impetret ut ad vitam perveniat, nunquam tamen hoc fit nisi mediantibus operibus propriis, dum scilicet precibus alicujus gratia alicui datur, per quam meretur vitam æternam.

Ad secundum dicendum, quòd opus quod pro aliquo fit, efficitur ejus pro quo fit; et similiter

n'est donc pas contraire à la justice divine qu'un fidèle perçoive le fruit d'une œuvre faite pour lui, ou faite par son frère qui est un avec lui : Quelquefois la justice humaine accepte, elle aussi, la satisfaction faite par l'un pour un autre.

3° L'homme n'est loué que pour ses œuvres, d'où le Philosophe dit que la louange est une chose relative; et comme l'homme n'est ou ne paroît point par les actes d'un autre bien ou mal disposé, il s'ensuit que nul n'est loué pour les œuvres d'autrui, si ce n'est accidentellement, quand il est à certains égards la cause de ces œuvres, soit par l'aide, soit par le conseil, soit par la détermination, soit d'une autre manière. Mais il n'en est point du mérite comme de la louange : les œuvres peuvent être méritoires à l'homme non-seulement par ses dispositions, mais par d'autres choses qui suivent ses dispositions ou son état (1).

4° Enlever à quelqu'un ce qui lui est dû, c'est agir directement contre la justice; mais donner à quelqu'un ce qui ne lui est pas dû, ce n'est pas aller contre la justice, mais en dépasser les limites par un acte de libéralité. Or si l'on faisoit supporter à l'homme la peine des fautes d'autrui, on lui enlèveroit ce qui lui est dû : voilà pourquoi l'un ne doit pas être puni pour les péchés de l'autre, comme il peut tirer avantage de ses bonnes œuvres (2).

(1) On est loué pour ses vertus; or on ne se montre vertueux que par ses actes : on n'est donc pas loué pour les œuvres d'autrui. Mais l'on peut transférer à l'autre le mérite de ses bonnes actions : on peut donc mériter par les œuvres d'autrui.

(2) Si l'on punissoit l'un pour les mauvaises actions de l'autre, on lui enlèveroit une chose qui lui est due, son bien par l'amende, sa liberté par la prison, son honneur par l'infamie, et dès-lors on agiroit directement contre la justice. Mais quand l'un cède à l'autre le prix de ses bonnes œuvres, il lui donne une chose qui ne lui est pas due : il ne va donc pas contre les préceptes de la justice, mais au-delà de ses limites; il fait un acte de libéralité.

---

opus quod est ejus qui mecum est unum, est quodammodo et meum. Unde non est contra divinam justitiam, si unus fructum percipit de operibus factis ab eo qui est unum secum in charitate, vel ab operibus pro se factis : hoc etiam secundùm humanam justitiam contingit, ut satisfactio unius pro alio accipiatur.

Ad tertium dicendum, quòd lius non datur alicui nisi secundùm ordinem ejus ad actum, unde laus est ad aliquid, ut dicitur in I. *Ethic.*; et quia ex opere alterius nullus efficitur vel ostenditur benè dispositus vel malè ad aliquid, inde est quòd nullus laudatur ex operibus alterius, nisi per accidens, secundùm quòd ipse est aliquo modo operum illorum causa, consilium vel auxilium præbendo seu inducendo, vel quocumque alio modo. Sed opus est meritorium alicui, non solùm consideratâ ejus dispositione, sed etiam quantum ad aliquid consequens dispositionem vel statum ejus, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quòd auferre alicui quod ei debetur, hoc directè justitiæ repugnat; sed dare aliquid alicui quod ei non debetur, hoc non est justitiæ contrarium, sed metas justitiæ excedit, est enim liberalitatis. Non autem posset aliquis lædi ex malis alterius, nisi aliquid ei de suo subtraheretur : et ideo non ita contingit quòd aliquis puniatur pro peccatis alterius, sicut quòd emolumentum percipiat ex bonis alterius.

ARTICLE II.

Les œuvres des vivants peuvent-elles secourir les morts?

Il paroît que les œuvres des vivants ne peuvent secourir les morts. 1° Saint Paul dit, II *Cor.*, V, 10 : « Nous devons tous paroître devant le tribunal de Jésus-Christ, afin que chacun reçoive selon les bonnes ou les mauvaises actions qu'il a faites pendant qu'il étoit revêtu de son corps. » Donc l'homme ne peut, quand il a déposé son enveloppe mortelle, retirer aucun avantage des œuvres qu'on fait après sa mort.

2° Il est écrit, *Apocal.*, XIV, 13 : « Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur..., car leurs œuvres les suivent. » Donc l'homme ne peut profiter, après la mort, que des œuvres qu'il a faites pendant sa vie.

3° L'homme qui est dans la voie peut seul tirer avantage des œuvres. Or l'homme n'est plus dans la voie après la mort; car l'Ecriture sainte lui fait dire, *Job*, XIX, 8 : « Il (le Seigneur) a fermé de toute part le sentier que je suivois, et je ne puis plus passer. » Donc les morts ne peuvent être secourus par les suffrages des vivants.

4° Le secours que l'un donne à l'autre par ses œuvres, suppose une certaine communication de la vie. Or le Philosophe dit, *Ethic.*, I, 11 : « Il n'y a point de communication entre les morts et les vivants. » Donc les vivants ne peuvent aider les morts par leurs suffrages.

Mais l'Esprit saint dit, *Machab.*, XII, 46 : « C'est une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés (1). » Or les prières ne seroient point utiles aux morts, si elles ne les délivroient pas de leurs peines. Donc les prières des vivants secourent les morts.

(1) Les prétendus réformés, plaidant *pro domo sua*, rejettent le deuxième livre des Machabées; mais l'Eglise dirigée par l'Esprit saint, l'a toujours entouré de ses hommages et de son autorité suprême. Le troisième concile de Carthage, *Can.* XLVIII, le mentionne spécialement

---

ARTICULUS II.

Utrùm mortui possint juvari ex operibus vivorum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd mortui non possint juvari ex operibus vivorum. Primò, per hoc quod dicit Apostolus, II. *Cor.*, V : « Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit. » Ergo ex his quæ post mortem hominis geruntur, quando extra corpus erit, nihil ei accrescere poterit ex aliquibus operibus.

2. Præterea, hoc idem videtur ex hoc quod dicitur *Apoc.*, XIV : « Beati mortui qui in Domino moriuntur; opera enim illorum sequuntur illos. »

3. Præterea, proficere ex opere aliquo est solùm in via existentis. Sed homines post mortem jam non sunt viatores, quia de his hoc intelligitur quod legitur *Job*, XIX : « Semitam meam circumsepsit, et transire non possum. » Ergo mortui de suffragiis alicujus juvari non possunt.

4. Præterea, nullus juvatur ex opere alterius, nisi sit aliqua vitæ communicatio inter eos. Sed « nulla communicatio est mortuorum ad vivos, » secundùm Philosophum in I. *Ethic.* (cap. 11 vel 17). Ergo suffragia vivorum non prosunt mortuis.

Sed contra est, quod habetur II. *Machab.*, X : « Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut à peccatis solvantur. » Sed hoc non esset utile, nisi eos juvaret. Ergo suffragia vivorum mortuis prosunt.

De plus saint Augustin dit, *De Cura pro mortuis agenda*, I : « Que l'Eglise universelle place la comméмoraison des morts dans les prières que le prêtre adresse au Seigneur devant ses autels, c'est une coutume qui offre une grave autorité. » Et cette coutume vient des apôtres, comme nous l'apprend saint Jean Damascène, *Serm. de dormientibus* : « Instruits dans les divins mystères, les disciples du Sauveur et les apôtres, dit-il, ont sanctionné l'usage de faire, au milieu du redoutable Sacrifice, la commémoraison des fidèles qui se sont endormis dans le Seigneur (1). » Le bienheureux Aréopagyte fait la même remarque ; il dit, *Eccl. Hier.*, cap. ult., que la primitive Eglise prioit pour les morts ; puis il ajoute que ces prières adoucissent les peines du purgatoire. Notre thèse ne souffre donc pas le moindre doute.

(Conclusion. — Puisque la charité unit à jamais tous les membres de l'Eglise, et que les fidèles sur la terre peuvent appliquer par l'intention leurs mérites aux fidèles dans l'autre monde, il s'ensuit que les suffrages des vivants peuvent soulager les morts dans leurs peines et leur obtenir des graces qui ne changent pas l'état de l'ame.)

Le lien qui réunit en un seul corps tous les membres de l'Eglise, la charité embrasse non-seulement les vivants, mais encore les morts qui l'ont emportée dans l'autre monde ; car ce feu divin, qui est la vie de l'ame comme l'ame est la vie du corps, n'a pas de fin : « Il ne s'éteint jamais, » dit saint Paul, I *Cor.*, XIII, 8. D'une autre part, les morts continuent d'exister dans la mémoire des vivants, si bien que les vivants

dans le canon des Ecritures. Le pape Innocent I, dans la *Lettre à Escher*, en reconnoît aussi la canonicité. Et saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XVIII, 36 : « Les Juifs n'admettent pas les deux livres des Machabées, mais l'Eglise les reconnoît comme canoniques. »

(1) Nous montrerons jusqu'à l'évidence, dans cette question même, que le *Discours sur les défunts* n'est pas de saint Jean Damascène ; mais quel qu'en soit l'auteur, il n'atteste pas moins la croyance des chrétiens dans les temps qui l'ont vu paroître. D'ailleurs saint Denis va nous dire, à l'instant même, que les prières pour les morts remontent jusqu'à la primitive Eglise ; et nous rapporterons plus tard les témoignages de saint Grégoire de Nazianze, de saint Grégoire de Nysse et de saint Chrysostôme.

Præterea, Augustinus dicit in lib. *De cura pro mortuis agenda* (cap. 1) : « Non parva est universæ Ecclesiæ, quæ in hac consuetudine claret auctoritas, ut in precibus sacerdotis quæ Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum habeat etiam commendatio mortuorum. » Quæ quidem consuetudo ab ipsis Apostolis inchoavit, ut dicit Damascenus in quodam sermone *De suffragiis mortuorum*, sic dicens : « Mysteriorum conscii discipuli Salvatoris, et sacri apostoli, in tremendis et vivificis mysteriis memoriam fieri eorum qui fideliter dormierunt, sanxerunt. » Quod etiam per Dionysium patet in ult. cap. *Eccles. hierarch.*, ubi ritum commemorat quo in primitiva Ecclesia pro mortuis orabatur, ubi etiam Dionysius asserit suffragia vivorum mortuis prodesse. Ergo hoc indubitanter credendum est.

(Conclusio. — Cùm charitas nunquam excidat, opera vivorum mortuis prosunt quidem ad pœnæ diminutionem, non autem ad statûs mutationem.)

Respondeo dicendum, quòd charitas, quæ est vinculum Ecclesiæ membra uniens, non solùm ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos, qui in charitate decedunt ; charitas enim quæ est vita animæ, sicut anima est vita corporis, non finitur ; I. *Cor.*, XIII : « Charitas nunquam excidit. » Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt ; et ideo

peuvent diriger leur intention vers les morts. En conséquence les suffrages faits par les fidèles sur la terre peuvent secourir les fidèles dans l'autre monde de deux manières : par l'union de la charité et par l'intention de l'esprit. Il ne faut pas croire, toutefois, que les prières ou les suffrages puissent changer la condition des morts, en les faisant passer de l'infortune au bonheur, ni réciproquement; mais elles peuvent alléger leurs peines, et leur obtenir des graces qui ne changent pas l'état de l'ame.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme mérite dans cette vie que les suffrages des fidèles le soulagent dans l'autre; d'où le secours qu'il en reçoit après s'être dépouillé de la chair, lui vient des œuvres qu'il a faites dans le corps (1). On peut aussi donner la réponse de saint Jean Damascène : l'Apôtre parle, dans le passage objecté, de la rétribution finale qui destine l'homme, dans le jugement, au bonheur ou au malheur éternel; rétribution dans laquelle chacun reçoit selon le bien ou le mal qu'il a fait dans son enveloppe mortelle : mais tout cela n'empêche pas que les suffrages des vivants ne soient utiles aux morts.

2° Ce qui suit le trépas pour les justes décédés, c'est la rétribution de la gloire éternelle; on le voit clairement par les premières paroles du texte sacré : « Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur. » On peut encore donner une autre réponse : c'est que les œuvres faites pour les morts leur appartiennent, comme on l'a vu, de quelque manière.

3° Bien que les ames décédées ne soient pas sous tous les rapports dans l'état de la voie, cependant elles y sont à certains égards, en ce qu'elles

(1) Saint Augustin donne la même interprétation, *Enchir.*, CIX : « On ne peut nier, dit-il, que les morts ne soient soulagés par la piété des vivants, lorsqu'on offre pour eux le sacrifice du céleste Médiateur ou qu'on fait à leur intention des aumônes dans l'Eglise; mais ceux-là seuls reçoivent du soulagement, qui ont mérité dans cette vie que les œuvres des fidèles leur fussent utiles dans l'autre. Ainsi la sainte coutume reçue dans l'Eglise, de recommander les morts à la divine miséricorde, n'est pas contraire à cet oracle de saint Paul : « Nous devons tous paroître devant le tribunal de Jésus-Christ, afin que chacun reçoive selon les bonnes ou les mauvaises actions qu'il a faites pendant qu'il étoit revêtu de son corps. » Car le secours

---

intentio viventium ad eos dirigi potest. Et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt sicut et vivis : et propter charitatis unionem, et propter intentionem in eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem, vel è converso; sed valent ad diminutionem pœnæ, vel aliquid hujusmodi, quod statum mortui non transmutat.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo dum in corpore vixit, meruit ut hæc ei valerent post mortem; et ideo si post hanc vitam eis juvatur, nihilominus hoc procedit ex his quæ in corpore gessit. Vel dicendum secundùm Joannem Damascenum in sermone prædicto, quòd hoc est intelligendum quantum ad retributionem quæ fiet in finali judicio, quæ erit æternæ gloriæ, vel æternæ miseriæ, in qua quilibet recipiet solùm secundùm quod ipse in corpore gessit; interim autem juvari potest vivorum suffragiis.

Ad secundum dicendum, quòd auctoritas illa expressè loquitur de sequela æternæ retributionis, quod patet ex hoc quòd præmittitur : « Beati mortui, etc. » Vel dicendum quòd opera pro eis facta sunt etiam quodammodo eorum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis animæ post mortem non sint simpliciter in statu viæ, tamen quantum ad aliquid adhuc sunt in via,

doivent après un retard plus ou moins long parvenir à la rétribution dernière. Ainsi leur voie se trouve absolument fermée dans ce sens qu'elles ne peuvent plus passer par les œuvres à l'état du bonheur ou du malheur éternel ; mais elle n'est pas fermée de telle sorte qu'elles ne puissent, dans leur détention loin de la rétribution finale, être secourue par les hommes : car elles sont encore dans le pèlerinage sous ce rapport.

4° La communication dans les œuvres civiles, et c'est de celle-là que parle le Philosophe, n'existe pas entre les morts et les vivants (parce qu'il n'y a point de vie civile au-delà du tombeau) ; mais les habitants de ce monde et ceux de l'autre peuvent communiquer dans les œuvres de la vie spirituelle : car cette vie trouve sa source dans la charité divine, qui anime les justes décédés.

ARTICLE III.

Les suffrages des pécheurs sont-ils utiles aux morts ?

Il paroît que les suffrages des pécheurs ne sont pas utiles aux morts. 1° Il est écrit, *Jean*, IX, 31 : « Dieu n'écoute point les pécheurs. » Or Dieu les écouteroit, s'il exauçoit les prières qu'ils font pour les autres. Donc les suffrages des pécheurs ne sont pas utiles aux morts.

2° Saint Grégoire dit, *Pastor.*, I, 10 : « L'intercesseur qui déplaît augmente la colère de l'esprit irrité. Or les pécheurs déplaisent à Dieu. Donc l'intercession des pécheurs irrite Dieu, loin de le fléchir ; donc leurs suffrages ne soulagent point les morts.

que les justes reçoivent dans l'autre monde, ils ont mérité de l'obtenir par les œuvres qu'ils ont faites sur la terre. » Et ailleurs, *De Cura pro mortuis agenda*, cap. ult : « Les sacrifices, soit celui de l'autel, soit celui de l'aumône, ne soulagent pas tous ceux pour qui on les offre, mais seulement ceux qui ont mérité pendant leur vie d'en obtenir du secours. »

---

in quantum scilicet eorum progressus adhuc retardatur ab ultima retributione. Et ideo simpliciter eorum via est circumsepta, ut non possint ulteriùs per aliqua opera transmutari secundum statum felicitatis et miseriæ ; sed quantum ad hoc non est circumsepta quin quantum ad hoc quòd detinentur ab ultima retributione, possint ab aliis juvari, quia secundùm hoc adhuc sunt in via.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis communicatio civilium operum, de qua Philosophus loquitur, non possit esse mortuorum ad vivos (quia mortui extra vitam civilem sunt), potest tamen eorum communicatio esse quantum ad opera vitæ spiritualis, quæ est per charitatem ad Deum, cui mortuorum spiritus vivunt.

ARTICULUS III.

Utrùm suffragia per peccatores facta mortuis prosint.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd suffragia per peccatores facta, mortuis non prosint. Quia, ut dicitur *Joan.*, IX : « Peccatores Deus non audit. » Sed si orationes eorum prodessent illis pro quibus orant, à Deo exaudirentur. Ergo suffragia per eos facta, mortuis non prosunt.

2. Præterea, Gregorius in *Pastorali* dicit quòd « cùm is qui displicet, ad interpellandum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur. » Sed quilibet peccator Deo displicet. Ergo per peccatorum suffragia Deus ad misericordiam non flectitur ; et ideo talia suffragia non prosunt.

3° Les œuvres sont plus meritoires pour celui qui les fait que pour les autres. Or le pécheur ne peut mériter pour lui-même par ses œuvres. Combien donc plus ne peut-il mériter pour les autres?

4° Toute œuvre méritoire doit être vivifiée, c'est-à-dire informée par la charité. Or les œuvres du pécheur sont mortes. Donc ces œuvres ne peuvent mériter aucun secours aux fidèles défunts.

Mais nul ne peut savoir avec certitude si tel ou tel est en état de grace ou de péché. Si donc les prières faites par l'homme en état de grace pouvoient seules adoucir les peines du purgatoire, on ne sauroit plus à qui l'on devroit demander des suffrages pour les morts, et de cette heure un grand nombre cesseroit de leur en procurer.

D'ailleurs, comme l'enseigne saint Augustin, les morts sont secourus par les suffrages des vivants, selon qu'ils ont mérité dans cette vie d'en obtenir du secours dans l'autre (1). Donc l'efficacité des suffrages dépend de l'état de celui qui doit en recevoir du soulagement; donc il est indifférent, semble-t-il, qu'ils soient faits par les bons ou par les méchants.

(CONCLUSION. — Les suffrages faits par le pécheur soulagent toujours les morts *ex opere operato;* puis ils les soulagent *ex opere operantis*, quand leur auteur représente l'Eglise ou agit comme l'instrument d'un autre.)

On peut distinguer deux choses dans les suffrages faits par les méchants: leur efficacité intrinsèque, l'acte divin, l'*opus operatum*, comme le mérite du saint sacrifice; puis leur valeur accidentelle, l'acte humain, l'*opus operantis*. Sous le premier rapport, comme les sacrements exercent leur vertu d'eux-mêmes, indépendamment de l'acte de

(1) On a déjà lu deux passages où l'évêque d'Hippone enseigne cette doctrine. Ici notre saint Docteur indique un autre passage qu'il dit cité « dans le texte *In littera*, » c'est-à-dire dans le *Commentaire sur les Sentences*, et qui se trouve dans les œuvres de saint Augustin, *Serm.* XXXII, *De verbis Apostoli;* ce passage, le voici : « Assurément les prières des vivants sont utiles aux morts; mais elles ne servent qu'à ceux qui ont mérité pendant la vie

---

3. Præterea, opus alicujus videtur magis esse fructuosum facienti quàm alteri, sed peccator per opera sua nihil meretur sibi. Ergo multò minùs potest alteri mereri.

4. Præterea, omne opus meritorium oportet esse vivificatum, id est charitate informatum. Sed opera per peccatores facta, sunt mortua. Ergo non possunt per ea mortui juvari pro quibus fiunt.

Sed contra est, quòd nullus potest scire de altero pro certo, utrùm sit in statu culpæ vel gratiæ. Si ergo tantùm illa suffragia prodessent, quæ fiunt per eos qui sunt in gratia, non posset homo scire per quos suffragia conquireret suis defunctis; et ita multi à suffragiis procurandis retraherentur.

Præterea, sicut Augustinus dicit in littera, secundùm hoc juvatur aliquis mortuus ex suffragiis, secundùm quòd dum viveret meruit ut juvaretur post mortem. Ergo valor suffragiorum mensuratur secundum conditionem ejus pro quo fiunt; non ergo differt (ut videtur) utrùm per bonos vel per malos fiant.

(CONCLUSIO. — Suffragia à peccatore facta, ex opere quidem operato semper prosunt, ex *opere* verò *operantis*, etsi non prosint quatenus à peccatore fiunt, prosunt tamen quatenus ipse vel Ecclesiæ personam gerit, vel ut alterius instrumentum agit.)

Respondeo dicendum, quòd in suffragiis quæ per malos fiunt duo possunt considerari. Primò ipsum *opus operatum*, sicut sacrificium altaris : et quia nostra sacramenta ex seipsis efficaciam habent absque *opere ope-*

l'homme ; comme en conséquence ils produisent toujours leur effet, quelles que soient les dispositions du ministre, les suffrages des méchants sont utiles aux morts. Sous le second point de vue, relativement à l'*opus operantis*, il faut sousdistinguer : ou l'acte des suffrages appartient proprement au pécheur, et pour lors il n'est méritoire d'aucune manière, ni pour lui ni pour qui que ce soit ; ou l'acte du pécheur appartient à un autre, et cela peut avoir lieu dans deux cas. D'abord quand le pécheur qui fait les suffrages représente la personne de toute l'Eglise, comme le prêtre dans les offices funèbres. Alors, puisque celui-là est sensé agir, au nom et en la place de qui l'on agit, les suffrages faits par le prêtre en état de péché profitent aux morts. Ensuite quand le pécheur agit comme l'instrument d'un autre : alors, puisque l'agent instrumental n'a pas tant de part à l'œuvre que le principal agent, bien que le pécheur ne puisse mériter lui-même, son action peut être méritoire par l'agent principal : tel est le cas où le serviteur coupable de péché mortel, fait une œuvre de miséricorde par l'ordre de son maître en état de grace. Ainsi lorsque le chrétien mourant dans la charité commande de faire des prières pour le repos de son ame, ou qu'un autre pareillement dans la charité donne cet ordre en sa faveur, les suffrages prescrits sont utiles au défunt, lors même que ceux qui les font n'ont pas la charité ; mais ils lui procureroient plus de soulagement, s'ils partoient de cœurs animés par la grace : car ils seroient alors méritoires sous un double rapport, de deux côtés, par ceux qui les font et par celui qui les fait faire.

Je réponds aux arguments : 1° Quelquefois la prière faite par le pécheur n'appartient pas au pécheur même, et mérite sous ce dernier rap-

d'en obtenir du secours après la mort. Les ames du purgatoire n'acquièrent donc pas de nouveaux mérites, quand on fait des bonnes œuvres à leur intention ; mais elles recueillent les fruits de leurs propres œuvres, car on n'obtient dans l'autre monde que ce qu'on a mérité dans sa vie.

---

rantis, quam æqualiter explent per quoscumque fiant, quantum ad hoc suffragia per malos facta, defunctis prosunt. Alio modo quantum ad *opus operantis*, et sic distinguendum est, quia operatio peccatoris suffragia facientis, potest uno modo considerari prout est ejus : et sic nullo modo meritoria esse potest, nec sibi, nec alii : alio modo in quantum est alterius, quod dupliciter contingit. Uno modo, in quantum peccator suffragia faciens gerit personam totius Ecclesiæ, sicut sacerdos dum dicit in Ecclesia exequias mortuorum, et quia ille intelligitur facere, cujus nomine vel vice fit, ut patet per Dionysium in libro *De Cœlesti Hierarch.*, inde est quòd suffragia talis sacerdotis, quamvis sit peccator, defunctis prosunt. Alio modo, quando agit ut instrumentum alterius, opus enim instrumenti est magis principalis agentis ; unde quamvis ille qui agit ut instrumentum alterius non sit in statu merendi, actio tamen ejus potest esse meritoria ratione principalis agentis ; sicut si servus in peccato existens, quodcumque opus misericordiæ facit ex præcepto domini sui charitatem habentis. Unde si quis in charitate decedens, præcipiat sibi suffragia fieri, vel alius præcipiat charitatem habens, illa suffragia valent defuncto, quamvis illi per quos fiunt in peccato existant ; magis tamen valerent, si essent in charitate, quia tunc ex duabus partibus opera illa meritoria essent.

Ad primum ergo dicendum, quòd oratio per peccatorem facta quandoque non est peccatoris, sed alterius ; et ideo secundùm hoc digna

port d'être exaucée par la miséricorde divine. Quelquefois aussi Dieu exauce les pécheurs, parce que les pécheurs demandent des choses agréables à Dieu. Car Dieu, ne consultant pas tant le mérite des hommes que sa clémence, donne ses biens non-seulement aux justes, comme on le voit dans l'Evangile, mais encore aux pécheurs (1). Aussi, commentant le mot objecté « Dieu n'exauce pas les pécheurs, » saint Augustin dit : « L'aveugle guéri parle avant d'avoir reçu l'onction, ne voyant pas encore pleinement (2). »

2° La prière du pécheur n'est pas agréable à Dieu comme venant d'un intercesseur qui lui déplaît, mais elle peut lui être agréable comme étant faite en la place ou par l'ordre d'un autre.

3° Quand le pécheur ne retire aucun avantage de ses prières, c'est qu'il n'a pas les dispositions qui pourroient lui donner la capacité d'en percevoir le fruit ; mais un autre peut avoir des dispositions convenables, et recevoir la grace demandée par le pécheur.

4° L'œuvre du pécheur est morte comme lui appartenant, mais elle peut être vivante comme appartenant à un autre.

5° Bien qu'on ne puisse savoir avec certitude si tel ou tel est en état de grace, on peut cependant juger avec probabilité de son état par ses actes extérieurs : car « on connoît l'arbre à ses fruits, » dit l'Evangile, *Matth.*, VII, 20.

6° Pour que les suffrages soient fructueux, il faut sans doute dans ceux

(1) Le divin Maître nous fait entendre ces paroles, *Matth.*, V, 43 et suiv. : « Vous avez entendu qu'il a été dit : Vous aimerez votre prochain et vous haïrez votre ennemi, et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient, afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans les cieux, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et descendre la pluie sur les justes et sur les injustes. »

(2) L'Evangile raconte ainsi la guérison de l'homme aveugle de naissance, *Jean*, IX, 6 et suiv. : « Jésus cracha à terre, fit de la boue avec sa salive, et enduisit de cette boue les yeux de l'aveugle, et il lui dit : Allez et lavez-vous dans la piscine de Siloë, qui signifie *envoyé*. Il s'en alla donc, et se lava, et revint voyant. » Comme cette guérison avoit été faite le jour du sabbat, les Pharisiens se scandalisèrent, et les uns disoient, *ibid.*, 16 : « Cet homme n'est

---

est ut à Deo exaudiatur. Tamen etiam quandoque Deus peccatores audit, quando scilicet peccatores petunt aliquid Deo acceptum ; non enim solis justis, sed etiam peccatoribus Deus bona sua providet, ut patet per *Matth.*, V, non tantùm ex eorum meritis, sed ex sua clementia. Et ideo super illud *Joan.*, IX : « Deus peccatores non audit, » Glossa dicit quòd « loquitur ut inunctus non adhuc plenè videns. »

Ad secundum dicendum, quòd quamvis ex parte ejus qui displicet, oratio peccatoris non sit accepta, tamen ratione alterius cujus vice vel imperio agitur, potest esse Deo accepta.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quod peccator faciens hujusmodi suffragia, nullum reportat commodum, contingit ex hoc quod non est capax talis profectûs propter propriam indispositionem; et tamen alii qui est dispositus, aliquo modo valere potest, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis opus peccatoris non sit vivum, in quantum est ejus, potest tamen esse vivum in quantum est alterius, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd quamvis aliquis pro certo scire non possit de altero, an sit in statu salutis, potest tamen probabiliter æstimare ex his quæ exterius de homine videt ; ex fructu enim suo arbor cognoscitur, ut dicitur *Matth.*, VII.

Ad sextum dicendum, quòd ad hoc quod

pour qui ils sont faits la capacité d'en percevoir le fruit, et l'homme acquiert cette capacité, comme l'enseigne saint Augustin, par les œuvres qu'il accomplit dans cette vie; mais il faut aussi que les suffrages aient les qualités requises, et cette condition ne dépend plus de celui pour qui ils sont faits, mais de celui qui les fait, soit en les accomplissant, soit en les ordonnant.

ARTICLE IV.

Les suffrages pour les morts sont-ils utiles à ceux qui les font?

Il paroît que les suffrages pour les morts ne sont pas utiles à ceux qui les font. 1° Quand on paie la dette d'un autre, on ne s'acquitte pas devant la justice humaine de sa propre dette. Si donc on satisfait pour les autres par les suffrages qu'on leur applique, on ne se libère pas soi-même de ce qu'on doit à la justice divine.

2° Tout ce qu'on fait, on doit le faire de la meilleure manière possible. Or il est meilleur de secourir deux personnes qu'une. Si donc l'on pouvoit, par les mêmes suffrages, payer ses propres dettes tout ensemble et les dettes des morts, on ne devroit jamais satisfaire pour soi-même, mais toujours pour les défunts.

point de Dieu, qui ne garde pas le sabbat; mais les autres répondoient : Comment un pécheur peut-il faire ces signes? » Et ils appelèrent l'aveugle guéri et lui dirent, *ibid.*, 29 et suiv. : « Nous savons que Dieu a parlé à Moyse; mais celui-ci (Jésus), nous ne savons d'où il est. Cet homme leur répondit : Cela est surprenant, que vous ne sachiez d'où il est, celui qui m'a ouvert les yeux. Nous savons que Dieu n'écoute point les pécheurs; mais celui qui honore Dieu et fait sa volonté, il l'exauce. Jamais on n'a ouï dire que quelqu'un ait ouvert les yeux d'un aveugle-né. Si celui-ci n'étoit pas de Dieu, il ne pourroit rien faire. »

Saint Augustin dit sur ces dernières paroles, *In Joann.*, XLIV : « L'aveugle guéri parle avant d'avoir reçu l'onction, ne voyant pas encore pleinement : car Dieu exauce les pécheurs. Car s'il ne les exauçoit pas, pourquoi le publicain auroit-il dit, les yeux baissés vers la terre, et se frappant la poitrine : O Dieu! soyez-moi propice, à moi pauvre pécheur. » De quelle onction parle saint Augustin? quand l'aveugle guéri dit : « Dieu n'exauce pas les pécheurs, » il avoit déjà reçu l'enduit formé par la main divine et lavé ses yeux dans la fontaine de Siloé; il avoit recouvré la vue corporelle. Saint Augustin ne parle donc pas de l'onction de ses yeux, mais de l'onction de son intelligence; il veut dire que le divin Maître n'avoit pas encore versé dans son ame tout le baume de sa divine parole, qu'il ne lui avoit pas encore rendu pleinement la vue spirituelle.

---

suffragium alicui valeat, requiritur ex parte ejus pro quo fit capacitas hujusmodi valoris; et hanc homo acquisivit per opera propria quæ gessit in vita, et sic Augustinus loquitur : requiritur nihilominus qualitas operis quod prodesse debet; et hoc non pendet ex eo pro quo fit, sed magis eo qui facit vel exequendo, vel imperando.

ARTICULUS IV.

Utrum suffragia, quæ à vivis pro mortuis fiunt, facientibus prosint.

quartum sic proceditur. Videtur quòd suffragia quæ à vivis pro mortuis fiunt, facientibus non prosint. Quia si aliquis pro altero debitum solveret, secundùm humanam justitiam ipse à debito proprio non absolveretur. Ergo per hoc quod aliquis suffragia faciens, debitum solvit pro illo pro quo facit, ex hoc à debito proprio non absolvitur.

2. Præterea, unusquisque quod facit, facere debet meliori modo, quo potest. Sed melius est juvare duos quàm unum. Si ergo qui per suffragia debitum mortui solvit, à proprio debito liberatur, videtur quòd nunquam deberet aliquis pro seipso satisfacere, sed semper pro alio.

3° Si l'œuvre satisfactoire appliquée à un autre servoit à celui qui la fait et pareillement à celui pour qui elle est faite, elle pourroit pour la même raison servir à un troisième si on la faisoit aussi pour lui, puis à un quatrième, puis à un cinquième, ainsi de suite indéfiniment; dès lors un seul, par une seule œuvre satisfactoire, pourroit satisfaire pour tous, ce qui est absurde.

Mais il est écrit, *Psal.* XXXIV, 13 : « Ma prière retournoit dans mon sein (1). » Donc les suffrages faits pour les autres réagissent à l'avantage de ceux qui les font.

De plus saint Jean Damascène dit, *Serm. de dormientibus* : « Comme le ministre de l'onction dernière éprouve le contact de l'huile sainte avant le malade, ainsi le chrétien qui prie pour un autre procure d'abord son avantage, puis celui de son frère. » Donc, etc.

(Conclusion. — Les suffrages pour les morts ne servent point à celui qui les fait comme expiant la peine du péché, mais ils lui servent comme méritant la vie éternelle.)

On peut considérer sous un double point de vue l'œuvre des suffrages faits pour un autre. D'abord comme expiant la peine du péché par une sorte de compensation qui se trouve dans la satisfaction. Sous ce rapport, puisque l'œuvre des suffrages accomplis par l'un devient par l'intention comme l'œuvre d'un autre, elle affranchit de la peine celui pour qui elle est faite, mais non celui qui la fait. La compensation de la peine repose

(1) Le latin dit : « *Oratio mea in sinu meo convertetur.* » La plupart des interprètes français traduisent : « Je répandois ma prière dans mon sein ; » c'est-à-dire je priois la tête penchée, de sorte que la prière découloit de mes lèvres dans mon sein. On a pu voir que le Docteur angélique entend autrement le texte sacré; si nous voulons garder le sens qu'il y attache, nous devons dire : « Ma prière retournoit dans mon sein. » Telle est aussi l'interprétation de Cassiodore; appliquant la parole du Psalmiste au divin Médiateur, il dit : « Comme les Juifs ne méritoient pas de recevoir les graces que Jésus demandoit pour eux, sa prière retournoit dans son cœur, d'où elle étoit sortie. » Jésus-Christ dit à ses disciples dans le même sens, *Matth.*, X, 11 : « En quelque ville ou village que vous entriez, enquérez-vous du plus digne,

---

3. Præterea, si satisfactio alicujus pro alio satisfacientis æqualiter prodesset sibi, ut ei pro quo satisfacit, eadem ratione æqualiter valebit et tertio, si pro eodem satisfaciat simul, et similiter quarto, et sic deinceps. Ergo unus una satisfactione posset pro omnibus satisfacere, quod est absurdum.

Sed contra est, quòd dicitur *Psal.* XXXIV : « Oratio mea in sinu meo convertetur, » ergo eadem ratione et suffragia quæ pro aliis fiunt, satisfacientibus prosunt.

2. Præterea, Damascenus dicit in *Sermone de his qui in fide dormierunt* (ut supra) : « Quemadmodum unguento vel alio oleo sancto circumlinire volens infirmum, primò ille (*scilicet liniens*) participat unctionem, et sic postea perungit laborantem : sic quicumque pro proximi salute agonizat, primùm sibi ipsi prodest, deinde proximo. » Et sic habetur propositum.

(Conclusio. — Opus suffragii quod pro mortuis fit facienti prodest, quantum attinet ad vitæ æternæ meritum; sed in quantum est expiativum pœnæ, ut fiat satisfactio, nullo modo illi prodest.)

Respondeo dicendum, quòd opus suffragii quod pro altero fit, potest considerari dupliciter. Uno modo, ut est expiativum pœnæ per modum cujusdam recompensationis, quæ in satisfactione attenditur : et hoc modo opus suffragii quod computatur quasi ejus pro quo fit, ita absolvit eum à debito pœnæ quòd non absolvit facientem à debito pœnæ propriæ. Quia in tali recompensatione consideratur æqua

sur l'égalité de la justice; or l'œuvre satisfactoire peut égaler la peine de l'un sans égaler en même temps la peine de l'autre, car les peines de deux péchés demandent une plus grande satisfaction que la peine d'un seul. Ensuite on peut considérer l'œuvre des suffrages comme méritant la vie éternelle : à cet égard, puisque le mérite a sa racine dans la charité, les suffrages profitent non-seulement à celui pour qui ils sont faits, mais encore et davantage à celui qui les fait.

Les objections se trouvent réfutées par ce qu'on vient de lire : car les trois premières prennent les suffrages comme œuvres satisfactoires; et les deux dernières, celles qui sont renfermées dans les arguments *sed, contra*, les prennent comme œuvres méritoires.

ARTICLE V.

Les suffrages des fidèles sont-ils utiles aux damnés?

Il paroît que les suffrages des fidèles sont utiles aux damnés. 1° L'Ecriture, II *Macchab.*, XII, 40, raconte que, sous Judas Macchabée, après une bataille où quelques soldats perdirent la vie, « on trouva sous leur tunique des choses qui avoient été consacrées aux idoles et que la loi défendoit aux Juifs (1); » puis le saint Livre ajoute, *ibid.*, 43 : Judas « envoya à Jérusalem douze mille drachmes d'argent, afin qu'on offrît un sacrifice pour les péchés de ceux qui étoient morts. » Or il est certain que ces soldats péchèrent grièvement par la violation de la loi divine,

et demeurez chez lui jusqu'à votre départ. Et en entrant dans sa maison, saluez-la, disant : Que la paix soit sur cette maison! Et si la maison en est digne, votre paix viendra sur elle; si elle n'en est pas digne, votre paix reviendra à vous. »

(1) Cette défense est renfermée dans les paroles suivantes, *Deuter.*, VII, 25 et 26 : « Vous jetterez dans le feu les images taillées de leurs dieux, vous n'en désirerez ni l'argent ni l'or, et n'en prendrez rien pour vous, de peur que ce ne vous soit une cause de ruine, parce qu'elles sont l'abomination du Seigneur notre Dieu. Il n'entrera dans votre maison rien qui vienne de l'idole, de peur que vous ne deveniez anathème comme l'idole même. Vous la détesterez comme l'ordure; vous l'aurez en abomination comme les choses les plus sales et qui font le plus d'horreur, parce que c'est un anathème. »

---

litas justitiæ; opus autem istud satisfactorium ita potest adæquari uni reatui, quod alteri non adæquetur : reatus enim duorum peccatorum majorem satisfactionem requirunt, quàm reatus unius. Alio modo potest considerari, in quantum est meritorium vitæ æternæ : quod habet in quantum procedit ex radice charitatis; et secundùm hoc non solùm prodest ei pro quo fit, sed facienti magis.

Et per hoc patet solutio ad objecta : primæ enim rationes procedebant de opere suffragii, secundùm quod est satisfactorium; sed aliæ, secundùm quod est meritorium.

ARTICULUS V.

Utrum suffragia prosint existentibus in inferno.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd suffragia prosint existentibus in inferno. Per hoc quod habetur II. *Mach.*, XII, ubi dicitur quòd « invenerunt sub tunicis interfectorum donaria idolorum à quibus lex prohibebat Judæos; » et tamen post subditur, quòd Judas duodecim millia drachmas argenti misit Hierosolymam offerri pro peccatis mortuorum. » Constat autem illos peccasse mortaliter, contra legem agentes, et ita in peccato mortali de-

que dès lors ils quittèrent la terre avec le péché mortel et qu'ils furent précipités dans les enfers. Donc les suffrages des fidèles sont utiles aux damnés.

2° Saint Augustin, cité IV *Sent.*, dit : « Quand les suffrages servent aux morts, ils leur obtiennent deux choses, ou la rémission complète de la peine ou une damnation moins sévère. » Or le mot *damnation* ne se dit que de ceux qui sont en enfer. Donc les suffrages de l'Eglise sont utiles aux malheureux qui gémissent dans le séjour éternel de la douleur.

3° Saint Denis dit aussi, *Eccl. Hier.*, cap. ult. : « Puisque les prières des justes sont utiles dans ce monde, combien plus ne soulagent-elles pas dans l'autre les ames qui ont mérité d'en obtenir du secours ? » Par où l'on voit que les prières sont plus utiles aux morts qu'aux vivants. Or les prières profitent aux vivants qui sont dans le péché mortel ; car l'Eglise prie tous les jours pour les pécheurs, demandant à Dieu leur conversion. Donc les prières profitent aux morts coupables de péché mortel.

4° On lit dans la vie des Pères du désert (et saint Jean Damascène rapporte le même fait dans le *Discours sur les défunts*), que le bienheureux Macaire, ayant trouvé un crâne sur son chemin, lui demanda, après avoir fait une prière, à qui il appartenoit ; le crâne lui répondit qu'il avoit été la tête d'un prêtre païen, condamné aux supplices de l'enfer, puis il ajouta que les prières de Macaire le soulageroient, lui et ses compagnons d'infortune. Donc les suffrages des fidèles sont utiles à ceux qui sont en enfer.

5° Saint Jean Damascène raconte, dans le même *Discours sur les défunts*, que saint Grégoire, priant pour l'ame de Trajan, entendit une voix d'en haut qui lui disoit : « J'ai exaucé ta prière et je fais grace à Trajan ; » ce fait, poursuit le saint docteur, « tout l'Orient et tout l'Occident l'attestent. » Or il est certain que Trajan étoit en enfer, parce qu'il

---

cessisse, et sic ad infernos esse translatos. Ergo existentibus in inferno suffragia prosunt.

2. Præterea in littera (IV. *Sent.*) habetur ex verbis Augustini quòd « quibus prosunt suffragia, vel ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel ad hoc ut tolerabilior sit eorum damnatio. » Sed solùm illi qui in inferno sunt, damnati esse dicuntur. Ergo etiam existentibus in inferno suffragia prosunt.

3. Præterea, Dionysius, ult. cap. *Eccles. Hierarch.*, dicit : « Si hic justorum orationes et secundùm hanc vitam, quantò magis post mortem, in illis qui digni sunt sacris orationibus operantur tantummodo ? » Ex quo potest accipi quod suffragia magis prosunt mortuis, quàm vivis. Sed vivis prosunt etiam in peccato mortali existentibus, cùm quotidie oret Ecclesia pro peccatoribus, ut convertantur ad Deum. Ergo etiam mortuis in peccato mortali existentibus, suffragia valent.

4. Præterea, in Vitis Patrum legitur (quod etiam Damascenus in sermone suo refert) quòd Macarius inventâ in via calvariâ cujusdam defuncti, oratione præmissâ, quæsivit cujus caput fuisset ; et caput respondit quod fuerat sacerdotis gentilis qui in inferno erat damnatus, et tamen confessus est oratione Macarii se et alios juvari. Ergo suffragia Ecclesiæ, etiam in inferno existentibus prosunt.

5. Præterea, Damascenus in eodem sermone narrat quòd Gregorius, pro Trajano orationem fundens, audivit vocem sibi divinitus dicentem : « Vocem tuam audivi, et veniam Trajano do ; » cujus rei, Damascenus dicit in dicto sermone, ut « testis est Oriens omnis et Occidens. » Sed constat Trajanum in inferno fuisse,

avoit fait mourir cruellement un grand nombre de martyrs, comme le dit encore saint Grégoire. Donc les prières des fidèles peuvent délivrer les damnés.

Mais saint Denis dit, *Eccl. Hier.*, VII : « Le prêtre du Seigneur ne prie pas pour les impurs, parce que cette prière seroit contraire à l'ordre divin ; » puis l'Aréopagyte continue : « Il ne demande point le pardon des pécheurs qui ont subi le jugement, parce qu'il ne seroit pas exaucé. » Donc les prières ne sont point utiles aux malheureux qui ont été condamnés par la justice divine.

Saint Grégoire dit aussi, *Moral.*, XXIV : « Les élus ne prieront pas après le jugement pour les hommes envoyés au feu éternel, et cela pour la même raison qu'ils ne prieront pas pour le diable et ses anges précipités dans les flammes vengeresses, pour la même raison encore que les saints dans ce monde ne prient ni pour les infidèles ni pour les impies décédés ; car ils craindroient que, s'ils conjuroient l'infinie miséricorde pour ceux dont ils connoissent la damnation éternelle, leurs supplications ne perdissent leur mérite devant le juste Juge (1). » Donc les prières ne procurent aucun secours aux damnés.

(1) « Si, continue le saint docteur, si les justes vivant dans cette vie, lorsqu'ils ont encore dans leur cœur la corruption qui les soumet au jugement, n'éprouvent aucune compassion pour les damnés : combien plus ne verront-ils pas leurs tourments d'un œil tranquille dans l'autre monde, quand ils seront dégagés de la chair, délivrés du vice, enivrés de bonheur et brûlant de zèle pour la justice suprême ? »

Saint Augustin traite admirablement ce sujet ; il dit, *De Civit. Dei*, XXI, 23 : « Pourquoi l'Eglise n'a-t-elle pu souffrir l'opinion soutenant que le démon obtiendra, après de longs et douloureux supplices, grace et miséricorde ? Certes les saints consommés dans la connoissance des Ecritures n'auroient point vu d'un œil d'envie la réhabilitation et la béatitude des mauvais anges ; mais ils craignoient d'anéantir ou d'infirmer l'arrêt que le Seigneur doit, d'après sa prédiction, prononcer au dernier jugement : « Retirez-vous de moi, maudits, et allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges. » Et le Voyant de la nouvelle alliance dit dans l'*Apocalypse* : « Le diable qui les séduisoit fut jeté dans l'étang de soufre, où la bête et les faux prophètes seront tourmentés jour et nuit dans les siècles des siècles. » Nous avons donc lu, d'abord *éternel*, ensuite *dans les siècles des siècles*, deux expressions synonymes qui désignent, dans les Ecritures, la durée sans fin. Si donc la ferme et solide piété rejette le retour du diable et de ses anges à la justice, c'est que l'infaillible Parole affirme que Dieu ne leur pardonne point, mais qu'il les retient dans les sombres cachots de l'enfer pour les précipiter, quand l'heure de la justice sera venue, dans les flammes dévorantes, où

---

quia « multorum martyrum necem amaram instituit, » ut ibidem Damascenus dicit. Ergo suffragia valent etiam in inferno existentibus.

Sed contra est, quod dicit Dionysius VII. cap. *Ecclesiast. Hierarch.* : « Summus sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc averteretur à divino ordine ; » et consequenter ibidem dicit quòd « pro peccatoribus non orat remissionem, quia non audiretur pro illis. » Ergo suffragia existentibus in inferno non valent.

Præterea, Gregorius dicit in XXXII. libro *Moral.* : « Eadem causa est cur non oretur tunc (*scilicet post diem judicii*) pro hominibus æterno igne damnatis, quæ nunc causa est quare non oretur pro diabolo et angelis ejus æterno supplicio deputatis ; quæ etiam nunc causa est quare sancti non orent pro hominibus infidelibus impiisque defunctis ; quia de eis utique quos æterno damnatos supplicio jam noverunt, ante illum judicis justi conspectum orationis suæ meritum cassari refugiunt. » Ergo suffragia in inferno positis non valent.

Enfin nous lisons dans saint Augustin, *Serm.* XXXII, *De verbis Apostoli* : « Ceux qui meurent sans la foi active par l'amour et sans les sacrements, c'est en vain que la piété filiale les recommande à la miséricorde divine. » Or tous les damnés sont morts sans la foi active par la charité. Donc les prières leur sont inutiles.

ils seront tourmentés « éternellement, dans les siècles des siècles. » Mais s'il en est ainsi, comment soustraire à l'éternité de la peine tous les hommes ou quelques hommes, sans renverser la loi qui soumet les démons à des supplices éternels ? Car si ceux à qui le Seigneur dira : « Retirez-vous de moi, maudits, et allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges ; » si ceux-là ne doivent pas rester dans ce feu pour jamais, quelle raison de croire que le diable et ses anges y resteront toujours ? La sentence que Dieu prononcera contre les méchants, anges ou hommes, sera-t-elle fausse pour les hommes et vraie pour les anges ?... Et puis comment interpréter *supplice éternel* par supplice qui dure longtemps, et *vie éternelle* par vie qui ne doit pas finir, quand le Seigneur, employant ces deux expressions simultanément, dit dans un seul et même passage, dans un seul et même oracle : « Ils iront ceux-ci (les impies) à la vie éternelle, et ceux-là (les justes) à la vie éternelle ? » Puisque ces deux choses sont également éternelles, ou l'une et l'autre dureront longtemps pour finir, ou l'une et l'autre dureront toujours pour ne pas finir. Il y a pleine et entière parité : d'une part, le supplice éternel ; de l'autre, la vie éternelle : dire que la vie éternelle sera sans fin et que le supplice éternel finira, c'est le comble de l'absurde. Puis donc que la vie éternelle n'aura pas de fin, le supplice éternel n'en aura pas non plus.

» Ce raisonnement conclut aussi contre ceux qui plaident la miséricorde divine aux dépens de la justice suprême. Les hommes dignes de châtiment, disent-ils, Dieu les absoudra dans le jugement ou après le jugement à l'intercession de ses saints, qui interviendront d'autant plus chaleureusement pour leurs ennemis, que leur sainteté sera plus parfaite, et par des prières d'autant plus sûres d'obtenir leur effet, qu'elles partiront de volontés plus libres de tout péché ; bien plus, ces ames si bonnes et si compatissantes, ces cœurs si pleins de tendresse et de charité pourroient-ils refuser le puissant secours de leurs prières même aux mauvais anges, que va frapper ou qu'a frappés déjà la plus terrible des sentences ? Ajoutera-t-on, sans crainte de pousser la présomption jusqu'à ses dernières limites, que les bons anges uniront leurs prières à celles des saints devenus leurs égaux, pour fléchir la justice par la clémence et soustraire à la damnation les anges rebelles et les hommes prévaricateurs ? C'est là ce qu'une foi pure n'a jamais dit, ce qu'elle ne dira jamais. Bien que son divin Maître lui commande de prier pour ses ennemis, l'Eglise ne prie pas pour le diable et ses anges : eh bien, la même raison qui lui défend cette prière aujourd'hui, lui défendra au dernier jour, malgré ou plutôt pour la perfection de sa sainteté, d'intercéder en faveur des coupables tombés sous le poids de la justice divine. Elle prie maintenant pour les ennemis qu'elle a dans ce monde, parce que c'est ici le temps et le lieu d'une fructueuse pénitence ; elle demande, selon le langage de l'Apôtre, que « Dieu change leur esprit et qu'il se dégage des filets du diable qui les tient captifs sous sa volonté : » mais si elle connoissoit avec certitude ceux qui doivent aller au feu éternel avec le diable, elle prieroit aussi peu pour eux que pour lui ; comme elle n'a point cette connoissance, elle prie pour tous ses ennemis vivant dans ce corps périssable, et cependant elle n'obtient le salut que de ceux qui rentrent dans son sein maternel. Mais pour ceux qui gardent jusqu'à la mort l'impénitence du cœur, pour ceux qui de ses ennemis ne deviennent pas ses enfants, l'Eglise prie-t-elle ? prie-t-elle pour l'ame de ces misérables morts ? Non, et pourquoi ? Parce qu'il rentre dans le parti du diable celui qui, dès cette vie, ne se range pas sous l'étendard de Jésus-Christ.

Ainsi l'on ne priera, dans le dernier jugement, ni pour les anges ni pour les hommes qui devront encourir la sentence de condamnation ; on ne prie, maintenant, ni pour les infidèles ni pour les impies qui sont morts dans l'impénitence : mais on prie pour les ames régénérées

Præterea, in littera (IV. *Sent.*, dist. 45), habetur ex verbis Augustini (*Serm.* XXXII. *De verbis Apostol.*) : « Qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, de corpore exeunt, frustra illis à suis hujusmodi officia impenduntur. » Sed omnes damnati sunt hujusmodi. Ergo eis suffragia non prosunt.

(CONCLUSION. — Puisque les damnés, parvenus au terme du pèlerinage, ne peuvent plus passer d'un état dans un autre ; puisque d'ailleurs ils n'ont point la charité, qui pourroit seule leur appliquer les bonnes œuvres faites à leur intention : il est clair que les suffrages des fidèles ne leur sont d'aucune utilité.)

Il y a trois opinions sur le point qui nous occupe. Les uns disent : Il faut distinguer, relativement aux damnés, le temps et l'état. Après le jour du jugement, et c'est ici ce qui regarde le temps, aucun damné ne sera secouru par aucune prière ; mais avant le jour du jugement, plusieurs damnés peuvent être soulagés par les suffrages de l'Eglise. Car, et nous venons à ce qui concerne l'état, certains damnés, ceux qui sont morts sans la foi et sans les sacrements, ont une profonde malice : pour ceux-là, les suffrages des fidèles ne peuvent les secourir d'aucune manière, parce qu'ils n'ont appartenu à l'Eglise ni par le mérite ni par le nombre, c'est-à-dire ni par l'ame ni par le corps ; mais d'autres damnés, ceux qui ont possédé la foi, reçu les sacrements et fait des œuvres bonnes en elles-mêmes, n'ont pas une aussi grande malice, parce qu'ils ont appartenu à l'Eglise par le nombre : ceux-ci, les prières de l'Eglise peuvent les soulager. Voilà ce qu'ont dit nos docteurs, mais ils n'en étoient pas moins inquiétés par un doute : ils sentoient que, dans leurs principes, puisque la peine de l'enfer est finie dans son intensité bien qu'elle soit infinie dans sa durée, les suffrages finiront dans leur multiplication continue par la détruire entièrement, conséquence qui va droit à l'erreur d'Origène (1).

Pour échapper à cet inconvénient, plusieurs ont inventé plusieurs théories. Le docteur résolutif (2) dit que, si les suffrages des fidèles peu-

dans le Christ et qui n'ont usé du temps et de la vie, ni si mal qu'elles soient indignes de la clémence divine, ni si bien qu'elles n'en aient pas besoin. »

(1) Plusieurs auteurs : saint Epiphane, *ad Joannem Hierosolymitanum* ; saint Jérôme, *ad Pammachium, contra Vigilantium*; saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXI, 17 et suiv., reprochent à Origène d'avoir prétendu que les damnés, Satan lui-même, obtiendront le salut éternel.

(2) L'auteur ainsi nommé, c'est Durand de Saint-Pourçain. Né dans la ville de ce nom,

(CONCLUSIO. — Cùm damnati, receptâ pro meritis retributione, ad ultimum vitæ terminum pervenerint, et charitate destituantur, secundùm quam opera vivorum continuantur defunctis, perspicuum est suffragia illis minimè prodesse.)

Respondeo dicendum, quòd circa damnatos fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt in hoc distinguendum esse dupliciter. Uno modo quantum ad tempus, dicentes quòd post diem judicii nullus in inferno existens aliquo suffragio juvabitur, sed ante diem judicii aliqui juvantur suffragiis Ecclesiæ. Alio modo distinguebant quantum ad personas in inferno detentas, inter quas, aliquos dicebant esse valde [malos], qui scilicet sine fide et sacramentis decesserunt ; et talibus, quia de Ecclesia non fuerunt nec merito nec numero, suffragia Ecclesiæ prodesse non possunt ; alii verò sunt non valde mali, qui scilicet de Ecclesiæ fuerunt numero, et fidem habentes, et sacramentis imbuti, et aliqua opera de genere bonorum facientes ; et talibus suffragia Ecclesiæ prodesse debent. Sed occurrebat eis quædam dubitatio eos perturbans, quia scilicet videbatur ex hoc sequi, cùm pœna inferni sit finita secundùm intensionem, quamvis duratione infinita existat, quòd multiplicatis suffragiis pœna illa totaliter auferretur ; quod est error Origenis.

Et ideo hoc inconveniens evadere multipliciter voluerunt. Præpositivus enim dixit quòd tantum possunt suffragia pro damnatis multi-

vent se multiplier assez pour délivrer les damnés de leur peine, cette délivrance ne s'accomplit pas pour toujours, comme le prétendoit Origène, mais seulement pour un temps, c'est-à-dire jusqu'au jugement dernier; car en ce jour les ames, unies à leur corps par de nouveaux liens, seront précipitées dans les supplices de l'enfer sans espoir de pardon. Cette opinion n'est pas soutenable. La providence ne laisse rien de désordonné dans les choses. Or la faute ne peut être ramenée à l'ordre que par la peine : la peine donc ne sauroit disparoître tant que la faute subsiste, et puisque les damnés sont toujours souillés par la faute, il sont donc perpétuellement tourmentés par la peine.

Aussi d'autres ont-ils imaginé un autre système; les Porrétains (1) disent : Les suffrages de l'Eglise diminuent la peine des damnés, tout comme la division diminue la ligne. Bien que la ligne soit finie, on peut néanmoins la diviser à l'infini; car on ne parvient pas à la détruire par la division, quand on retranche toujours, non dans la même quantité, mais dans la même proportion; par exemple quand on ôte le quart du tout, puis le quart du premier quart, puis encore le quart du deuxième quart, ainsi de suite indéfiniment. Eh bien, poursuivent nos auteurs, les suffrages diminuent la peine de la même manière : le premier en enlève une certaine partie, le deuxième ôte dans la même proportion une partie de ce qui reste, ainsi toujours, sans que la peine disparaisse entièrement. — Cette explication pèche dans plusieurs points. D'abord, si la quantité matérielle admet la division à l'infini, la quantité spirituelle

au diocèse de Clermont, dominicain et docteur de Paris, il fut évêque du Puy, ensuite de Meaux en 1326. On l'appeloit le *docteur résolutif*, parce qu'il décidoit les questions d'une manière tranchante. Il a laissé des *Commentaires sur les Sentences*, un *Traité sur l'origine des Juridictions*, et d'autres ouvrages.

(1) Les Porrétains sont les disciples de Gilbert de la Porrée. Ce docteur enseigna la philosophie et la théologie, dans le XIIe siècle. Distinguant partout les choses sans les réunir, il soutenoit que les attributs de Dieu, sa sagesse, sa puissance, sa justice ne sont pas Dieu, mais les formes par lesquelles il est Dieu; il ajoutoit que les qualités des personnes divines, l'innascibilité, la filiation, l'aspiration, ne sont pas non plus ces personnes, mais les entités

---

plicari, quòd à pœna totaliter reddantur immunes; non quidem simpliciter, ut Origenes posuit, sed ad tempus, scilicet usque ad diem judicii; tunc enim animæ iteratò corporibus conjunctæ, in pœnas inferni sine spe veniæ retrudentur. Sed ista opinio videtur divinæ providentiæ repugnare, quæ nihil in rebus inordinatum relinquit. Culpa autem non potest ordinari nisi per pœnam : unde non potest esse ut pœna tollatur, nisi priùs culpa expietur; et ideo cùm culpa continuè maneat in damnatis, eorum pœna nullatenus interrumpetur.

Et ideo Porretani alium modum invenerunt, dicentes quòd hoc modo proceditur in diminutione pœnarum per suffragia, sicut proceditur in divisione linearum; quæ cum sint finitæ, tamen in infinitum dividi possunt, et nunquam per divisionem consumuntur, dum fit subtractio non secundùm eamdem quantitatem, sed secundùm eamdem proportionem; velut si primò auferatur pars quarta totius, et secundò pars quarta illius quartæ, et iterum quarta illius quartæ, et sic deinceps in infinitum. Et similiter dicunt quòd per primum suffragium diminuitur aliquota pars pœnæ, et per secundum, pars aliqua remanentis diminuitur secundùm eamdem proportionem. Sed iste modus multipliciter defectivus est : primò, quia infinita divisio quæ congruit continuæ quantitati, non

ne la souffre pas. Ensuite il n'y a pas de raison pour que le deuxième suffrage ne diminue pas autant la peine que le premier, quand il renferme la même valeur. En outre, comme la peine ne peut disparaître sans la disparition de la faute, pareillement elle ne peut diminuer sans son amoindrissement. Enfin, dans la division de la ligne, on finit par arriver à un point qui n'est plus sensible, car le corps sensible n'est pas divisible à l'infini; la peine donc, diminuant toujours par la multiplication des suffrages, deviendroit si petite qu'on ne la sentiroit point, et dès-lors ce ne seroit plus une peine.

Ces difficultés ont fait inventer une autre solution; le docteur Auxerrois dit : Les bonnes œuvres ne soulagent pas les damnés par la diminution de la peine ou par son interruption, mais par la confortation du cœur; elles sont comme un baume qui fortifie les ames dans l'autre monde : ainsi quand l'homme, succombant sous le faix, se répand de l'eau sur le visage, il sent renaître ses forces et porte avec moins de peine son fardeau, quoiqu'il ne soit pas plus léger. — Cette opinion soulève plusieurs difficultés. D'abord elle va contre l'impossible. Comme l'enseigne saint Grégoire (1), les flammes éternelles tourmentent plus ou moins l'homme selon la gravité de ses fautes, en sorte que l'un souffre plus, l'autre moins, sous les atteintes du même feu; puis donc que la faute des damnés reste sans diminution, leur peine ne peut recevoir aucun amoindrissement. Ensuite l'opinion des adversaires est présomp-

qui les constituent. De cette erreur fondamentale, il déduisoit plusieurs conséquences pareillement erronées. Devenu évêque de Poitiers, comme il continuoit d'enseigner ses fausses doctrines, il fut accusé devant le saint-siége par ses archidiacres Arnaud et Calon. Eugène III, qui se trouvoit en France, le condamna dans le concile de Reims, en 1148. Gilbert se soumit, mais quelques-uns de ses disciples persévérèrent dans ses erreurs.

(1) *Moral.*, IX, 30 : « Bien que tous les damnés subissent les atteintes du même feu, ils n'éprouvent pas tous les mêmes douleurs. Comme tous les hommes ne souffrent pas également sous les mêmes ardeurs du soleil, parce que les uns supportent plus facilement que les autres le poids de la chaleur; ainsi tous les damnés ne sont pas également tourmentés par les mêmes flammes de l'enfer, parce qu'ils sont moins sensibles à leurs atteintes. Ce que la différence de constitution physique fait sur la terre, la différence de mérite le fait dans l'autre monde. »

---

videtur posse ad quantitatem spiritualem transferri. Secundò, quia non est aliqua ratio quare secundum suffragium minùs de pœna diminuat quàm primum, si sit æqualis valoris. Tertiò, quia pœna diminui non potest, nisi diminuatur et culpa, sicut nec auferri, nisi eâ ablatâ. Quartò, quia in divisione lineæ tandem pervenitur ad hoc quod non est sensibile, corpus enim sensibile non est in infinitum divisibile; et sic sequeretur quòd post multa suffragia pœna remanens propter sui parvitatem non sentiretur, et ita non esset pœna.

Et ideo alii alium invenerunt modum: Altissiodorensis enim dixit quòd suffragia prosunt damnatis, non quidem per diminutionem pœnæ vel per interruptionem, sed per confortationem patientis: sicut si homo portaret grave onus, et faciem suam perfunderet aquâ; sic enim confortaretur ad meliùs portandum, cùm tamen onus suum in nullo levius fieret. Sed hoc iterum esse non potest : quia aliquis plus vel minùs æterno igne gravatur (ut Gregorius dicit) secundùm meritum culpæ, et inde est quòd eodem igne quidam plus, quidam minùs cruciantur; unde cùm culpa damnati immutata remaneat, non potest esse quòd leviùs pœnam ferat. Est nihilominus et prædicta opinio præsumptuosa, utpote sanctorum dictis contraria,

tueuse : car elle contredit l'enseignement des Pères, et ne repose sur aucune autorité. Enfin elle ne peut soutenir l'épreuve du raisonnement, soit parce que les damnés sont hors de la charité qui applique aux morts les bonnes œuvres des vivants; soit parce qu'ils ont, comme les saints dans la patrie céleste, atteint le terme du pèlerinage en recevant la rétribution dernière; car si les réprouvés et les élus doivent encore recevoir la peine et la gloire du corps, cela ne les établit point dans la voie, puisque le bonheur et le malheur éternel sont dans l'ame essentiellement, radicalement : la peine des damnés ne peut donc diminuer, pas plus que la gloire des saints ne peut augmenter, quant à la récompense essentielle.

Cependant on pourroit soutenir, avec quelques auteurs, que les suffrages de l'Eglise soulagent les damnés sous un rapport; on pourroit dire : Les bonnes œuvres ne diminuent ni ne suspendent les supplices des réprouvés; elles n'affoiblissent pas non plus dans leur ame le sentiment de la douleur, cela est vrai; mais elles les secourent d'une autre manière, en enlevant une cause de leur tristesse et de leur affliction : quand ils se voient dans un état d'abjection telle que personne ne s'occupe plus de leur sort, les prières des fidèles vont leur apprendre qu'ils vivent encore dans la mémoire des hommes. Ce soulagement, toutefois, ne peut leur être accordé selon la loi commune. Saint Augustin nous le fait comprendre, *De cura pro mortuis agenda*, XIII : « Les morts, dit-il, et cette remarque est vraie surtout des damnés, les morts ne voient point, du ténébreux séjour qu'ils habitent, tout ce qui se fait ou se passe dans ce monde parmi les hommes ; » ils ne connoissent donc pas les prières qu'on fait pour le soulagement de leurs ames, à moins que Dieu ne leur accorde cet adoucissement par une révélation extraordinaire, en dehors de la loi générale. Cette révélation a-t-elle lieu ? rien ne le prouve. Il est donc plus sûr de dire, purement et simplement, que les suffrages ne sont pas utiles aux

---

et vana, nullâ auctoritate fulta ; et est irrationabilis, tum quia damnati in inferno sunt extra vinculum charitatis, secundùm quam opera vivorum continuantur defunctis ; tum quia totaliter ad vitæ terminum pervenerunt, recipientes ultimam pro meritis retributionem, sicut et sancti qui sunt in patria. Quod enim adhuc restat de pœna vel gloria corporis, hoc eis rationem viatoris non præbet ; cùm gloria essentialiter et radicaliter consistat in anima, et similiter miseria damnatorum : et ideo non potest eorum pœna diminui, sicut nec gloria sanctorum augeri, quantum ad præmium essentiale.

Sed tamen modus qui à quibusdam ponitur, quòd suffragia prosunt damnatis, posset aliquo modo sustineri ; ut si dicatur quod non prosunt, neque quantum ad diminutionem pœnæ vel interruptionem, neque quantum ad diminutionem sensus pœnæ ; sed quia ex hujusmodi suffragiis eis aliqua materia doloris subtrahitur, quæ eis esse posset, si ita se abjectos conspicerent, quod pro eis nulla cura haberetur ; quæ materia doloris eis subtrahitur, dum suffragia pro eis fiunt. Sed istud etiam non potest esse secundùm legem communem, quia, ut Augustinus dicit libro *De cura pro mortuis agenda* (cap. 13) (quod præcipuè de damnatis est verum) : « Ibi sunt spiritus defunctorum, ubi non vident quæcumque aguntur aut eveniunt in ista vita hominibus ; » et ita non cognoscunt quando pro eis suffragia fiunt, nisi supra communem legem hoc remedium divinitus detur aliquibus damnatorum : quod est verbum omnino incertum. Unde tutius est simpliciter dicere quòd suffragia non

damnés, et que l'Eglise n'entend pas prier pour eux, comme nous l'avons vu dans les témoignages rapportés plus haut.

Je réponds aux arguments : 1° Si l'on trouva sous les habits des soldats tués dans la bataille des choses qui avoient été consacrées aux idoles, rien ne montre qu'ils les portoient sur eux par respect pour les faux dieux; mais ils les avoient prises après la victoire, parce que le droit de la guerre leur en donnoit la propriété; tout ce qu'on peut leur reprocher, c'est d'avoir péché véniellement par avarice : leurs ames n'étoient donc pas en enfer, de sorte que les prières des vivants pouvoient leur être utiles. Selon d'autres interprètes, ces soldats se repentirent de leur péché pendant le combat, quand ils se virent en danger de mort, conformément à cette parole, *Ps.* LXXVII, 34 : « Lorsque Dieu les faisoit mourir, ils le cherchoient. » On peut admettre cette interprétation comme probable, et c'est là ce qui fit offrir un sacrifice pour l'expiation de leur faute.

2° Saint Augustin prend le mot *damnation* largement, dans le sens de condamnation à une peine quelconque; ce terme n'exclut donc pas la peine du purgatoire, que les suffrages des fidèles peuvent diminuer ou expier entièrement.

3° Si Dieu reçoit plutôt les prières pour les morts que les prières pour les vivants, c'est que les morts ont plus besoin qu'elles soient exaucées, puisqu'ils ne peuvent se secourir eux-mêmes, comme le peuvent les vivants; mais les vivants se trouvent dans une condition plus favorable sous un autre rapport, en ce qu'ils peuvent passer de l'état du péché mortel à l'état de la grace, tandis que les morts ne le peuvent pas. Les motifs qui engagent à prier pour les morts et pour les vivants ne sont donc pas les mêmes.

4° Les prières de saint Grégoire soulageoient les damnés, non qu'elles eussent le pouvoir de diminuer leur peine en quoi que ce fût; mais elles leur obtenoient (comme on le voit aux endroits indiqués dans l'objection)

---

prosunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit, sicut ex inductis auctoritatibus apparet.

Ad primum ergo dicendum, quòd donaria idolorum non fuerunt inventa apud illos mortuos, ut ex eis signum accipi posset quod in reverentiam idolorum ea deferrent; sed ea acceperunt ut victores, quia eis jure belli debebantur; et tamen per avaritiam venialiter peccaverunt : unde non fuerunt in inferno damnati, et sic suffragia eis prodesse poterant. Vel dicendum secundùm quosdam quòd in ipsa pugna, videntes sibi periculum imminere, de peccato pœnituerunt, secundùm illud *Psalm.* LXXVII, 34 : « Cùm occideret eos, quærebant eum. » Et hoc probabiliter potest æstimari, et ... pro eis fuit oblatio facta.

Ad secundum dicendum, quòd in verbis illis *damnatio* largè accipitur pro quacumque punitione, ut sic includat etiam pœnam purgatorii, quæ per suffragia quandoque totaliter expiatur; quandoque autem non, sed diminuitur.

Ad tertium dicendum, quòd quantum ad hoc magis acceptatur suffragium pro mortuo, quàm pro vivo, quia magis indiget cùm non possit sibi auxiliari, sicut vivus potest; sed quantum ad hoc vivus est melioris conditionis, quia potest transferri de statu culpæ mortalis in statum gratiæ; quod de mortuis dici non potest. Et ideo non est eadem causa orandi pro mortuis et pro vivis.

Ad quartum dicendum, quòd illud adjutorium non erat in hoc quod pœna eorum diminueretur, sed in hoc solo (ut ibidem dicitur)

le moyen de se voir les uns les autres (1); et cette vue leur donnoit, non pas un bonheur réel, mais une joie imaginaire, en accomplissant un de leurs désirs : ainsi l'on dit que les démons se réjouissent quand ils entraînent les hommes au péché; mais leur peine n'est diminuée par cette satisfaction d'aucune manière, pas plus que la joie des anges n'est diminuée par la compassion qu'on leur attribue pour nos maux.

5° Pour ce qui regarde Trajan, on peut admettre avec probabilité qu'il fut rappelé à la vie par les prières de saint Grégoire, et qu'il obtint dans ce monde le pardon de ses crimes et partant la rémission de sa peine (2). Telle aussi paroît avoir été la destinée de plusieurs idolâtres et de plusieurs damnés, qui ont ressuscité miraculeusement d'entre les morts. Le

(1) Comme on l'a vu dans l'objection, deux documents, les Vies des Pères du désert et un écrit de saint Jean Damascène devroient parler du crâne avec lequel Macaire auroit lié conversation. Mais, d'une part, les anciennes Vies des Pères ne disent pas un mot du crâne discoureur; d'une autre part, le *Discours sur les défunts*, qu'on a longtemps attribué à saint Jean Damascène, parle bien du prodige, mais nous verrons dans la note suivante que cet ouvrage est apocryphe, fabriqué à plaisir, destitué de toute autorité. De plus, ce discours ne fait pas dire au crâne que les prières de Macaire obtenoient aux damnés les moyens de se voir les uns les autres, mais qu'elles leur procuroient quelque consolation.

L'objection tombe donc par le fondement. Saint Thomas l'a prise telle qu'elle se trouvoit dans les écrits des sectaires et des philosophes de son temps, il n'affirme ni ne nie la réalité du fait; rien ne lui commandoit de l'examiner au point de vue historique.

(2) Un écrit qu'on a longtemps attribué à saint Jean Damascène, le *Discours sur les défunts*, raconte que les prières de saint Grégoire obtinrent à Trajan, condamné aux supplices de l'enfer, la rémission de ses péchés. Comment cela put-il se faire? Les uns répondent : Trajan fut rappelé à la vie par les prières de son libérateur, il reçut le baptême, fit pénitence et mérita le bonheur éternel. D'autres disent : Trajan ne revint pas dans ce monde, mais il fut délivré de la peine éternelle jusqu'au jugement dernier. Voilà le fait, et voilà les commentaires : un mot d'abord sur les commentaires, pour dégager le fait.

Baronius dit dans les *Annales, an* 604 : « Quelques historiens ont écrit que saint Grégoire a délivré de l'enfer l'ame de Trajan, fondant leur récit sur un ouvrage attribué pour lors à saint Jean Damascène. Ebranlés par une si grave autorité, pressés d'ailleurs par les objections des sectaires et des philosophes, les docteurs ont accepté le fait pour ainsi dire gratuitement, ils l'ont commenté, discuté, expliqué selon les dogmes de la foi, et la merveilleuse histoire a fait ainsi le tour de toute l'école. Mais, il faut bien le remarquer, les théologiens ne s'imposent pas toujours la tâche d'examiner la réalité des choses; quelquefois ils prennent les faits tels qu'ils se présentent, et se chargent uniquement de les concilier avec les principes de la saine doctrine; ils disent : Si cette merveille, ce prodige, cet événement s'est accompli, nous devons l'expliquer de telle et telle manière; même ils raisonnent souvent d'après des conjectures gratuites, dans des hypothèses manifestement fausses. C'est ainsi que les scholastiques procèdent dans l'histoire de Trajan. » Effectivement, pour ce qui regarde le Docteur angélique, il ne se prononce ni pour ni contre la résurrection de l'empereur romain, et il n'admet ni ne rejette sa délivrance temporaire des peines éternelles;

---

quod eo orante concedebatur eis ut mutuò se viderent; et in hoc aliquod gaudium non verum, sed phantasticum habebant, dum implebatur quod desiderabant : sicut et dæmones gaudere dicuntur, dum homines ad peccatum pertrahunt, quamvis per hoc eorum pœna nullatenus minuatur; sicut nec minuitur angelorum gaudium per hoc quod malis nostris compati dicuntur.

Ad quintum dicendum, quòd de facto Trajani hoc modo potest probabiliter æstimari, quòd precibus beati Gregorii ad vitam fuerit revocatus, et ibi gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit, et per consequens immunitatem à pœna. Sicut etiam apparet in omnibus illis qui fuerunt miraculosè à mortuis suscitati, quorum plures constat idololatras et damnatos fuisse; de omnibus talibus enim similiter dici oportet quòd non erant

souverain Juge les avoit condamnés à l'enfer, non par une sentence définitive, mais pour leurs péchés présents, se réservant de disposer autrement de leur sort pour des raisons supérieures qui demandoient dans sa

outre les déclarations qu'il faisoit tout à l'heure, quand il traite expressément la question, il dit, *in* IV *Sent.*, dist. XLV, quæst. II, art. 2, ad 5, que « Trajan peut-être (*fortè*) a ressuscité; » mais qu'il est plus probable que « son ame fut seulement délivrée de la peine éternelle pour un temps, jusqu'au jugement dernier. »

Après avoir écarté les commentaires, maintenant que nous avons pour ainsi dire mis notre saint auteur hors de cause, nous pouvons librement soumettre le fait à l'examen de la raison. Certes, si nous l'attaquons, c'est en bonne compagnie : Bellarmin prouve dans les *Controverses*, *De purgat.*, II, 8, qu'il ne repose sur aucun fondement; Dominique Soto déclare, *in* IV *Sent.*, dist. XLV, quæst. II, art. 2, qu'il lui est fort difficile de le croire, même après l'ouvrage qu'on venoit de publier pour le prouver; Melchior Canus le rejette, *De locis*, II, 2, comme une fable faite à plaisir; et Baronius dit en vingt endroits, *ubi suprà*, que c'est « un conte de vieille femme. »

D'abord ces auteurs disent que saint Grégoire n'a pu demander la délivrance de Trajan. Ce grand docteur, *Epist.* VI, 15, condamne comme hérétiques ceux qui disent que Jésus-Christ, descendant en enfer, délivra toutes les ames qui confessèrent sa divinité; puis il ajoute : « Tenez ce qu'enseigne la foi catholique : le Rédempteur ne tira de l'abîme que ceux qu'il avoit conservés sur la terre, dans la vraie croyance et dans la voie droite. S'il dit dans l'Evangile qu'il tirera tout à lui après sa passion, cela doit s'entendre des justes; car l'homme ne peut être ramené à Dieu dans l'autre monde, quand il en est éloigné dans celui-ci au moment de la mort. » Ailleurs, *Moral.*, XXXIV, 13, saint Grégoire prouve qu'on ne doit pas plus prier pour l'homme mort dans l'infidélité que pour le diable condamné au feu éternel; et pourquoi? « parce que la mort est pour l'homme ce que la chute a été pour l'ange. » Voilà ce qu'enseigne saint Grégoire. D'une autre part, Trajan se plongea dans le vice et dans le crime. Le premier historien de son époque, Dom Cassius, faisant son apologie : « Il pratiquoit la vertu, dit-il. Sans doute il buvoit du vin jusqu'à satiété, mais il étoit sobre; il aimoit les enfants, mais il respectoit la vertu : car il se modéroit tellement dans ses amours pour ceux de son sexe, qu'il ne leur fit jamais violence. » Mais assez, notre plume se souille dans cette fange; ajoutons seulement que, au rapport de Ælius Spartianus, il n'épargna pas même son propre neveu! A ses infamies dignes du feu, l'empereur idolâtre joignoit la cruauté la plus féroce; comme on le voit par les apologies des Pères, il fit mourir des milliers de chrétiens sous la hache des bourreaux, sur les chevalets, au milieu des flammes. Est-ce donc en faveur de ce persécuteur et de cet infâme que saint Grégoire devoit conjurer la divine miséricorde, cinq cents ans après sa mort? Le père des fidèles et le défenseur de la foi n'avoit-il pas d'autres graces à demander au ciel, d'autres intérêts à plaider devant le Seigneur? Il déclare hérétiques ceux qui prient pour les infidèles enlevés de ce monde, et lui-même prieroit pour le sectateur des idoles qui a voulu noyer le christianisme dans le sang! Il enseigne que le Verbe incarné, Celui par qui toutes choses ont été faites, n'a pu tirer de l'enfer que les justes, et lui-même prétendroit en tirer « un persécuteur de l'Eglise, un bourreau des chrétiens, un égorgeur des innocents, une bête fauve qui n'a épargné ni l'âge ni le sexe! » comme s'exprime Baronius. Ah! si on entr'ouvroit les portes de l'enfer devant de pareils scélérats, il faudroit les ouvrir à deux battants.

Et qui est-ce qui raconte cette fable étrange, impossible! L'écrit qu'on a longtemps attribué à saint Jean Damascène, le *Discours sur les défunts*, renferme ce récit : « Un jour Grégoire (homme célèbre par sa science, et si cher à Dieu par sa sainteté, qu'un ange l'assistoit visiblement dans ses actions) traversoit un chemin couvert de pierres. S'arrêtant tout-à-coup, il conjura par de ferventes prières le Dieu de miséricorde, l'ami des ames, d'accorder à Trajan le pardon de ses péchés. Aussitôt il entendit une voix d'en haut, qui lui disoit : « J'ai exaucé votre prière, et je fais grace à Trajan; mais gardez-vous à l'avenir de me prier pour les impies décédés. Que ce fait soit vrai, tout l'Orient et tout l'Occident l'attestent. » Voilà le récit qui affirme la délivrance de Trajan, voilà l'autorité qui

in inferno finaliter deputati, sed secundùm præsentem propriorum meritorum justitiam; secundùm autem superiores causas, quibus prævidebantur ad vitam revocandi, erat aliter de eis

prescience leur retour à la vie. On peut répondre aussi, d'après d'autres auteurs, que la peine de Trajan ne fut pas remise pour toujours, mais seulement suspendue pour un temps, jusqu'au jugement dernier. Mais si les

appuie toutes les amplifications des rhéteurs : eh bien, deux mots suffisent pour renverser tout cela de fond en comble. L'auteur du *Discours sur les défunts* ne se contente pas de raconter comment l'émule des habitants de Sodome et le persécuteur des disciples du Christ, fut délivré de l'enfer ; il enseigne la doctrine que voici : « Quand le Sauveur, dit-il, descendit dans les enfers, il en tira non-seulement les justes, mais encore plusieurs païens qui n'avoient pas eu la foi divine dans leur vie. » Or saint Jean Damascène enseigne formellement le contraire ; il dit, avec saint Grégoire, que Jésus-Christ ne tira des limbes que les ames des justes. Le *Discours sur les défunts* n'a donc pas saint Jean Damascène pour auteur ; il est donc une œuvre apocryphe, un écrit supposé, une pièce destituée de toute autorité.

Le merveilleux récit porte d'autres traces de fausseté. La voix qui se fit entendre du ciel dit à saint Grégoire : « Gardez-vous à l'avenir de prier pour les impies décédés. » Pourquoi, je vous prie ? Si les prières obtiennent la rémission des péchés que le souverain Juge a condamnés comme irrémissibles, si elles sauvent les malheureux perdus pour toujours, ne faut-il pas prier toujours, prier sans cesse, et pour tous les damnés à la fois ? Les amplificateurs qui ont repris comme en sous-œuvre le récit du miracle, rapportent plus longuement les paroles de la voix céleste ; l'auteur d'une Vie du saint pontife, le diacre Pierre, lui fait dire : « Grégoire, votre prière est exaucée par le Seigneur ; mais parce que vous avez eu la témérité de demander le salut d'un infidèle condamné à l'enfer, sachez que vous ne serez point guéri dans cette vie, comme vous deviez l'être, des maux que vous souffrez. » Et comme l'annonce du pardon fut véritable, continue le narrateur, de même la menace du châtiment ne fut pas vaine : le bienheureux conserva pendant toute sa vie la fièvre lente et les douleurs d'estomac qui le tourmentoient. Ainsi saint Grégoire, dans un seul et même acte, démérita pour lui-même et mérita pour un autre ! Il pécha dans sa prière, mais il obtint par son péché même la grace la plus insigne et le plus grand des miracles ! Ainsi Dieu est satisfait par ce qui l'offense, apaisé par ce qui l'irrite.

La narration attribuée à saint Jean Damascène dit aussi que la délivrance de Trajan est attestée par « tout l'Orient et par tout l'Occident. » Il est vrai que l'Eglise grecque admet le fait, mais l'Eglise latine ne se repaît point de fables. Saint Grégoire qui rapporte lui-même un grand nombre d'événements merveilleux dans ses *Dialogues*, ne dit pas un mot de l'affaire de Trajan. Ses historiens n'en parlent pas non plus, ni le diacre Paul, ni le bibliothécaire Anastase, ni Scotus Marianus, ni même le vénérable Bède, qui avoit une si grande affection pour saint Grégoire. Le diacre Jean, qui écrivit la Vie du saint docteur trois cents ans après sa mort, compulsa soigneusement les archives des églises de Rome, d'Espagne, des Gaules et d'autres provinces ecclésiastiques ; mais il déclare, I, II, ch. 44, qu'il n'a trouvé pas une seule ligne attestant le fait miraculeux : « On n'en parle, continue-t-il, que parmi les Anglo-Saxons, en Angleterre, dans une église particulière de ce pays pour ainsi dire séparé du reste de la terre. Est-ce là le témoignage « de tout l'Orient et de tout l'Occident ? »

Obligé de nous restreindre dans d'étroites limites, nous ne ferons pas ressortir toutes les raisons qui combattent la résurrection de l'empereur païen ; nous ne réfuterons pas non plus d'autres faits pareils attribués pareillement à saint Grégoire ; nous n'examinerons pas, pour n'indiquer que ce prodige, par quel renversement de la justice divine il auroit pu obtenir d'avance, en général et sans condition, le salut de tous ceux qui seraient enterrés dans le cimetière de saint André ; nous préférons signaler une histoire moins ancienne au jugement du lecteur. On lit dans les *Gloires de Marie*, III, 1, qu'un chevalier, plein de dévotion pour la Reine du ciel, alloit la vénérer toutes les nuits dans un sanctuaire tenant à son château. Inquiétée par ces absences si longues et si souvent réitérées, sa femme conçut des soupçons cruels et se coupa la gorge dans un excès de jalousie. Quand le chevalier la trouva morte, « il retourna dans la chapelle, poursuit saint Alphonse, et dit à la sainte Vierge en pleurant à chaudes larmes : O ma mère, vous voyez en quelle affliction je me trouve ; si vous

---

disponendum. Vel dicendum, secundùm quosdam, quòd anima Trajani non fuit simpliciter à reatu pœnæ æternæ absoluta, sed ejus pœna fuit suspensa ad tempus, scilicet usque ad diem

prières pour les morts ont obtenu une fois l'interruption du supplice éternel, il ne s'ensuit pas qu'elle l'obtienne toujours; car une grace spéciale accordée par privilége dans quelques cas particuliers, ne détruit point le fait général fondé sur la loi commune : « Autres, dit saint Augustin, *De cura pro mortuis agenda*, XVI; autres sont les limites des choses humaines, autres les signes de la puissance divine. »

ARTICLE VI.

Les suffrages des vivants sont-ils utiles aux ames du purgatoire?

Il paroît que les suffrages des vivants ne sont pas utiles aux ames du purgatoire. 1° Le purgatoire est une partie de l'enfer. Or il est écrit: « Il n'y a point de rédemption en enfer; » et le Roi-Prophète dit, en s'adressant à Dieu, *Psalm.* VI, 6 : « En enfer, qui vous louera? » Donc les prières des vivants ne sont pas utiles aux ames du purgatoire.

2° La peine du purgatoire est finie. Si donc les prières des fidèles en ôtoient quelque chose, elles pourroient par leur multiplication l'enlever entièrement, et le péché dès-lors resteroit impuni : ce qui répugne à la justice divine.

ne me consolez, à qui pourrois-je avoir recours? Songez que, pour être venu ici vous honorer, je vois mon épouse morte et damnée. O ma mère, vous pouvez y apporter remède, faites-le. » A peine cette prière fut-elle prononcée, que la châtelaine revint à la vie; et bientôt après elle dit au gentilhomme : « Ah! mon époux, la mère de Dieu m'a délivrée de l'enfer. » Assurément la plus haute et la plus tendre des créatures, celle qui n'a pour égale et pour supérieure que Dieu, veut et peut secourir tous les malheureux sur la terre, puisqu'elle est la Vierge puissante et la Mère des miséricordes; mais elle ne peut sauver ceux qui sont perdus sans retour, et ne veut pas prier pour ceux que maudit son Fils. Assurément la sainteté mérite les hommages de tous les cœurs, surtout quand elle est jointe à la douceur la plus touchante, à la plus aimable indulgence; mais nous avons la confiance de ne pas lui déplaire en citant des paroles que nous croyons utiles à la cause de la vérité, de l'Eglise, de Dieu même. Baronius dit, *ubi suprà :* « Quand un fait seroit attesté par de nombreux témoins oculaires, quand une foule d'hommes graves l'affirmeroient d'une voix unanime, s'il blessoit la majesté de l'Evangile et choquoit les dogmes de l'Eglise universelle, il faudroit encore le soumettre à la critique la plus sévère, l'examiner sous toutes ses faces et dans toutes ses circonstances; et si l'on n'en découvroit point la fausseté, si l'on ne pouvoit l'attribuer ni à la fraude ni à l'illusion, encore ne devroit-on pas le livrer en pâture à la cu-

---

judicii; nec tamen oportet quòd hoc fiat communiter per suffragia, quia alia sunt quæ lege communi accidunt, et alia quæ singulariter ex privilegio aliquibus conceduntur : « Sicut alii sunt humanarum limites rerum, alia divinarum signa virtutum, » ut Augustinus dicit in libro *De cura pro mortuis agenda* (cap. 16).

ARTICULUS VI.

Utrum suffragia prosint existentibus in purgatorio.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd nec etiam existentibus in purgatorio, quia purgatorium pars quædam inferni est. « Sed in inferno nulla est redemptio; » et *Psalm.* VI dicitur : « In inferno autem quis confitebitur tibi? » Ergo suffragia his qui sunt in purgatorio non prosunt.

2. Præterea, pœna purgatorii est pœna finita. Si ergo per suffragia aliquid de pœna dimittitur, tantùm poterunt multiplicari suffragia, quod tota tolletur, et ita peccatum remanebit totaliter impunitum. Quod videtur divinæ justitiæ repugnare.

3° Les ames sont détenues en purgatoire, afin qu'elles s'y purifient de leurs souillures et qu'elles arrivent sans tache au royaume des cieux. Or rien ne peut être purifié sans subir une action. Donc les suffrages des vivants ne peuvent secourir les ames du purgatoire.

4° Si les suffrages des fidèles soulageoient les ames du purgatoire, cela seroit vrai surtout de ceux qui se font d'après leurs ordres. Or ces suffrages ne leur sont pas toujours utiles. En effet si nous supposons, d'une part, qu'un mourant prescrive assez de bonnes œuvres pour expier toute la peine qu'il mérite; d'une autre part, qu'on diffère l'accomplissement de ses bonnes œuvres jusqu'à ce qu'il ait subi sa peine : les suffrages ne lui seront d'aucune utilité; car il n'a pu en retirer aucun avantage avant qu'ils aient été accomplis, puis il n'en avoit plus besoin quand on les a faits, puisqu'il étoit délivré de sa peine. Donc les suffrages des vivants peuvent n'être d'aucun secours pour les ames du purgatoire.

Mais saint Augustin (*cité* IV *Sent.*) dit, *Enchir.*, CX, 100 : « Les suffrages des vivants sont utiles à ceux qui sont médiocrement bons ou médiocrement mauvais. » Or les ames du purgatoire sont dans cet état. Donc, etc.

On lit aussi dans saint Denys, *Eccl. Hier.*, VII : « Quand le prêtre de Dieu prie pour les morts, il prie pour ceux qui ont vécu saintement, mais qui ont contracté des souillures par la foiblesse humaine. » Or telle est la condition des ames du purgatoire. Donc, etc. (1).

riosité du vulgaire; mais on devroit le conserver comme un secret divin dans le silence du sanctuaire, en attendant le jour de la lumière et de la vérité. » Qu'auroit dit Baronius, si le fait reposoit uniquement sur une tradition flottante, dont on ne sauroit découvrir ni l'autorité ni l'origine; s'il s'étoit passé dans le silence d'un appartement solitaire, au milieu des ténèbres de la nuit; s'il avoit pour tout témoin une femme qui, se faisant l'héroïne d'un miracle, nous diroit : Je viens de me couper la gorge et je sors de l'enfer?

Si l'on pouvoit sortir de l'enfer, le purgatoire seroit inutile.

(1) En quoi consiste l'erreur pratique des partisans de l'hérésie sur le sujet dont il est question? A ne pas prier pour les morts, parce qu'ils ne croient pas la vérité du purgatoire : or ils devroient renverser la proposition et croire la vérité du purgatoire, parce qu'il est évident et incontestable qu'il faut prier pour les morts. Comment ceci doit-il s'entendre?

---

3. Præterea, ad hoc animæ sunt in purgatorio, ut ibi purgatæ, puræ ad regnum perveniant. Sed nihil potest purgari nisi aliquid circa ipsum fiat. Ergo suffragia facta per vivos, pœnam purgatorii non diminuunt.

4. Præterea, si suffragia existentibus in purgatorio valerent, maximè ea viderentur valere quæ sunt ad imperium eorum facta. Sed hæc non semper valent : sicut si aliquis decedens, disponat tot suffragia pro se fieri, quæ si facta essent, sufficerent ad totam pœnam abolendam; posito ergo quòd hujusmodi suffragia differantur quousque ille pœnam evaserit, ista suffragia nihil ei proderunt : non enim potest dici quòd prosint antequam fiant; postquam autem sunt facta eis non indiget, quia jam pœnas evasit. Ergo suffragia existentibus in purgatorio non valent.

Sed contra est, quòd dicitur in littera (IV. *Sent.*, dist. 45), ex verbis Augustini (cap. 110 *Enchiridii*), quòd « suffragia prosunt his qui sunt mediocriter boni vel mali. » Sed tales sunt qui in purgatorio detinentur. Ergo, etc.

Præterea, Dionysius dicit in VII. cap. *Eccles. Hierarch.*, quòd « divinus sacerdos pro mortuis orans, pro illis orat qui sanctè vixerunt, et tamen aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humana contractas. » Sed tales in purgatorio detinentur. Ergo, etc.

(Conclusion. — Puisque les bonnes œuvres de l'un peuvent accomplir la satisfaction de l'autre, les suffrages des vivants sont utiles aux ames du purgatoire.)

D'une part, la peine du purgatoire a pour but de compléter la satisfaction que l'homme n'a pas consommée pleinement sur la terre; d'une

Je m'explique. A comparer ces deux articles, dont l'un n'est que la suite de l'autre, il faut néanmoins tomber d'accord que celui qui établit la prière pour les morts nous est bien plus expressément et distinctement marqué dans toutes les règles de la foi que celui qui regarde le purgatoire. Pour le purgatoire, il y a peut-être de l'obscurité; mais tous les oracles de la religion nous parlent clairement et hautement de la prière pour les morts: car l'Ecriture nous la recommande en termes formels; toute la tradition nous l'enseigne; les plus anciens conciles l'ont autorisée; ç'a toujours été la pratique de l'Eglise, et les Juifs eux-mêmes l'ont observée et l'observent encore aujourd'hui dans leur synagogue. Or, selon saint Thomas, ce consentement du christianisme et du judaïsme est une espèce de démonstration. Judas, l'un des princes Machabées, ordonna des sacrifices pour ceux qui avoient été tués dans le combat; et l'on ne doutoit point alors que la pensée de prier pour les morts ne fût salutaire et inspirée de Dieu. Or l'histoire qui rapporte ce fait est tenue parmi nous pour canonique, disoit le grand Augustin; et quand nous n'aurions pas, ajoutoit-il, ce témoignage des Livres sacrés, il nous suffiroit d'avoir celui de l'Eglise universelle qui est encore plus authentique, puisque nous voyons qu'à l'autel et dans les saints mystères on n'a jamais oublié de prier pour les morts. Sur quoi vous remarquerez que saint Augustin ne parloit point en simple docteur, mais en historien de l'Eglise, dont il rapportoit l'usage. « Nous faisons, avoit dit Tertullien deux siècles avant ce Père, nous faisons des offrandes pour les morts; et si vous nous en demandez la raison, nous nous contentons de vous alléguer la tradition et la coutume; » paroles qui font voir que, dès la naissance du christianisme, la prière pour les morts étoit regardée comme une tradition divine et un dépôt de la foi. S'il étoit donc vrai que les hérétiques fussent aussi éclairés qu'ils se flattent de l'être, voici comment ils raisonneroient: Il faut prier pour les morts, toutes les lumières de la religion le démontrent; donc je dois être convaincu qu'il y a un purgatoire... Mais ils font tout le contraire; car ils renversent l'ordre et ils disent: La révélation du purgatoire m'est obscure, donc je ne m'y soumettrai pas; et parce que, ne croyant pas le purgatoire, je détruis le fondement de la prière pour les morts, quelque sainte qu'elle puisse être, je renoncerai à la prière pour les morts; et parce que l'usage de cette prière est ce qu'il y a de plus ancien dans la tradition, je compterai pour rien la tradition; et parce que le Livre des Machabées parle ouvertement à l'avantage de cette prière, je rejetterai le Livre des Machabées; et parce que cette cette prière est autorisée par tous les Pères et par tous les conciles, je n'en croirai ni les Pères ni les conciles; et parce que, dès les premiers siècles, cette prière étoit solennellement établie dans l'Eglise de Dieu, je dirai que, dès les premiers siècles, l'Eglise de Dieu est tombée dans la corruption; et parce que saint Augustin s'est fait un devoir, et un devoir de religion, de prier pour l'ame de sa mère, je répondrai que saint Augustin a donné sur ce point dans les rêveries et les illusions populaires. Voilà jusqu'où va l'opiniâtreté des hérétiques; je ne leur attribue que ce qu'ils soutiennent eux-mêmes et que ce qu'ils ont cent fois écrit. » (Bourdaloue, *Sermon pour la Commémoration des morts.*)

A ces éloquentes paroles, ajoutons les décisions de l'Eglise. Le concile de Florence définit expressément que « les ames sont purifiées par les ames du purgatoire et que les suffrages des vivants les aident à se libérer de ces peines. » Le concile de Trente dit aussi, *Sess.* XXIX, *de Purgat.*: « L'Eglise catholique, dirigée par le Saint-Esprit, suivant l'enseignement de l'Ecriture et les anciennes traditions des Pères, a toujours enseigné dans les saints conciles et tout récemment encore dans ce concile œcuménique, qu'il existe un purgatoire et que les ames y sont soulagées par les suffrages des vivants, et principalement par l'auguste sacrifice de l'autel. » La thèse est de foi.

(Conclusio. — Suffragia vivorum auxilio sunt iis qui in purgatorio detinentur, cùm opera unius possint valere alteri ad satisfactionem.)

Respondeo dicendum, quòd pœna purgatorii est in supplementum satisfactionis, quæ non fuerat plenè in corpore consummata; et ideo

autre part, nous avons vu que les bonnes œuvres de l'un peuvent accomplir la satisfaction d'un autre (mort ou vivant) : donc il n'est pas douteux que les suffrages des vivants ne soient utiles aux ames du purgatoire.

Je réponds aux arguments : 1° Les textes objectés parlent de l'enfer des damnés; car il n'y a plus de rédemption pour ceux qui ont été condamnés définitivement aux peines éternelles. On peut apporter aussi la réponse que donne saint Jean Damascène dans le *Discours sur les défunts :* les passages qu'il s'agit d'interpréter signalent, au point de vue des causes inférieures, l'arrêt que les péchés des hommes exigent de la justice divine; mais l'infinie miséricorde, qui est plus grande que l'iniquité humaine, prononce quelquefois un autre jugement pour des causes supérieures, en considération des prières des justes. « Dieu, dit saint Grégoire, *Moral.*, VI, 8, change sa sentence, mais non ses desseins ; » et saint Jean Damascène en apporte pour preuve l'exemple des Ninivites, celui d'Achab et celui d'Ezéchias : exemples où l'on voit que la miséricorde a changé la sentence portée par la justice.

2° Rien n'empêche d'admettre que les prières des fidèles peuvent, par leur multiplication, détruire entièrement la peine du purgatoire. Et le péché ne reste pas impuni dans ce cas-là; car la peine subie par l'un compte pour un autre.

3° La purification de l'ame par les peines du purgatoire, qu'est-elle, sinon l'expiation de la culpabilité qui éloigne du bonheur céleste ? Or la peine de l'un peut expier la culpabilité de l'autre; la satisfaction d'un fidèle peut donc purifier l'ame de son frère.

4° Les suffrages pour les morts peuvent agir par deux causes : par l'*opus operantis* et par l'*opus operatum*. J'appelle *opus operatum* non-

---

quia (sicut ex dictis patet) opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem (sive vivus sive mortuus fuerit), non est dubium quin suffragia per vivos facta, existentibus in purgatorio prosint.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de inferno damnatorum, in quo nulla est redemptio, quantùm ad illos qui sunt finaliter tali pœnæ addicti. Vel dicendum secundùm Damascenum in sermone *De dormientibus* (vel *de defunctis*, ubi suprà), quòd hujusmodi auctoritates sunt exponendæ secundùm causas inferiores, id est secundùm exigentiam meritorum eorum qui pœnis deputantur; sed secundùm divinam misericordiam, quæ vincit humana merita, ad preces justorum aliter quandoque disponitur, quàm sententia prædictarum auctoritatum contineat : Deus autem « mutat sententiam, sed non consilium, » ut dicit Gregorius (in *Moral.*, lib. VI, cap. 8 sive 6); unde etiam Damascenus ponit ad hoc exempla de Ninivitis, Achab et Ezechia, in quibus apparet quod sententia contra eos lata divinitus fuit per divinam misericordiam commutata.

Ad secundum dicendum, quòd non est inconveniens, si multiplicatis suffragiis pœna existentium in purgatorio annihiletur : non tamen sequitur quòd peccata remaneant impunita, quia pœna unius pro alio suscepta, alteri computatur.

Ad tertium dicendum, quòd purgatio animæ per pœnas purgatorii non est aliud quàm expiatio reatus impedientis à perceptione gloriæ, et quia, per pœnam quam unus sustinet pro alio, potest reatus alterius expiari, ut dictum est (quæst. 13, art. 2), non est inconveniens si per unius satisfactionem alius purgetur.

Ad quartum dicendum, quòd suffragia ex duobus valent, scilicet ex *opere operante* et ex *opere operato*. Et dico *opus operatum*

seulement le fruit des sacrements de l'Eglise, mais encore l'effet des bonnes œuvres, comme le soulagement que l'aumône procure aux pauvres et les prières qu'elle obtient pour les défunts; puis l'*opus operantis* peut être l'acte de l'agent principal ou de l'agent instrumental, c'est-à-dire l'acte de celui qui prescrit les suffrages ou de celui qui les accomplit. Je dis donc que le mourant perçoit pleinement, à l'heure même où il prescrit les suffrages, avant qu'on ne les fasse, le fruit qu'ils peuvent produire par l'*opus operantis* appartenant à l'agent principal; mais l'effet qu'ils doivent obtenir par l'*opus operatum* ou par l'*opus operantis* revenant à l'agent instrumental, il ne peut le recevoir qu'après qu'ils sont accomplis. Quand il est délivré de la peine avant leur accomplissement, il est frustré du fruit des suffrages, et la faute en retombe sur ceux qui ont négligé de les faire : si personne ne peut être frustré de la récompense éternelle que par sa faute, on peut souffrir préjudice dans les choses temporelles, et telle est la peine du purgatoire, par la faute d'autrui.

ARTICLE VII.

Les suffrages des vivants sont-ils utiles aux enfants retenus dans les limbes?

Il paroît que les suffrages des vivants sont utiles aux enfants retenus dans les limbes. 1° Les enfants sont retenus dans les limbes pour le péché d'un autre. Donc il est de la plus grande convenance que les suffrages des autres puissent leur être utiles.

2° Saint Augustin dit, *Enchir.*, CX : « Les suffrages de l'Eglise sont propitiatoires pour ceux qui n'ont pas une grande malice. » Or les enfants détenus dans les limbes n'ont pas une grande malice, puisque leur peine est la plus douce de toutes. Donc les suffrages de l'Eglise leur sont propices.

---

non solùm Ecclesiæ sacramentum, sed effectum accidentem ex operatione, sicut ex collatione eleemosynarum consequitur pauperum relevatio, et eorum oratio pro defuncto ad Deum; similiter *opus operans* potest accipi vel ex parte principalis agentis, vel ex parte exequentis. Dico ergo quòd quàm citò moriens disponit aliqua suffragia sibi fieri, præmium suffragiorum plenè consequitur, ante etiam quàm fiant, quantum ad efficaciam suffragii quæ erat ex *opere operante* principalis agentis; sed quantum ad efficaciam suffragiorum quæ est ex *opere operato* vel ex *opere operante* exequentis, non consequitur fructum antequam suffragia fiant; et si priùs contingat ipsum à pœna purgari, quantum ad hoc fraudabitur fructu suffragiorum, qui redundabit in illos quorum culpâ defraudatur : non enim est inconveniens quòd aliquis defraudetur per culpam alterius in temporalibus; pœna autem purgatorii temporalis est, quamvis quantum ad æternam retributionem nullus defraudari possit, nisi per propriam culpam.

ARTICULUS VII.

Utrùm suffragia valeant pueris in limbo existentibus.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd suffragia valeant pueris in limbo existentibus. Quia ibi non detinentur, nisi pro peccato alieno. Ergo maximè decens est ut ipsi juventur suffragiis alienis.

2. Præterea, in littera (ut priùs) habetur ex verbis Augustini, quòd « Ecclesiæ suffragia pro non valde malis propitiationes sunt. » Sed pueri non computantur inter valde malos, cùm sit mitissima eorum pœna. Ergo suffragia Ecclesiæ eos juvant.

Mais le même saint Augustin dit, *Serm.* XXXII, *De verbis Apostoli :* « Les suffrages de l'Eglise ne soulagent pas ceux qui sont sortis de ce monde sans la foi agissant par la charité. » Or les enfants détenus dans les limbes sont morts de cette manière. Donc les suffrages des vivants ne leur procurent aucun soulagement.

(CONCLUSION. — Puisque les suffrages des fidèles ne peuvent changer l'état des ames décédées, principalement dans la récompense essentielle et dans la peine, ils ne sont d'aucun secours aux enfants qui habitent les limbes.)

D'une part, les enfants non baptisés sont détenus dans les limbes, parce qu'ils n'ont pas l'état de grace; d'un autre côté, les œuvres des vivants ne peuvent changer l'état des morts (surtout dans la récompense essentielle et dans la peine) : les suffrages des fidèles ne peuvent donc être utiles aux enfants détenus dans les limbes.

Je réponds aux arguments : 1° Le péché originel est tel de sa nature, que l'un peut aider l'autre à l'effacer; mais l'état des enfants détenus dans les limbes est tel aussi, qu'ils ne peuvent recevoir aucune assistance, parce qu'il est impossible d'acquérir la grace après cette vie.

2° Saint Augustin parle des hommes qui n'ont pas une grande malice et qui ont reçu le baptême; on le voit par les paroles qui précèdent le mot objecté : « Quand, dit le saint évêque, on offre des sacrifices, soit le sacrifice de l'autel, soit celui de l'aumône, pour les fidèles baptisés, ces suffrages sont propitiatoires pour ceux qui n'ont pas une grande malice. »

Sed contra est, quòd habetur in littera (ut priùs) ab Augustino, quòd « suffragia non prosunt illis qui sine fide operante per dilectionem hinc exierunt. » Sed pueri hoc modo exierunt. Ergo suffragia eis non prosunt.

(CONCLUSIO. — Cùm per suffragia vivorum status mortuorum mutari non possit, illa pueris in limbo existentibus non prosunt, in quibus oporteret ut status mutaretur quantum ad meritum essentialis præmii.)

Respondeo dicendum, quòd pueri non baptizati non detinentur in limbo, nisi quia deficiunt à statu gratiæ; unde cùm per opera vivorum, mortuorum status mutari non possit (maximè quantùm ad meritum essentialis præmii vel pœnæ), suffragia vivorum pueris in limbo existentibus prodesse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis peccatum originale sit hujusmodi, quòd pro eo possit aliquis ab alio juvari, tamen animæ puerorum in limbo existentes, sunt in tali statu quòd juvari non possint, quia post hanc vitam non est tempus gratiam acquirendi.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus loquitur de non valde malis, qui tamen baptizati sunt; quod patet ex hoc quod præmittitur : « Cùm ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis omnibus offeruntur, etc. »

ARTICLE VIII.

Les suffrages des vivants sont-ils utiles aux saints qui habitent la céleste patrie?

Il paroît que les suffrages des vivants sont utiles aux saints qui habitent la céleste patrie. 1° L'Eglise dit à Dieu, dans une oraison de la messe : « Que les divins mystères servent à notre guérison, comme ils servent à la gloire de vos saints. » Or le sacrement de l'autel est le premier des suffrages de l'Eglise. Donc les suffrages sont utiles aux saints qui habitent la céleste patrie.

2° Les sacrements produisent ce qu'ils signifient. Or la troisième partie de l'hostie (celle que le prêtre met dans le calice) représente les élus qui vivent heureux dans le séjour éternel. Donc les suffrages de l'Eglise sont utiles aux saints bienheureux.

3° Les saints se réjouissent dans l'immortelle patrie, non-seulement de leurs propres biens, mais encore des biens des autres; d'où l'Evangile dit, *Luc*, XV, 10 : « C'est une joie parmi les anges de Dieu, lorqu'un pécheur fait pénitence. » Donc les bonnes œuvres des fidèles augmentent la joie des saints dans le ciel; donc les suffrages des hommes leur servent à quelque chose.

4° Saint Jean Damascène dit dans le *Discours sur les défunts*, d'après saint Jean Chrysostôme : « Si les païens brûlent avec les morts les objets qui leur appartenoient, combien plus les fidèles ne doivent-ils pas sacrifier ces choses, non pas en les réduisant en cendres, mais en les convertissant en bonnes œuvres, afin que le défunt obtienne la rémission de ses fautes s'il est pécheur, où l'augmentation de sa récompense s'il est juste. » Donc, etc.

Mais nous lisons dans saint Augustin, *Serm.* XXVII, 1, *De verbis Apo-*

ARTICULUS VIII.

Utrùm suffragia prosint sanctis existentibus in patria.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd aliquo modo prosint sanctis existentibus in patria, per hoc quod habetur in Collecta missæ : « Sicut sanctis tuis prosunt ad gloriam (scilicet sacramenta), ita nobis proficiant ad medelam. » Sed inter alia suffragia præcipuum est Sacramentum Altaris. Ergo suffragia prosunt sanctis qui sunt in patria.

2. Præterea, « sacramenta efficiunt quod figurant. » Sed tertia pars hostiæ (scilicet in calicem missa) significat eos qui beatam vitam in patria ducunt. Ergo suffragia Ecclesiæ prosunt sanctis existentibus in patria.

3. Præterea, sancti non solùm gaudent in patria de propriis bonis, sed etiam de bonis alienis; unde *Luc.*, XV, dicitur : « Gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente. » Ergo ex bonis operibus viventium, sanctorum qui sunt in patria gaudium crescit; et ita etiam eis nostra suffragia prosunt.

4. Præterea, Damascenus dicit in *Sermone de dormientibus* (vel *de defunctis*, ut jam suprà), inducens verba Chrysostomi : « Si enim gentiles, *inquit*, cum his qui obierunt sua comburunt, quantò magis te fidelem mittere convenit cum fideli ipsius propria; non ut favilla fiant et hæc velut illa, sed ut majorem hinc circumponas gloriam; et si quidem peccator fuerit qui mortuus est, ut peccamina solvas; si autem justus, ut appositio fiat mercedis et retributionis. » Et sic idem quod priùs.

Sed contra est, quod in littera (ut jam

stoli : « Prier pour un martyr au lieu de se recommander à ses prières, ce seroit le blesser dans sa gloire. »

D'un autre côté, celui-là seul peut être secouru, qui est dans le besoin. Or les saints bienheureux n'éprouvent aucun besoin. Donc ils ne peuvent être secourus par les suffrages de l'Eglise.

(CONCLUSION. — Les saints bienheureux dans le ciel ne retirent aucun profit de nos suffrages, parce qu'ils sont exempts de tout besoin.)

Les suffrages impliquent le secours, l'assistance, qui suppose à son tour le manque de quelque chose. Or les saints jouissant du bonheur éternel, « enivrés dans l'abondance de la maison de Dieu, » comme s'exprime le Roi-Prophète, *Ps*. XXXV, 9, n'éprouvent aucun besoin. Ils ne peuvent donc être secourus par les suffrages des fidèles.

Je réponds aux arguments : 1° On comprend aisément la prière de l'Eglise, ainsi que toutes les locutions semblables : la gloire des saints ne tire aucun profit de la célébration de leurs fêtes, mais nous profitons de leur gloire pour donner plus d'éclat et plus de splendeur à nos solennités religieuses : ainsi quand nous connoissons ou louons le Seigneur, et que sa gloire augmente par notre culte sur la terre, elle ne s'accroît pas pour Dieu, mais pour nous (1).

2° Bien que les sacrements produisent ce qu'ils signifient, ils n'exercent pas leur effet sur tout ce qu'ils représentent, car autrement ils effectue-

(1) Innocent III dit dans le Droit canon, *Extra, De celebrat. missarum*, cap. *Cum Marthæ* : « L'Ecriture sainte nous apprend qu'on ne pourroit sans injure prier pour les martyrs, et nous devons dire la même chose à l'égard de tous les saints. Car ils n'ont pas besoin de nos prières, puisqu'ils jouissent du parfait bonheur et qu'ils ont tout ce qu'ils désirent; mais nous avons besoin de leur intercession, nous que les maux entourent de toute part dans cette vallée de misère. Quand l'Eglise dit dans ses Oraisons : « Que cette oblation profite à la gloire de vos saints, » elle demande que ses enfants sur la terre glorifient toujours davantage ses enfants qui sont dans les cieux. » Innocent III reconnoît que, selon plusieurs, les bonnes œuvres des fidèles augmentent réellement la gloire des saints ; mais cela doit s'entendre de la gloire accidentelle, et non de la gloire essentielle. C'est pour cette raison, comme le remarque encore l'illustre Pontife, que l'Eglise a modifié la secrète de saint Léon. Les anciens manuscrits disent : « Faites, s'il vous plaît, Seigneur, què cette oblation profite à l'ame de votre ser-

---

priùs) habetur ex verbis Augustini (Serm. XVII, *De verbis Apostoli*, cap. 1) : « Injuria est pro martyre orare in Ecclesia, cujus nos debemus orationibus commendari. »

Præterea, ejus est juvari, cujus est indigere. Sed sancti in patria sunt absque omni indigentia. Ergo per suffragia Ecclesiæ non juvantur.

(CONCLUSIO. — Cùm sancti in cœlesti regno nullius rei indigeant, divinâ gloriâ inebriati, non juvantur per nostra suffragia.)

Respondeo dicendum, quòd suffragium de suî ratione importat quamdam auxiliationem, quæ non competit ei qui defectum non patitur; nulli enim juvari competit, nisi ei qui indigens est. Unde cùm sancti qui sunt in patria, sint ab omni indigentia immunes, inebriati « ab ubertate domûs Dei » (*Psalm*. XXXV), eis juvari per suffragia non competit.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujusmodi locutiones non sunt sic intelligendæ, quasi sancti in gloria proficiant quantum ad se, quod eorum festa recolimus; sed quia nobis proficit, qui eorum gloriam solemniùs celebramus : sicut ex hoc quòd Deum cognoscimus vel laudamus, et sic quodammodo ejus gloria in nobis crescit, nihil Deo sed nobis accrescit.

Ad secundum dicendum, quòd, quamvis sacramenta efficiant quod figurant, non tamen illum effectum suum ponunt circa omne id

roient quelque chose dans Jésus-Christ, puisqu'ils le figurent; mais ils agissent, par la vertu de ce qu'ils signifient, dans ceux qui les reçoivent. Ainsi les sacrifices offerts pour les fidèles défunts ne profitent pas aux saints; mais ils servent, par la figure ou par la célébration de leur mérite, à ceux pour qui ils sont offerts.

3° Quoique les saints bienheureux se réjouissent de tous nos biens, leur joie ne s'accroît pas avec nos joies dans la forme, mais seulement dans la matière. En effet, toute passion s'accroît par la raison tirée de son objet. Or la raison de toute joie dans les saints, c'est Dieu même : Dieu dont ils ne peuvent se réjouir plus ou moins; autrement leur récompense essentielle, consistant en ce qu'ils se réjouissent de Dieu, subiroit le changement. Ainsi quand ils voient s'accroître les biens dont la joie trouve sa raison dans Dieu, ils ne se réjouissent pas plus, mais de plus de choses. Nos œuvres ne sauroient donc leur procurer aucun avantage.

4° Les suffrages des fidèles n'augmentent pas la récompense ou la rétribution des saints pour les saints, mais pour les fidèles; ou bien, quand ils augmentent la récompense pour un défunt bienheureux, c'est qu'il avoit acquis le mérite de ces suffrages en les ordonnant sur la terre.

viteur Léon; » mais les Sacramentaires plus récents portent : « Faites, s'il vous plaît, Seigneur, que cette oblation nous profite par l'intercession de votre serviteur Léon. » Probablement le serviteur de Dieu n'étoit pas encore inscrit dans le canon des saints, quand la prière de l'Eglise reçut sa première rédaction.

---

quod figurant, alias cùm figurent Christum, in ipso Christo aliquid efficerent, quod est absurdum; sed efficiunt circa suscipientem sacramentum, ex virtute ejus quod per sacramentum significatur. Et sic non sequitur quòd sacrificia pro fidelibus defunctis oblata, sanctis prosint; sed quod ex meritis sanctorum quæ recoluntur vel significantur in sacramento, prosint aliis pro quibus offeruntur.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis sancti qui sunt in patria de omnibus bonis nostris gaudeant, non tamen sequitur quòd multiplicatis nostris gaudiis eorum gaudium augmentetur formaliter, sed materialiter tantùm : quia omnis passio formaliter augetur secundùm rationem objecti sui; ratio autem gaudendi in sanctis de quibuscumque gaudent, est ipse Deus, de quo non possunt magis et minùs gaudere, quia sic essentiale eorum præmium variaretur, quod consistit in hoc quòd de Deo gaudeant. Unde ex hoc quòd bona multiplicantur, de quibus gaudendi ratio eis Deus est, non sequitur quòd intensiùs gaudeant, sed quòd de pluribus gaudeant; et ideo non sequitur quòd operibus nostris juventur.

Ad quartum dicendum, quòd non est intelligendum quòd fiat appositio mercedis vel retributionis illi beato per suffragia ab aliquo facta, sed facienti. Vel dicendum quòd ex suffragiis potest appositio mercedis fieri beato defuncto, in quantum de suffragiis sibi faciendis adhuc vivens disposuit, quod ei meritorium fuit.

ARTICLE IX.

Les aumônes, les prières de l'Eglise et le sacrifice de l'autel sont-ils utiles aux morts?

Il paroît que les aumônes, les prières de l'Eglise et le sacrifice de l'autel ne sont pas utiles aux morts, ou qu'ils ne leur sont pas plus utiles que les autres bonnes œuvres. 1° La peine doit être compensée, remplacée par la peine. Or le jeûne est plus pénal que l'aumône et que la prière. Donc il est plus utile aux morts.

2° Enumérant les suffrages pour les morts, saint Augustin nomme seulement les prières de l'Eglise, le sacrement de l'autel et l'aumône, cela est vrai; mais saint Grégoire ajoute le jeûne à ces trois choses; il dit dans le Droit canon, *Decret., Causa* XIII, *Quæst.* 2 : « Les ames des morts peuvent être délivrées par quatre choses : par les oblations du prêtre, par les aumônes de leurs amis, par les prières des saints et par les jeûnes de leurs parents. » Donc l'énumération de saint Augustin n'est pas complète.

3° Le baptême est le plus important des sacrements, surtout dans son effet. Donc le baptême ou les autres sacrements doivent être administrés pour les morts, de même ou plutôt que le sacrement de l'autel.

4° Saint Paul dit dans le même sens, I *Cor.*, XV, 29 : « Si les morts ne ressuscitent point, pourquoi sont-ils baptisés pour les morts (1)? » Donc il faut ranger le baptême parmi les suffrages pour les morts.

(1) Saint Paul dit, I *Cor.* XV, 28 : « Comme tous meurent en Adam, ainsi tous revivront dans Jésus-Christ; » puis il ajoute les paroles citées dans le texte, *ibid.*, 29 : « Que font ceux qui sont baptisés pour les morts, s'il est vrai que les morts ne ressuscitent point? Pourquoi sont-ils baptisés pour eux (*ut quid baptizantur pro illis?*) Et pourquoi nous-mêmes, nous exposons-nous à toute heure à tant de périls! Je meurs tous les jours pour votre gloire. » Qu'est-ce que *être baptisé pour les morts?* Que signifient ces mots : *Qui baptizantur pro illis?* Les interprètes donnent trois réponses, dont la première se fonde sur le substantif les *morts*, et les deux dernières sur le verbe *être baptisé*.

Alexandre More, Scholz et d'autres disent : Le pluriel *morts* est mis au lieu du singulier

---

ARTICULUS IX.

Utrùm orationes Ecclesiæ, Sacrificium Altaris, et eleemosynæ prosint defunctis.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod non orationibus Ecclesiæ, et Sacrificio Altaris, et eleemosynis animæ defunctorum juventur, vel quòd non eis juventur præcipuè. Pœna enim debet per pœnam recompensari. Sed jejunium magis est pœnale quàm eleemosyna et oratio. Ergo jejunium magis prodest in suffragiis quam aliquod prædictorum.

2. Præterea, Gregorius istis tribus connumerat jejunium, ut habetur in *Decretis*, Causâ XIII, qu. 2 : « Animæ defunctorum quatuor modis solvuntur : aut oblationibus sacerdotum, aut charorum eleemosynis, aut precibus sanctorum, aut jejunio cognatorum. » Ergo insufficienter numerantur hic ab Augustino tria prædicta.

3. Præterea, baptismus est potissimum sacramentorum, maximè quantum ad effectum. Ergo baptismus vel alia sacramenta deberent vel similiter vel magis pro defunctis fieri, sicut Sacramentum Altaris.

4. Præterea, hoc videtur ex hoc quod habetur I *Cor.*, XV : « Si omnino mortui non resurgunt? ut quid et baptizantur pro illis? » Ergo etiam baptismus valet ad suffragia defunctorum.

5° Le même sacrifice est offert dans toutes les messes. Si donc ce n'étoit pas la messe, mais le sacrifice qui figurât parmi les suffrages, on pourroit dire pour les morts la messe du Saint-Esprit, de la sainte Vierge ou tout autre; mais cela seroit contraire à la discipline de l'Eglise, qui a établi une messe spéciale pour les défunts.

6° Enfin saint Jean Damascène enseigne, dans le *Discours sur les défunts*, qu'on doit offrir pour les morts de la cire, de l'huile et d'autres choses semblables. Donc il faut ranger parmi les suffrages pour les morts, non-seulement l'oblation du saint sacrifice, mais encore les autres offrandes des fidèles.

(Conclusion. — Saint Augustin assigne avec raison trois principaux suffrages pour les morts : l'Eucharistie et l'aumône, qui les soulagent

un mort, et désigne Jésus-Christ. Etre baptisé pour les morts, c'est donc avoir reçu le baptême de Jésus-Christ, c'est être disciple de Jésus-Christ, suivre l'étendard de Jésus-Christ. Saint Paul veut donc dire : Quelle ne seroit pas notre folie de professer la religion d'un mort, de Jésus-Christ, s'il n'étoit pas ressuscité? — Cette interprétation fait violence au texte. Jamais le terme les *morts* n'a désigné Celui qui est « la résurrection et la vie, » Jésus-Christ; puis l'Apôtre ne parle pas de tous ceux qui suivent la religion prêchée par ce divin Maître ; de tous les chrétiens, mais d'un certain nombre, de « ceux qui sont baptisés pour les morts. »

D'autres interprètes, comme Tertullien, saint Anselme, Dom Calmet, prennent *être baptisé* dans le sens propre ; ils disent : Certains hérétiques nioient, dans la primitive Eglise, la résurrection des morts ; mais ils ne s'en faisoient pas moins baptiser pour leurs amis décédés sans baptême, dans l'intention de leur appliquer le fruit du sacrement. Or saint Paul met en opposition la pratique et l'enseignement de ces sectaires ; il leur dit : Si les morts ne prennent pas une vie nouvelle au-delà du trépas, pourquoi vous faites-vous baptiser pour eux? — On voit que ce commentaire amoindrit la pensée des paroles inspirées : le grand Apôtre ne veut pas établir le dogme de la résurrection par un argument *ad hominem*; mais il la fonde, par un raisonnement général, sur toute la doctrine chrétienne; il dit, *ubi suprà*, 14 : « Si Jésus-Christ n'est point ressuscité, notre prédication est vaine, et vaine aussi notre foi. »

Enfin d'autres exégètes, par exemple saint Justin, Tirin, Bellarmin, recourent au sens figuré : Le mot *Baptême*, disent-ils, désigne la passion de Jésus-Christ dans plusieurs passages de l'Ecriture, et saint Grégoire de Nazianze appelle la pénitence un *baptême laborieux*. Qu'est-ce donc qu'être baptisé dans le sens métaphorique? C'est être plongé dans l'eau des tribulations, c'est éprouver le feu des souffrances et de la douleur. La parole de saint Paul signifie donc ceci : Si les morts ne ressuscitent point, s'ils ne retrouvent pas la vie du corps et de l'ame dans l'autre monde, c'est en vain que nous pratiquerions les travaux de la mortification chrétienne, l'abstinence, le jeûne et les macérations, pour leur obtenir le lieu de rafraîchissement et de paix. Que tel soit le sens du texte biblique, on le voit clairement par le verset qui suit : « Pourquoi nous-mêmes, continue l'Apôtre, affronterions-nous tant de périls? » Pourquoi subirions-nous tant de peines et de souffrances pour votre salut? « Je meurs chaque jour pour votre gloire. » — Nous avons donc ici une nouvelle

---

5. Præterea, in diversis Missis est idem Sacrificium Altaris. Si ergo sacrificium computatur inter suffragia, et non Missa, videtur quòd tantumdem valeat quæcumque Missa pro defuncto dicatur; sive de beata Virgine, sive de Spiritu Sancto, vel quæcumque alia. Quod videtur esse contra Ecclesiæ ordinationem, quæ specialem Missam pro defunctis instituit.

6. Præterea, Damascenus in *Serm. De dormientibus* docet, ceras et oleum et hujusmodi pro defunctis offerri. Ergo non solùm oblatio Sacrificii Altaris, sed etiam aliæ oblationes debent inter suffragia mortuorum computari.

(Conclusio. — Convenienter Augustinus posuit tria præcipua subsidia vivorum pro mortuis : Eucharistiam quidem et eleemosynam

par l'union de la charité; puis la prière, qui les secoure par la direction de l'intention.)

Les suffrages des fidèles soulagent les ames du purgatoire, d'abord par la charité qui unit les morts aux vivants, puis par l'intention qui porte les vivants vers les morts : ces suffrages-là procurent donc le plus de soulagement aux défunts, qui impliquent le plus intimement l'union de la charité et la direction de l'intention vers les autres. Or l'Eucharistie implique au plus haut point l'union de la charité, puisqu'elle est le sacrement de la communion dans l'Eglise; renfermant Celui qui relie et consolide toute la société chrétienne, Jésus-Christ, elle est comme la source et le lien du saint amour. D'une autre part, et tout le monde le voit, l'œuvre de l'aumône forme le premier et le plus grand effet de la charité. Donc les deux principaux suffrages qui secourent le plus les morts par la charité, c'est le sacrifice de l'Eucharistie et le sacrifice de l'aumône. Maintenant, pour les suffrages qui soulagent les morts par l'intention dirigée vers eux, le premier, le plus efficace est la prière; car la prière (à l'encontre des autres bonnes œuvres) implique rapport, non-seulement à celui qui la fait, mais encore et surtout à ce qu'elle demande. Voilà donc les trois principaux suffrages pour les morts : l'Eucharistie, l'aumône et la prière (1). Cela n'empêche pas, toutefois, que les autres bonnes œuvres faites par la charité ne soient utiles aux défunts.

preuve que les labeurs de la pénitence, que les œuvres des vivants peuvent soulager les morts.

On verra dans la réponse de notre saint Auteur que plusieurs interprètes, commentant la phrase *ut quid baptizantur pro illis*, prennent ce dernier pronom comme représentant le mot *péchés* sous-entendu. Cette interprétation ne peut s'admettre; car le pronom *illis* se rapporte manifestement à *mortuis* dans le latin, et le grec dit en toute lettre ὑπὲρ τῶν νεκρῶν.

(1) Tous les Pères parlent de ces suffrages, soit en les énonçant les trois ensemble, soit en les mentionnant séparément.

Saint Denys dit, *Eccl. Hier.*, VII, 3 : « Le prêtre du Seigneur répand les prières sacrées sur les morts, conjurant la miséricorde infinie de les introduire dans la tente des vivants. » Saint Cyrille de Jérusalem, *Catéch.* V : « Nous prions pour les défunts; nous immolons la victime sans tache pour le repos de leurs ames, croyant que l'oblation du saint et redoutable

ratione charitatis, qua mortui viventibus uniuntur, et orationem ratione intentionis directæ in mortuos.)

Respondeo dicendum, quòd suffragia vivorum prosunt defunctis, secundùm quod uniuntur viventibus charitate, et secundùm quod intentio viventium fertur in mortuos; et ideo illa opera præcipuè nata sunt mortuis suffragari, quæ maximè ad communicationem charitatis pertinent, vel ad directionem intentionis in alterum. Ad charitatem autem sacramentum Eucharistiæ præcipuè pertinet, cùm sit sacramentum ecclesiasticæ unionis, continens illum in quo tota Ecclesia unitur et consolidatur, scilicet Christum; unde Eucharistia est quasi quædam charitatis origo vel vinculum. Sed inter charitatis effectus est præcipuum eleemosynarum opus. Et ideo ista duo ex parte charitatis præcipuè mortuis suffragantur, scilicet sacrificium Ecclesiæ, et eleemosynæ. Sed ex parte intentionis directæ in mortuos, præcipuè valet oratio; quia oratio secundùm suam rationem, non solùm dicit respectum ad orantem (sicut et cætera opera), sed directiùs ad illum pro quo oratur. Et ideo ista tria ponuntur quasi præcipua mortuorum subsidia, quamvis quæcumque alia bona, quæ ex charitate fiunt pro defunctis, eis valere credenda sint.

Je reponds aux arguments : 1° Puisque la peine est comme un remède, elle expie surtout les fautes de celui qui la subit, rien de plus certain ; mais quand on veut juger si la satisfaction de l'un sert à l'autre, il faut considérer plus la charité qui applique au prochain l'effet de la satisfaction que la peine que cette satisfaction renferme. Il faut donc dire que les trois suffrages mentionnés plus haut sont plus utiles aux morts que le jeûne.

2° Le jeûne aussi peut soulager les ames du purgatoire par l'union de la charité et par la direction de l'intention ; mais il n'a dans sa nature rien qui implique essentiellement ni la charité ni l'intention, ces deux choses ne peuvent lui appartenir que d'une manière extrinsèque. Voilà pourquoi saint Augustin place, et saint Grégoire ne place pas le jeûne parmi les suffrages pour les morts.

sacrifice leur procure un grand soulagement. » Saint Chrysostôme, *in* I *Cor., Homil.* XLI : « Nous soulageons les morts, non par les larmes, mais par les prières, les supplications, es aumônes et les oblations ; car ce n'est pas en vain que nous recommandons leurs ames à la clémence infinie dans les augustes mystères, conjurant l'Agneau qui s'immole sur l'autel d'effacer leurs fautes dans son sang adorable. » Saint Ambroise, consolant Faustin de la mort de sa sœur, *Epist.* II, 8 : « Vous devez plus implorer son salut que déplorer sa perte; vous devez moins l'affliger par vos larmes que la consoler par vos oblations. » Le même Père, priant pour son frère Satyrus, *ibid.* : « Dieu Tout-Puissant, je vous recommande son ame, et vous offre pour son repos l'hostie de ma louange ; recevez, Seigneur, cette offrande fraternelle, et ne rejetez pas le sacrifice de votre prêtre. » Encore saint Ambroise, consolant Gratien de la mort de son frère, *ibid.* : « Vous serez heureux tous les deux, si ma faible voix peut monter jusqu'à Dieu ; aucune de mes prières ne passera, sans rappeler votre mémoire ; aucun de mes sacrifices ne s'accomplira, sans offrir au Seigneur une oblation pour votre salut. » Saint Paulin, exhortant Delphinus d'intercéder pour le repos de son père, *Epist.* V : « Priez, conjurez le Seigneur, afin d'obtenir votre propre pardon, et de faire tomber sur son ame une goutte de la rosée divine. » Saint Jérôme, écrivant à Pammachius après la mort de Pauline : « Les hommes du siècle répandent sur la tombe de leur épouse des lis, des violettes, des roses et toutes sortes de fleurs ; mais mon cher Pammachius répandra sur les cendres de notre sœur des prières et des aumônes, sachant bien ce que dit le Sage, *Eccl.*, III, 33 : « Comme l'eau éteint la flamme, ainsi l'aumône efface le péché. » Saint Grégoire, *Dial.*, IV, 55 : « L'oblation du saint sacrifice soulage beaucoup les morts, et c'est pour cela que les ames du purgatoire demandent souvent des messes. » Saint Augustin, *Serm.* XXXIV, *De verbis Apostoli* : « Il est certain que les morts sont secourus par le sacrifice de l'autel, par les prières de l'Eglise et par les aumônes des fidèles ; car l'Eglise enseigne cette doctrine et pratique ces choses d'après la tradition des Pères. » Ailleurs, parlant de sa mère, *Confess.*, IX, 12 : « Nous nous répandons en prières, quand on offre pour elle le sacrifice de notre rédemption. » Et, *ibid.*, 13 : « Elle n'a point commandé de lui élever un riche monument, mais de prier pour le repos de son ame pendant l'immolation de la céleste Victime, qui a détruit le billet de nos dettes. » Le vénérable Bède joint le jeûne aux

---

Ad primum ergo dicendum, quòd in eo qui satisfacit pro altero, magis est considerandum id hoc, quod effectus satisfactionis ad alterum perveniat, illud quo satisfactio unius transit in alterum, quàm etiam satisfactionis pœna ; quamvis ipsa pœna magis expiet reatum satisfacientis, in quantum est quædam medicina. Et ideo tria prædicta magis valent defunctis quàm jejunium.

Ad secundum dicendum, quòd etiam jejunium prodesse potest defunctis ratione charitatis et intentionis in defunctos directæ ; sed tamen jejunium in sui ratione non continet aliquid quod ad charitatem vel directionem intentionis pertineat, sed hæc sunt ei quasi extrinseca. Et ideo Augustinus non posuit, sed Gregorius posuit jejunium inter suffragia mortuorum.

3° Le baptême produit la régénération spirituelle. Comme donc la génération naturelle ne donne l'existence qu'à l'être engendré, de même le baptême n'opère que dans le baptisé par son efficacité propre, *ex opere operato ;* mais il peut, comme toutes les œuvres méritoires, agir dans les autres par l'acte du baptisant ou du baptisé, *ex opere operantis.* L'Eucharistie, par contre, est le signe de l'union dans l'Eglise : elle peut donc opérer dans les autres par sa vertu intrinsèque, *ex opere operato;* mais les autres sacrements n'agissent point de cette manière.

4° Les commentateurs donnent deux interprétations du texte objecté. D'abord ils l'expliquent de cette manière : « Si les morts ne ressuscitent point, Jésus-Christ n'est pas ressuscité non plus ; que font donc ceux qui sont baptisés pour eux, c'est-à-dire pour les péchés, puisqu'on n'en obtient pas la rémission si Jésus-Christ n'est pas ressuscité ; car ce qui opère dans le baptême, c'est non-seulement la passion de Jésus-Christ, mais encore sa résurrection, qui est en quelque sorte la cause de notre résurrection spirituelle. » Ensuite d'autres exégètes disent : « Il y avoit, dans la primitive Eglise, des ignorants qui se faisoient baptiser pour ceux qui étoient morts sans baptême, parce qu'ils croyoient que le fruit du sacrement pourroit leur être appliqué. Or l'Apôtre des nations parle d'après l'opinion de ces sectaires, pour les convaincre par leurs propres erreurs.

5° Il y a dans la messe, non-seulement un sacrifice, mais encore des prières. L'action sainte renferme donc les deux premiers suffrages assignés par saint Augustin, la prière et le sacrifice. Or, sous le rapport du sacrifice, et c'est ici la chose principale, toutes les messes, celle de la sainte Vierge et celle du Saint-Esprit sont également utiles aux défunts ; mais au point de vue de la prière, les messes qui renferment des oraisons

trois principaux suffrages mentionnés par saint Augustin ; il dit, *Hist. Angelorum*, II, 13 : « Les morts sont délivrés de leur peine par les prières des fidèles, par l'aumône, par le jeûne et principalement par le saint sacrifice de la messe. »

Ad tertium dicendum, quod baptismus est quæ' spiritualis regeneratio : unde sicut per generationem non acquiritur *esse* nisi generato, ita baptismus non habet efficaciam nisi in eo qui baptizatur, quantum est ex opere operato; quamvis ex opere operante vel baptizantis vel baptizati possit aliis prodesse, sicut et cætera opera meritoria. Sed Eucharistia est signum ecclesiasticæ unionis : et ideo ex ipso opere operato ejus efficacia in alterum transire potest, quod non contingit de aliis sacramentis.

Ad quartum dicendum, quòd Glossa istam auctoritatem dupliciter exponit. Uno modo sic : « Si mortui non resurgunt, nec Christus resurrexit, ut quid et baptizantur pro illis, *id est* pro peccatis, cùm ipsa non dimittantur si Christus non resurrexit; quia in baptismo non solùm Christi passio, sed etiam resurrectio operatur, quæ est nostræ spiritualis resurrectionis quodammodo causa. » Alio modo sic : « Fuerunt quidam imperiti, qui baptizabantur pro his qui de hac vita sine baptismo decesserant, putantes illis prodesse; et secundùm hoc, Apostolus non loquitur nisi secundùm errorem aliquorum, in verbis illis. »

Ad quintum dicendum, quòd in officio Missæ non solum est sacrificium, sed etiam sunt ibi orationes : et ideo Missæ suffragium continet duo horum quæ hic Augustinus numerat, scilicet orationem et sacrificium. Ex parte ergo sacrificii oblati, Missa æqualiter prodest defuncto, de quocumque dicatur; et hoc est præcipuum quod fit in Missa ; sed ex parte ora-

particulières pour le repos des ames décédées, leur procurent plus de soulagements. Au reste, le manque de prières spéciales pour les morts peut être compensé, soit par une plus grande dévotion dans le prêtre qui dit la messe, soit par une plus vive piété dans le fidèle qui la fait dire, soit aussi par l'intercession du saint dont on implore le suffrage.

6° L'offrande des cierges ou de l'huile peut soulager les défunts, parce qu'elle est une oblation; car on donne ces objets pour le culte de l'Eglise ou pour l'usage des fidèles.

ARTICLE X.

Les indulgences de l'Eglise sont-elles utiles aux morts?

Il paroît que les indulgences de l'Eglise sont utiles aux morts. 1° Pour encourager la croisade, l'Eglise accorde des indulgences que les fidèles peuvent gagner soit pour eux-mêmes, soit pour deux ou trois ames, quelquefois même pour dix, avec la faculté de les appliquer aux morts aussi bien qu'aux vivants. Or ces indulgences seroient une fraude, si elles n'étoient point utiles aux morts. Donc les indulgences sont utiles aux morts.

2° Les mérites de toute l'Eglise ont plus d'efficacité que les mérites d'un seul fidèle. Or les mérites d'un seul fidèle peuvent, comme on le voit par l'aumône, secourir les morts. Donc les indulgences, reposant sur les mérites de toute l'Eglise, peuvent à plus forte raison les soulager.

3° Les indulgences servent à ceux qui sont dans le for et sous la juridiction de l'Eglise. Or les ames du purgatoire sont dans le for de l'Eglise; car, autrement, elles ne tireroient aucun profit de ses suffrages. Donc les indulgences sont utiles aux morts.

Mais pour que les indulgences obtiennent leur effet, il faut qu'elles

---

tionum, magis prodest illa in qua sunt orationes ad hoc determinatæ. Sed tamen iste defectus recompensari potest per majorem devotionem, vel ejus qui dicit Missam, vel ejus qui jubet dici, vel iterum per intercessionem sancti, cujus suffragium in missa imploratur.

Ad sextum dicendum, quòd hujusmodi oblatio candelarum vel olei potest prodesse defuncto, in quantum sunt eleemosynæ quædam; dantur enim ad cultum Ecclesiæ, vel etiam in usum fidelium.

ARTICULUS X.

Utrùm indulgentiæ Ecclesiæ prosint mortuis.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd indulgentiæ quas Ecclesia facit, etiam mortuis prosint. Primò per consuetudinem Ecclesiæ, quæ facit prædicari crucem, ut aliquis indulgentiam habeat pro se, et duabus vel tribus et quandoque etiam decem animabus, tam vivorum quàm mortuorum; quod esset deceptio, nisi pro mortuis prodessent. Ergo indulgentiæ mortuis prosunt.

2. Præterea, meritum totius Ecclesiæ est efficacius quàm meritum unius personæ. Sed meritum personale suffragatur defunctis, ut patet in elargitione eleemosynarum. Ergo multò fortiùs meritum Ecclesiæ, cui indulgentiæ innituntur.

3. Præterea, indulgentiæ Ecclesiæ prosunt illis qui sunt de foro Ecclesiæ. Sed illi qui sunt in purgatorio, sunt de foro Ecclesiæ; aliàs eis Ecclesiæ suffragia non prodessent. Ergo videtur quod indulgentiæ defunctis prosint.

Sed contra, ad hoc quod indulgentiæ alicui valeant, requiritur causa conveniens, pro qua

soient accordées pour une raison suffisante et convenable. Or la principale raison qui puisse légitimer la concession des indulgences, c'est l'utilité de l'Eglise, et les morts ne peuvent rien faire pour son avantage. Donc les indulgences ne produisent pas leur effet pour les morts.

En outre, celui qui accorde les indulgences, en détermine les faveurs et l'étendue selon sa volonté. Si donc les indulgences déployoient leur action salutaire en faveur des morts, ceux qui les accordent pourroient par leur seule volonté délivrer d'un seul coup toutes les ames du purgatoire : ce qui est absurde.

(Conclusion. — Puisque les morts ne peuvent faire les choses auxquelles sont attachées les indulgences, ils n'en profitent pas principalement, directement; mais ils peuvent en profiter d'une manière indirecte et secondaire, quand elles sont accordées de telle sorte que les vivants peuvent accomplir pour eux les conditions prescrites pour les obtenir.)

Les indulgences peuvent secourir quelqu'un de deux façons : principalement et secondairement, d'une manière directe et d'une manière indirecte. Et d'abord les indulgences secourent principalement ceux qui les gagnent, c'est-à-dire ceux qui font les choses pour lesquelles elles sont accordées, par exemple ceux qui visitent le tombeau de tel ou tel saint. Eh bien, les morts ne peuvent faire les choses pour lesquelles sont accordées les indulgences, ils ne peuvent accomplir les conditions auxquelles elles sont attachées : les indulgences ne soulagent donc pas les morts principalement, directement. Ensuite les indulgences secourent, d'une manière indirecte et secondaire, ceux pour qui l'on fait les choses auxquelles elles sont attachées ; et l'on peut ou on ne peut pas remplir en faveur d'un autre les conditions prescrites pour leur obtention, selon la forme sous laquelle elles sont accordées. Quand l'indult est conçu dans ces termes : Quiconque fera ceci ou cela gagnera tant ou tant d'indulgence, le fidèle qui fait la chose prescrite ne peut transmettre à

---

indulgentiæ dantur. Sed talis causa non potest esse ex parte defuncti, quia non potest facere aliquid quod sit in utilitatem Ecclesiæ, pro qua causa præcipuè indulgentiæ dantur. Ergo videtur quod indulgentiæ defunctis non prosint.

Præterea, indulgentiæ determinantur secundùm arbitrium eas facientis. Si ergo indulgentiæ defunctis prodesse possent, esset in potestate facientis indulgentiam, ut defunctum omnino liberaret à pœna, quod videtur absurdum.

(Conclusio. — Cùm mortui nihil horum pro quibus indulgentiæ dantur, facere possint, simpliciter et directè indulgentiæ ipsis non prosunt; secundariò verò et indirectè sunt mortuis auxilio, si ea sit forma earum ut etiam eis prosint.)

Respondeo dicendum, quòd indulgentia dupliciter alicui prodesse potest : uno modo principaliter, alio modo secundariò. Principaliter quidem prodest ei qui indulgentiam accipit, scilicet qui facit hoc pro quo indulgentia datur, ut qui visitat limina alicujus sancti. Unde cùm mortui non possint facere aliquid horum pro quibus indulgentiæ dantur, eis directè indulgentiæ valere non possunt. Secundariò autem et indirectè prosunt ei pro quo aliquis facit illud quod est indulgentiæ causa, quod quandoque contingere potest, quandoque autem non potest, secundùm diversam indulgentiæ formam. Si enim sit talis indulgentiæ forma : « Quicumque facit hoc vel illud, habebit tantum de indulgentia, » ille qui hoc facit non potest fructum indulgentiæ in alium trans-

d'autres le fruit de l'indulgence ; car il ne lui appartient pas d'appliquer à qui bon lui semble l'intention de l'Eglise dans la dispensation des suffrages communs, sur lesquels reposent les indulgences. Mais quand l'indulgence est accordée sous cette forme : Quiconque fera ceci ou cela gagnera tant ou tant d'indulgence, soit pour lui-même, soit pour les ames du purgatoire, l'indulgence alors peut secourir non-seulement les vivants, mais encore les morts ; car l'Eglise peut appliquer aux morts les mérites communs, source des indulgences, pour la même raison qu'elle les applique aux vivants. Il ne suit pas de là, toutefois, que les dispensateurs du trésor de l'Eglise puissent délivrer les ames du purgatoire selon leur bon plaisir; car les indulgences doivent être accordées pour des raisons convenables et légitimes, autrement elles n'auroient aucune valeur, aucune efficacité (1).

Ces observations renferment la réponse aux objections.

(1) Quelques manuscrits et plusieurs éditions de la *Somme* ajoutent, dans le texte, une note sur l'action des indulgences. Comme cette note n'est pas du docteur angélique, nous nous contentons d'en donner la traduction au bas de la page. L'auteur établit cette thèse : Les indulgences agissent dans l'autre monde par solution, mais non par absolution : c'est-à-dire, quand l'Eglise accorde des indulgences en faveur des ames du purgatoire, elle compense la peine des morts par la satisfaction des vivants, mais elle ne remet pas cette peine en vertu de sa juridiction, par un acte d'autorité; elle acquitte les dettes du défunt avec les mérites surérogatoires renfermés dans son trésor, mais elle n'en délie pas, comme dans le tribunal de la pénitence, par une sentence judiciaire; en un mot, elle paie, mais elle n'absout pas; *solvit, non absolvit.* Voici la note:

« Les indulgences délivrent les ames du purgatoire par mode de solution, comme suffrages, mais non par sentence d'absolution, comme jugement : voilà ce que montre l'usage de l'Eglise, voilà ce qu'enseignent les déclarations des souverains Pontifes. Le pape Pascal accorda le premier, il y aura 800 ans tout à l'heure, une indulgence qu'on voit annoncée dans l'église de sainte Praxède, à l'entrée de la chapelle de saint Zénon ; et les papes suivants en donnèrent plusieurs autres, qu'on peut gagner en faveur des morts aux mêmes conditions, que la précédente, en offrant le saint sacrifice à tel ou tel autel; mais tous les indults portent que ces indulgences ne sont pas accordées par mode de jugement et d'absolution, mais seulement par mode de solution et de suffrage. Les fidèles morts dans la grace ou dans la charité sont en communion avec les saints qui règnent dans la céleste patrie, puisqu'ils doivent un jour entrer dans leur société glorieuse ; ils sont aussi liés par des nœuds intimes avec les hommes qui combattent sur la terre, puisque « leurs ames, dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XX, 19, ne sont point séparées de l'Eglise, qui est le royaume de Dieu. » La distributrice des biens spirituels peut donc leur appliquer par mode de solution, pour racheter leurs peines, les œuvres satisfactoires que font les hommes, et les souffrances qu'ont endurées les saints dans cette vallée de larmes; mais comme les justes endormis dans le Seigneur ne sont plus dans le for et sous la juridiction de l'Eglise, les juges des consciences ne peuvent exercer leur autorité sur eux ; les successeurs de celui à qui le divin Maître a dit : « Tout ce que

---

ferre, quia ejus non est applicare ad aliquem intentionem Ecclesiæ per quam communicantur communia suffragia, ex quibus indulgentiæ valent, ut jam supra dictum est quæst. 25, art. 2). Si autem indulgentia sub hac forma fiat : « Quicumque fecerit hoc vel illud, ipse et pater ejus vel quicumque alius ei adjunctus in purgatorio detentus tantum de indulgentia habebit, » talis indulgentia non solum vivo, sed etiam mortuo proderit; non enim est aliqua ratio quare Ecclesia transferre possit communia merita quibus indulgentiæ innituntur, in vivos, et non in mortuos. Nec tamen sequitur quòd prælatus Ecclesiæ possit pro suo arbitrio animas à purgatorio liberare, quia ad hoc ut indulgentiæ valeant, requiritur causa conveniens indulgentias faciendi, ut supra dictum est (quæst. 25, art. 2).

ARTICLE XI.

Les honneurs funèbres sont-ils utiles aux morts?

Il paroît que les honneurs funèbres sont utiles aux morts. 1° Saint Jean Damascène dit dans le *Discours sur les défunts,* d'après saint Athanase: « Les cendres du défunt eussent-elles été dispersées dans les airs, ne laissez pas de faire brûler, en invoquant la miséricorde infinie, des cierges et de l'huile sur son tombeau; car les offrandes sont agréables au Seigneur, et méritent de grandes graces. » Or cela rentre dans le culte des obsèques. Donc les honneurs funèbres sont utiles aux morts.

2° Nous lisons dans saint Augustin, *De Civit. Dei,* I, 13 : « La piété filiale faisoit les funérailles, célébroit les obsèques et préparoit avec le plus grand soin les sépultures des anciens justes; ils recommandoient eux-mêmes à leurs fils d'ensevelir leur corps, et de les emporter avec eux. » Or tout cela n'auroit pas eu lieu, si les obsèques ne procuroient aux morts aucun avantage. Donc les honneurs funèbres sont utiles aux morts.

vous délierez sur la terre sera délié aussi dans les cieux, » ne peuvent détacher les liens qui les retiennent loin de Dieu; car l'expression *sur la terre* ne se rapporte pas à celui qui délie, mais à ceux qui doivent être déliés, si bien que les juges des ames ne peuvent absoudre l'homme après sa mort, mais seulement pendant sa vie. C'est là ce qu'enseigne le pape Pascal dans le Droit canon, *Decret., Causa* XLII, *quæst.* 2 : « Nous lisons, dit-il, que Jésus-Christ a ressuscité les morts, mais nous ne voyons nulle part qu'il ait absout les morts coupables de péché; et ce divin Sauveur dit au chef des apôtres : « Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié aussi dans les cieux. » Remarquons-le bien; le Seigneur dit : « Tout ce que vous délierez sur la terre; » mais il ne dit point : tout ce que vous délierez dans l'autre monde, tout ce que vous remettrez aux morts, etc. Le pape donc ne sauroit donner aux défunts l'absolution de la peine, mais il peut leur en donner la solution; c'est-à-dire il ne sauroit remettre par jugement les dettes qu'ils ont contractées envers la justice divine, mais il peut payer ces dettes par subrogation, avec les richesses amassées par les fidèles et par les saints. Quand les chefs de la société chrétienne excommunient les morts ou les absolvent de cette peine, ni l'excommunication ne va les lier, ni l'absolution les libérer comme jugement au-delà de ce monde, dans l'état où ils se trouvent; mais la sentence ecclésiastique forme une déclaration qui notifie l'une ou l'autre de ces deux choses; ou que tel ou tel mort a encouru l'excommunication dans son premier état, sur la terre, et qu'il doit en conséquence être privé des privilèges et des suffrages de l'Eglise; ou qu'il a été excommunié par erreur, et qu'il doit dès-lors jouir des faveurs et des prières de l'Eglise. »

ARTICULUS XI.

Utrùm cultus exequiarum defunctis prosint.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd cultus exequiarum defunctis prosint. Damascenus enim in Sermone *De dormientibus* inducit verba Athanasii sic dicentis : « Licèt in aere is, qui in pietate consummatus est, depositus fuerit, ne renuas oleum et ceras, Deum invocans, in sepulcro ejus accendere : accepta enim ista sunt Deo, et multam ab eo recipientia retributionem. » Sed hujusmodi pertinent ad cultum exequiarum. Ergo cultus exequiarum prodest defunctis.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. I. *De Civit. Dei* (cap. 13) : « Antiquorum justorum funera officiosâ pietate curata sunt, et exequiæ celebratæ, et sepulcra provisa; ipsique, dum viverent, de sepeliendis vel etiam transferendis suis corporibus, filiis mandaverunt. » Sed hoc non fecissent, nisi sepultura et hujusmodi aliquid mortuis conferrent. Ergo hujusmodi aliquid prosunt defunctis.

3° Nul n'est l'objet de l'aumône sans en retirer du profit. Or la sépulture des morts est une aumône; d'où saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIII : « L'Ange atteste que Tobie, par la sépulture des morts, acquit de grands mérites devant Dieu. » Donc le culte de la sépulture est utile aux morts.

4° La dévotion ne peut être frustrée de sa récompense. Or plusieurs ordonnent, par dévotion, de les enterrer dans des lieux religieux. Donc le culte de la sépulture profite aux morts.

5° Dieu incline plus à pardonner qu'à condamner. Or la sépulture dans les lieux sacrés nuit aux morts, quand ils en sont indignes; d'où saint Grégoire dit, *Dial.*, IV, 50 : « Ceux qui sont coupables de péchés graves, au lieu de trouver le pardon, sentent plutôt la condamnation s'appesantir sur eux, quand on dépose leur corps dans les églises. » Donc la sépulture doit, à plus forte raison, procurer des avantages aux justes.

Mais saint Augustin dit, *De cura pro mortuis agenda*, XIV : « Ce qu'on fait pour le corps n'est pas un secours de salut, mais un office de charité. »

Le même saint Augustin ajoute, *ibid.*, II, et *De Civit. Dei*, I, 12 : « Le soin des funérailles, les honneurs de la sépulture et la pompe des obsèques sont plutôt une consolation pour les vivants qu'un secours pour les morts. »

De plus nous lisons, *Luc*, XII, 4 : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps, et qui après cela n'ont plus rien à faire (1). » Or les corps des saints peuvent être privés de la sépulture, comme l'histoire le rapporte de plusieurs martyrs qui avoient reçu la mort à Lyon. Donc la privation

(1) Le texte indiqué par notre saint Auteur, *Matth.*, X, 28, est ainsi conçu : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'ame; craignez plutôt celui qui peut jeter et l'ame et le corps dans la gehenne. »

---

3. Præterea, nullus facit eleemosynam circa aliquem, nisi ei proficiat. Sed sepelire mortuos computatur inter opera eleemosynarum; unde, ut Augustinus dicit in I. *De Civit. Dei* (ubi suprà) : « Tobias sepeliendo mortuos Deum promeruisse teste angelo commendatur. » Ergo hujusmodi sepulturæ cultus mortuis prodest.

4. Præterea, inconveniens est dicere quòd frustretur devotio fidelium. Sed aliqui ex devotione se in locis aliquibus religiosis sepeliri disponunt. Ergo sepulturæ cultus prodest defunctis.

5. Præterea, Deus pronior est ad miserendum quàm ad condemnandum. Sed aliquibus nocet in locis sacris sepultura, si indigni sunt; unde dicit Gregorius (lib. IV. *Dialog.*, cap. 50) : « Quos peccata gravia deprimunt, ad majorem damnationis cumulum potiùs quàm ad solutionem eorum corpora in ecclesiis ponuntur. » Ergo multò ampliùs dicendum est quòd sepulturæ cultus prosit bonis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De cura pro mortuis agenda* (cap. 14) : « Corpori humano quidquid impenditur non est præsidium salutis, sed humanitatis officium. »

Præterea, Augustinus dicit (*De cura pro mortuis agenda*, cap. 2, et lib. I. *De Civit. Dei*, cap. 12) : « Curatio funeris, conditio sepulturæ, pompa exequiarum magis sunt vivorum solatia, quàm subsidia defunctorum. »

Præterea, Dominus dicit, *Luc.*, XII, 4 : « Ne terreamini ab his qui occidunt corpus, et post hæc non habent ampliùs quid faciant. » Sed post mortem sanctorum corpora possunt à sepultura prohiberi, sicut in Ecclesiastica historia legitur esse factum de quibusdam martyribus Lugduni Galliæ. Ergo non nocet defunctis, si eorum

de la sépulture ne nuit point aux morts; donc les honneurs funèbres ne leur sont point utiles.

(CONCLUSION. — Les honneurs funèbres peuvent être utiles aux morts, en ce qu'ils leur obtiennent les prières des vivants, qu'ils les recommandent à l'intercession des saints et qu'ils concourent au soulagement des pauvres et à la décoration des églises.)

La sépulture favorise et les vivants et les morts. Pour les vivants, elle soustrait aux yeux le spectacle attristant des cadavres (1) et préserve la santé des miasmes délétères qui s'en échappent; puis elle atteste et fortifie la foi dans la résurrection : deux avantages, l'un corporel et l'autre spirituel. Quant aux morts, la vue des sépulcres leur obtient des prières, en rappelant leur souvenir; voilà pourquoi l'on a fait le terme *monument* de mémoire (2); car le monument, comme le remarque saint Augustin, *monet mentem*, avertit l'esprit. Les païens sont tombés dans l'erreur à cet égard; ils s'imaginoient que la sépulture procure aux ames le repos et la félicité, croyant que l'esprit ne peut les obtenir tant que le corps n'a pas reçu les honneurs funèbres : opinion ridicule, contraire au plus simple bon sens. Pour ce qui regarde la sépulture dans un lieu saint, elle peut soulager les morts, non par le fait même de la sépulture, *ex opere operato*, mais par l'œuvre de l'homme, *ex opere operantis* : quand

(1) M. Huc dit, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie*, etc., vol. I, pag. 113 : « Dans le désert de la Tartarie chinoise, parmi les peuples véritablement nomades, toute la cérémonie des funérailles consiste à porter les cadavres sur le sommet des montagnes ou dans le fond des ravins. On les abandonne ainsi à la voracité des animaux sauvages et des oiseaux de proie. Il n'est rien d'horrible à voir comme ces restes humains, qu'on rencontre parfois dans les déserts de la Tartarie, et que se disputent avec acharnement les aigles et les loups. »

(2) Cette déduction n'a pas eu lieu dans la langue latine ; mais les Grecs ont fait le mot μνημεῖον (monument) de μνήμη (mémoire). Au reste, voici les paroles de saint Augustin, *De cura pro mortuis agenda*, IV : « Les tombeaux somptueux, les mausolées s'appellent *monuments*, pourquoi ? Parce qu'ils doivent empêcher l'oubli d'éloigner de nos cœurs ceux que la mort éloigne de nos regards, parce qu'ils doivent conserver en nous le souvenir des défunts. *Monument*, fait de *monere mentem*, implique l'idée de mémoire. Aussi la langue grecque a-t-elle dérivé le terme *monument* de mémoire; elle l'a fait de μνήμη.

---

corpora inhumata remaneant: ergo nec cultus sepulturæ prodest.

(CONCLUSIO. — Cultus exequiarum, cùm solum hoc efficiat ut eo homines compassionis admoniti pro defunctis orent, non per se, sed per accidens mortuis prodest.)

Respondeo dicendum, quòd sepultura adinventa est et propter vivos et propter mortuos. Propter vivos quidem, ne eorum oculi ex turpitudine cadaverum offendantur, et corpora fœtoribus inficiantur, et hoc quantum ad corpus; sed spiritualiter etiam prodest vivis, in quantum per hoc astruitur resurrectionis fides. Sed mortuis prodest ad hoc quòd inspicientes sepulcra, vivi memoriam retineant defunctorum, et pro defunctis orent : unde et *monumentum* à *memoria* nomen accepit; dicitur enim *monumentum*, quia *monet mentem*, ut dicit Augustinus in lib. *De cura pro mortuis agenda*. Paganorum tamen error fuit quòd ad hoc sepultura mortuo prosit, ut ejus anima quietem accipiat : non enim credebant animam priùs quietem posse accipere quàm corpus sepulturæ daretur : quod omnino ridiculum est et absurdum. Sed quòd ulteriùs sepultura in loco sacrato, mortuo prodest, non quidem est ex ipso *opere operato*, sed magis ex ipso *opere operantis*, dum scilicet vel ipse defunctus, vel alius,

le mourant fait déposer son corps dans un lieu consacré, il se met sous la protection d'un saint qui, nous devons le croire, l'aide de ses prières; il recommande aussi son ame aux desservants du lieu saint, qui intercèdent avec plus de ferveur et d'une manière particulière pour ceux dont ils gardent les tombeaux. Enfin les choses qui servent à l'ornement de la sépulture sont utiles aux vivants, parce qu'elles leur donnent des consolations; puis elles peuvent soulager aussi les défunts, sinon par elles-mêmes, au moins par accident : elles obtiennent la commisération et partant les prières des fidèles, ou bien elles concourent par les frais qu'elles entraînent au soulagement des pauvres et à la décoration des églises, et c'est sous ce rapport qu'elles figurent parmi les aumônes.

Je réponds aux arguments : 1° Les cierges et l'huile portés sur les tombeaux soulagent les morts accidentellement, soit parce que ces choses sont offertes à l'Eglise ou données aux pauvres, soit parce que ces cérémonies se font en l'honneur de Dieu. Aussi saint Grégoire ajoute-t-il, après les paroles objectées : « Les cierges et l'huile sont des holocaustes. »

2° Les Pères de l'ancienne alliance régloient leur sépulture, comme le dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, I, 13, « pour montrer que les hommes doivent, à l'exemple de la providence, veiller sur les corps des défunts; non que les corps gardent la sensibilité après la mort, mais parce que les soins dont on les entoure établissent la foi dans la résurrection. » Voilà aussi pourquoi les anciens justes vouloient être enterrés dans la terre promise, où ils savoient que devoit naître et mourir Jésus-Christ, dont la résurrection est la cause de la nôtre.

3° Comme la chair est une partie de la nature de l'homme, l'homme aime naturellement sa chair, selon cette parole, *Ephes.*, V, 29 : « Nul ne hait sa propre chair (1). » On conçoit donc que l'homme, sous l'em-

(1) Voici le contexte, *ubi suprà*, 28 et 29 : « Les maris doivent aimer leurs femmes

corpus ejus tumulari in loco sacro disponens, patrocinio alicujus sancti eum committit, cujus precibus per hoc credendus est adjuvari; et etiam patrocinio eorum qui loco sancto deserviunt, qui pro tumulatis apud se frequentiùs et specialiùs orant. Sed illa quæ ad ornatum sepulturæ adhibentur, prosunt quidem vivis, in quantum sunt vivorum solatia; sed possunt etiam defunctis prodesse, non quidem per se, sed per accidens, in quantum scilicet per hujusmodi excitantur homines ad compatiendum, et per consequens ad orandum; vel etiam in quantum ex sumptibus sepulturæ vel pauperes fructum capiunt, vel Ecclesia decoratur : sic enim sepultura inter cæteras eleemosynas computatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd oleum et cera ad sepulcrum defunctorum perlata, per accidens defuncto prosunt, vel in quantum Ecclesiæ offeruntur, sive pauperibus dantur; vel in quantum hujusmodi in Dei reverentiam fiunt. Unde et verbis præmissis subjungitur : « Oleum enim et cera holocaustum sunt. »

Ad secundum dicendum, quòd ideo sancti Patres de suis corporibus tumulandis curaverunt, « ut ostenderent corpora mortuorum ad Dei providentiam pertinere, non quòd mortuis corporibus aliquis sensus insit; sed propter fidem resurrectionis adstruendam, » ut patet per Augustinum in I. *De Civit. Dei* (cap. 13). Unde etiam voluerunt in terra promissionis sepeliri, ubi credebant Christum nasciturum et moriturum, cujus resurrectio nostræ resurrectionis est causa.

Ad tertium dicendum, quòd quia caro est pars naturæ hominis, naturaliter homo ad carnem suam afficitur, secundùm illud *Ephes.*, V : « Nemo unquam carnem suam odio habuit. » Unde secundùm istam naturalem affectum inest

pire de cette affection naturelle, étende le soin de son corps au-delà de la tombe; il ne pourroit supporter sans douleur la pensée de le voir livré aux outrages après sa mort. Et comme l'ami partage les sentiments de son ami, il rend les devoirs de l'humanité aux dépouilles mortelles qu'il laisse sur la terre : « Si les habits de nos parents défunts, dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, I, 13, nous sont d'autant plus chers que nous affectionnions davantage ceux qui les ont portés, combien plus ne devons-nous pas aimer leur corps? car rien ne leur a été uni d'une manière aussi intime que cette seconde partie d'eux-mêmes. » En ensevelissant le corps de l'homme, on satisfait une affection qu'il ne peut satisfaire lui-même, et c'est pour cela qu'on donne à la sépulture le nom d'*aumône*.

4° Quand le fidèle fait inhumer dans un lieu sacré ceux qui lui sont chers, sa dévotion ne reste pas sans récompense; car il met ses proches ou ses amis, comme nous l'avons dit et comme le remarque saint Augustin, sous la protection des saints (1).

5° La sépulture dans un lieu consacré ne peut nuire aux impies, qu'autant qu'ils s'en sont rendus indignes en se la procurant par ostentation, dans un sentiment de vaine gloire.

comme leur propre corps. Qui aime sa femme s'aime lui-même. Car nul ne hait sa propre chair, mais il la nourrit et la soigne, comme Jésus-Christ le fait à l'égard de l'Eglise. » On voit que saint Paul parle de l'amour du mari pour sa femme. La femme est, comme le dit l'Ecriture, *Gen.*, II, 23 : « La chair de la chair » du mari. Mais si l'époux doit aimer l'épouse comme sa propre chair, il aime donc son corps.

(1) Saint Augustin dit, *De cura pro mortuis agenda*, IV : « Si c'est un acte religieux d'ensevelir les morts, c'en est un aussi de les déposer dans un lieu saint; mais comme on cherche en cela du soulagement à sa douleur, en obéissant à l'affection que l'on garde aux défunts, je ne vois pas que la sainteté du lieu puisse leur procurer par elle-même aucun secours. Néanmoins quand on songe à l'endroit où reposent des cendres bien-aimées, on se rappelle le saint qui les couvre en quelque sorte de son patronage, et l'on sollicite ses prières auprès de l'infinie miséricorde... Mais lorsqu'on n'implore pas l'assistance des amis de Dieu, la sépulture dans un lieu sacré ne peut, je le répète, soulager les ames des défunts. » Et plus loin, V : « Quand la mère chrétienne fait déposer le corps de son fils dans l'église d'un martyr, si elle espère obtenir ainsi les suffrages du témoin de Dieu, son espérance même est comme une invocation qu'elle lui adresse; et toutes les fois qu'elle visite le sépulcre où

viventi quædam sollicitudo, quid etiam post ejus mortem de corpore sit futurum; doleretque si aliquid indignum suo corpori evenire præsentiret; et ideo illi qui hominem diligunt, ex hoc quòd affectui ejus quem diligunt, conformantur, circa ejus carnem curam humanitatis impendunt : ut enim dicit Augustinus in I. *De Civit. Dei* (ubi suprà) : « Si paterna vestis et annulus, ac si quid hujusmodi, tantò charius est posteris, quantò erga parentes major extitit affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quæ utique multò familiariùs atque conjunctiùs quàm quælibet indumenta gestamus. » Unde et in quantum affectui hominis satisfacit sepeliens ejus corpus, cùm ipse in hoc sibi satisfacere non possit, eleemosynam ei facere dicitur.

Ad quartum dicendum, quòd fidelium devotio (ut Augustinus dicit in lib. *De cura pro mortuis agenda*), suis charis in locis sacris providens sepulturam, in hoc non frustratur quòd defunctum suum suffragio sanctorum committit, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd sepultura in loco sacro, impio defuncto non nocet, nisi quatenus hanc sepulturam sibi indignam propter humanam gloriam procuravit.

ARTICLE XII.

Les suffrages faits spécialement pour un mort lui sont-ils plus utiles qu'aux autres ?

Il paroît que les suffrages faits spécialement pour un mort ne lui sont pas plus utiles qu'aux autres. 1° La lumière spirituelle se communique avec plus de diffusion que la lumière corporelle. Or quand on allume une lumière corporelle, un flambeau pour un seul, il n'en éclaire pas moins tous ceux qui se trouvent avec lui dans le même appartement. Puis donc que les suffrages sont comme une lumière spirituelle, alors même qu'on les fait spécialement pour un défunt, ils ne le soulagent pas plus que ceux qui sont avec lui dans le purgatoire.

2° Comme l'enseigne le Maître, IV *Sent.*, dist. 45, les morts sont plus ou moins soulagés par les suffrages, « selon qu'ils ont mérité pendant leur vie d'en recevoir du soulagement. » Or, on peut le dire sans crainte de se tromper, plusieurs ont plus mérité que celui pour qui l'on fait des suffrages particuliers, d'être soulagés par les œuvres des vivants. Donc ils en retirent plus d'avantages; autrement, ils perdroient le fruit de leurs mérites.

3° On fait plus de suffrages pour les riches que pour les pauvres. Si donc les suffrages faits pour un défunt lui servoient à lui seul, ou lui servoient plus qu'aux autres, la condition des riches seroit plus favorable que celle des pauvres; ce qui est contraire à cette sentence du Seigneur, *Luc*, VI, 20 : « Heureux les pauvres, parce que le royaume de Dieu leur appartient. »

Mais la justice humaine a son modèle dans la justice divine. Or, d'une part, quand on paie la dette d'un autre, la justice humaine l'affranchit

reposent des cendres chéries, elle le conjure par de nouvelles instances d'intercéder auprès de l'infinie miséricorde en faveur de son bien-aimé. »

ARTICULUS XII.

Utrùm suffragia quæ fiunt pro uno defuncto, magis proficiant ei pro quo fiunt quàm aliis.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd suffragia quæ fiunt pro uno defuncto, non magis proficiant ei pro quo fiunt, quàm aliis. Lumen enim spirituale magis est communicabile quàm corporale lumen. Sed lumen corporale (scilicet candelæ), quamvis accendatur pro uno, tamen æqualiter omnibus prodest qui simul commorantur, quamvis pro eis candela non accendatur. Ergo cùm suffragia sint quædam spiritualia lumina, quamvis pro uno specialiter fiant, non magis valent ei quàm aliis existentibus in purgatorio.

2. Præterea, sicut in littera dicitur (IV. *Sent.*, ut jam suprà), secundùm hoc suffragia mortuis prosunt, quia « dum viverent, hæc sibi ut postea possent prodesse, meruerunt. » Sed aliqui magis meruerunt ut suffragia sibi prodessent, quàm illi pro quibus fiunt. Ergo eis magis prosunt; aliàs eorum meritum frustraretur.

3. Præterea, pro pauperibus non fiunt suffragia facta pro divitibus. Si ergo suffragia facta pro aliquibus, eis solùm, vel magis quàm aliis, valerent, pauperes essent pejoris conditionis; quod est contra sententiam Domini, *Luc.*, VI, 20 : « Beati pauperes, quia vestrum est regnum Dei. »

Sed contra : justitia humana exemplatur à justitia divina. Sed justitia humana, si aliquis

seul; d'une autre part, celui qui fait des suffrages pour un défunt paie sa dette d'une certaine façon. Donc les suffrages faits pour un mort lui servent à lui seul.

De plus, comme on satisfait par les suffrages pour les morts, de même on peut satisfaire pour les vivants. Or quand on satisfait pour les vivants, la satisfaction ne sert qu'à ceux pour qui l'on satisfait. Donc la satisfaction pour les morts ne profite non plus qu'à ceux à qui on l'applique.

(Conclusion. — Les suffrages faits spécialement pour un défunt servent aux autres par la charité, en leur procurant la consolation de voir diminuer les peines de leur frère; mais ils servent uniquement au premier par l'intention qui les applique, comme œuvres satisfactoires, quant à la rémission de la peine.)

Il y a deux sentiments dans la question présente. Les uns, comme le Docteur affirmatif, enseignent que les suffrages faits spécialement pour un défunt servent davantage, non point à ce défunt, mais à ceux qui en sont plus dignes; si vous en voulez la preuve, poursuivent-ils, voici deux exemples qui la fournissent: le flambeau allumé pour un riche ne l'éclaire pas plus que ceux qui sont dans le même appartement, mais il l'éclaire quelquefois moins, quand les autres ont une meilleure vue; de même aussi la lecture ne profite pas plus à celui pour qui elle est faite qu'à ceux qui l'entendent avec lui, mais elle est souvent plus utile aux autres, lorsqu'ils ont plus de pénétration dans l'esprit. Et quand on objecte à nos docteurs que, dans ces principes, l'Eglise auroit tort de faire prier spécialement pour tel ou tel mort, ils répondent que l'Epouse du Christ agit ainsi pour exciter la dévotion, parce que les fidèles aiment mieux faire des suffrages particuliers que des suffrages communs, et qu'ils prient avec plus de ferveur pour leurs proches et pour leurs amis que pour ceux qui leur sont étrangers par l'amitié ou par le sang. D'autres

---

debitum pro aliquo solvit, eum solùm absolvit. Ergo cùm ille qui suffragia facit, quodammodo solvat debitum ejus pro quo facit, ei soli proderunt.

Præterea, sicut homo faciens suffragia, quodammodo satisfacit pro mortuo, ita etiam interdum aliquis pro vivo satisfacere potest. Sed quando aliquis satisfacit pro vivo, satisfactio illa non computatur nisi illi pro quo facta est. Ergo et suffragia faciens ei soli prodest pro quo facit.

(Conclusio. — Suffragia pro uno defuncto facta, aliis prosunt ratione charitatis, qua bona fiunt bonis communia; ratione verò intentionis magis ei pro quo fiunt prosunt, imò soli si solùm ratio dimissionis pœnæ habeatur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim (ut Præpositivus) dixerunt quòd suffragia pro uno aliquo facta non magis prosunt ei pro quo fiunt, sed eis qui sunt magis digni; et ponebat exemplum de candela quæ accenditur pro aliquo divite; quæ non minùs prodest aliis qui cum illo sunt, quàm ipsi diviti, et fortè magis si habeant oculos clariores; et etiam de lectione, quæ non magis prodest ei pro quo legitur, quàm aliis qui simul cum eo audiunt, sed fortè aliis magis, qui sunt sensu capaciores. Et si eis objiceretur quòd secundùm hoc ordinatio Ecclesiæ esset vana, quæ pro aliquibus specialiter orationes instituit, dicebant quòd hoc Ecclesia fecit ad excitandam devotionem fidelium, qui proniores sunt ad facienda specialia suffragia quàm communia, et ferventiùs etiam pro suis propinquis

auteurs ne partagent pas cette doctrine ; ils disent, au contraire, que les suffrages faits particulièrement pour un défunt lui servent plus qu'aux autres. Ces sentiments ont l'un et l'autre un côté vrai. On peut considérer sous deux points de vue l'effet des suffrages pour les morts. D'abord ils agissent par la charité, qui rend tous les biens communs : sous ce rapport, ils profitent davantage à celui qui a le plus de charité, bien qu'ils ne soient pas faits spécialement pour lui ; mais leur effet consiste alors dans une sorte de consolation intérieure, en ce qu'un défunt se réjouit dans la charité des biens de l'autre, en voyant diminuer sa peine ; car les suffrages ne sauroient lui mériter une autre faveur, puisqu'on ne peut plus obtenir après la mort ni la grace ni l'augmentation de la grace, en quoi les œuvres des autres nous aident par la charité dans cette vie. Ensuite les suffrages agissent par l'intention qui les applique, comme satisfaction de l'un transmise à l'autre : sous ce point de vue, il est certain qu'ils servent davantage, bien plus qu'ils servent uniquement à celui pour qui ils sont faits ; car la satisfaction a pour effet propre la rémission de la peine. Si donc l'on s'arrête à ce dernier effet, si l'on considère surtout la rémission de la peine, les suffrages profitent principalement à celui pour qui on les fait ; sous ce rapport, la dernière opinion est plus dans le vrai que la première.

Je réponds aux arguments : 1° Les suffrages agissent comme la lumière dans leur effet reçu directement par les morts, en ce qu'ils leur portent des consolations d'autant plus grandes qu'ils ont une charité plus ardente ; mais, en tant que satisfaction transmise à un autre par l'intention, ils n'agissent plus comme la lumière, mais comme l'acquittement d'une dette. Or l'acquittement de la dette de l'un n'emporte pas le paiement des dettes des autres.

2° Le mérite dont il est question dans l'argument est conditionnel : les

---

orant quàm pro extraneis. Alii è contrario dixerunt quòd suffragia magis valent eis pro quibus fiunt. Utraque autem opinio secundùm aliquid veritatem habet ; valor enim suffragiorum pensari potest ex duobus. Valent enim uno modo ex virtute charitatis, quæ facit omnia bona communia : et secundùm hoc, magis valent ei qui magis charitate est plenus, quamvis pro eo specialiter non fiant ; et sic valor suffragiorum attenditur magis secundùm quamdam interiorem consolationem, secundùm quòd unus in charitate existens de bonis alterius delectatur post mortem, quantum ad diminutionem pœnæ ; post mortem enim non est locus acquirendi gratiam vel augendi, ad quod nobis in vita valent opera aliorum ex virtute charitatis. Alio modo valent suffragia ex hoc quòd per intentionem unius alteri applicantur, et sic satisfactio unius alteri computatur : et hoc modo non est dubium quin magis valeant ei pro quo fiunt, imò sic ei soli valent ; satisfactio enim propriè ad remissionem pœnæ ordinatur. Unde quantum ad remissionem pœnæ, præcipuè valet suffragium ei pro quo fit : et secundùm hoc secunda opinio plus habet de veritate quàm prima.

Ad primum ergo dicendum, quòd suffragia prosunt per modum luminis, in quantum à mortuis acceptantur, et ex hoc quamdam consolationem accipiunt, et tantò majorem quantò majori charitate sunt præditi ; sed in quantum suffragia sunt quædam satisfactio, per intentionem facientis translata in alterum, non sunt similia lumini, sed magis solutioni alicujus debiti. Non autem est necesse, ut si debitum pro uno solvitur, quòd ex hoc debitum aliorum solvatur.

Ad secundum dicendum, quòd istud meritum

morts ont mérité dans cette vie que les suffrages leur fussent utiles à condition qu'on en feroit pour eux, c'est-à-dire ils se sont rendus habiles à recevoir leur effet. Ils n'ont donc pas mérité directement le secours que donnent ces suffrages, mais ils ont acquis par leurs mérites précédents l'aptitude de percevoir les fruits qu'ils produisent. Leur dévotion ne perd donc jamais sa récompense.

3° Rien n'empêche que la condition des riches ne soit meilleure que celle des pauvres dans certaines choses, par exemple dans l'expiation de la peine; mais qu'est-ce que cet avantage, si on le compare à la possession du céleste royaume? Or, sous ce dernier rapport, la condition des pauvres est préférable à celle des riches : nous en avons la preuve dans le texte même qu'on nous objecte.

ARTICLE XIII.

Les suffrages faits pour plusieurs morts leur sont-ils aussi utiles que si on les faisoit spécialement pour chacun d'eux?

Il paroît que les suffrages faits pour plusieurs morts leur sont aussi utiles que si on les faisoit spécialement pour chacun d'eux. 1° La lecture faite pour un seulement ne perd rien de son utilité, quand d'autres en profitent. Donc, pour la même raison, les suffrages faits pour un mort ne perdent rien de leur efficacité, quand on les applique en même temps à d'autres; donc lorsqu'on les fait pour plusieurs, ils leur sont aussi utiles que si on les faisoit séparément pour chacun d'eux.

2° Selon l'usage universel de l'Eglise, quand on dit la messe pour un défunt, on récite aussi des oraisons pour les autres. Or cet usage n'auroit pas lieu, si les oraisons récitées pour d'autres pouvoient porter quelque préjudice à celui pour qui l'on dit la messe. Donc, etc.

---

est conditionale : hoc enim modo sibi meruerunt, ut sibi prodessent si pro eis fierent; quod nihil aliud fuit quàm facere se habiles ad recipiendum. Unde patet quòd non directè meruerunt illud juvamen suffragiorum, sed per merita præcedentia se habilitaverunt ut fructum suffragiorum susciperent. Et ideo non sequitur quòd meritum eorum frustretur.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet divites quantum ad aliquid esse melioris conditionis quàm pauperes, sicut quantum ad expiationem pœnæ. Sed hoc quasi nihil est, comparatum possessioni regni cœlorum, in qua pauperes melioris conditionis esse ostenditur per auctoritatem inductam.

ARTICULUS XIII.

An suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulis, ac si pro unoquoque specialiter fierent.

Ad decimum tertium sic proceditur. Videtur quòd suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulis, ac si pro unoquoque singulariter fierent. Videmus enim quòd ex lectione quæ uni legitur, nihil ei deperit, si simul et aliis legatur. Ergo et eadem ratione nihil deperit ei pro quo fit suffragium, si ei aliquis connumeretur; et ita si pro pluribus fiat, tantum valet singulis ac si pro unoquoque singulariter fieret.

2. Præterea, secundùm communem usum Ecclesiæ videmus quòd cùm missa pro aliquo defuncto dicitur, simul etiam illic orationes adjunguntur pro aliis defunctis. Hoc autem non fieret, si ex hoc defunctus pro quo missa dicitur, aliquod detrimentum reportaret. Ergo idem quod priùs.

3° Les suffrages, et surtout les prières, agissent par la vertu divine. Or, devant Dieu, comme on est autant aidé par un petit nombre que par une multitude de personnes, ainsi l'on en aide autant beaucoup que peu. Donc la prière faite pour plusieurs, les soulage autant que si on la faisoit spécialement pour chacun.

Mais il vaut mieux secourir plusieurs malheureux qu'un seul. Si donc les suffrages faits pour plusieurs leur donnoient à tous autant de soulagement qu'ils pourroient en donner à un seul, l'Église n'auroit pas établi l'usage de dire la messe ou de réciter des oraisons particulièrement pour tel ou tel défunt, mais elle feroit toujours offrir le saint sacrifice et prier pour tous.

D'un autre côté, les suffrages ont une vertu finie. Donc ils sont moins utiles divisés entre plusieurs, que lorsqu'ils s'appliquent sans partage à un seul.

(Conclusion. — Considérés dans leur effet direct, comme agissant par la charité, les suffrages servent autant à plusieurs qu'à un seul; mais pris comme œuvres satisfactoires, dans l'intention qui les applique spécialement, ils sont plus utiles à un seul qu'à plusieurs.)

Envisagés dans leur effet direct, sous le rapport de la consolation qu'ils donnent par la charité, ce lien des membres de l'Eglise, les suffrages faits pour plusieurs leur servent autant à chacun que si on les faisoit pour un seul d'entre eux : car la charité s'accroît, au lieu de s'amoindrir, par la division de ses effets; et puisque la joie est d'autant plus vive, selon la remarque de saint Augustin, qu'elle est partagée par un plus grand nombre, on ne se réjouit pas moins en purgatoire du bien fait à plusieurs que du bien fait à un seul. Mais quand on les considère sous le rapport de l'intention qui les applique, comme des satisfactions transmises aux défunts, les suffrages faits particulièrement pour un seul

---

3. Præterea, suffragia, præcipuè orationum, innituntur divinæ virtuti. Sed apud Deum sicut non differt juvari per multos vel per paucos, ita non differt juvare multos vel paucos. Ergo quantum juvaretur unus ex una oratione si pro eo tantùm fieret, tantùm juvabùntur singuli multorum si eadem oratio pro multis fiat.

Sed contra : melius est plures juvare quàm unum. Si ergo suffragium pro multis factum valet singulis tantum ac si pro uno tantùm fieret, videtur quòd Ecclesia non debuit instituere ut pro aliquo fieret singulariter missa vel oratio, sed quòd semper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis; quod patet esse falsum.

Præterea, suffragium habet finitam efficaciam. Ergo distributum in multos minùs prodest singulis, quàm prodesset si fieret pro uno tantùm.

(Conclusio. — Suffragia, in quantum sunt satisfactiones ex intentione facientis translatæ in mortuos, magis prosunt ei pro quo singulariter fiunt, quàm quæ fiunt pro eo et communiter pro aliis; in quantum verò accipiuntur, ut valent ex virtute charitatis, tantumdem singulis prosunt ac si pro uno tantùm fierent.)

Respondeo dicendum, quòd si valor suffragiorum consideretur secundùm quod valent ex virtute charitatis unientis membra Ecclesiæ, suffragia pro multis facta tantum singulis prosunt ac si pro uno tantùm fierent : quia charitas non minuitur, si dividatur effectus ejus in multos, imò magis augetur; et similiter etiam gaudium quantò pluribus est commune, fit majus, ut dicit Augustinus VIII. *Confess.* (cap. 4); et sic de uno bono facto non minùs lætantur multi in purgatorio quàm unus. Si autem consideretur valor suffragiorum in quantum sunt satisfactiones quædam per intentionem facientis translatæ in mortuos, tunc magis valet suffra-

lui sont plus utiles que ceux qu'on fait pour lui tout ensemble et pour plusieurs autres; car, lorsqu'ils sont communs, la justice divine en partage le mérite entre tous ceux à qui ils sont appliqués. On voit donc que la question présente dépend de la précédente, et l'on comprend que l'Eglise ait établi l'usage de prier spécialement pour tel ou tel défunt.

Je réponds aux arguments : 1° En tant que satisfactions, les suffrages n'agissent pas comme l'acte de l'enseignement qui, suivant la loi de tous les actes, produit un effet plus ou moins grand suivant les dispositions de ceux qui le reçoivent; mais, nous l'avons déjà dit, les suffrages satisfactoires agissent comme l'acquittement d'une dette. Il n'y a donc pas similitude entre les suffrages et la lecture.

2° Puisque lès suffrages faits pour un seul profitent à plusieurs d'une certaine manière, quand on dit la messe pour un défunt, on peut sans préjudice pour lui réciter des oraisons pour d'autres : car on ne se propose pas dans ces supplications d'appliquer principalement aux derniers la satisfaction du suffrage fait en faveur du premier, mais on veut les soulager par des prières spéciales, récitées particulièrement pour eux.

3° On peut considérer la prière du côté de celui qui prie et du côté de celui qui est prié, et son effet dépend de l'un et de l'autre. Du côté de celui qui est prié, il n'est pas plus difficile à la puissance divine d'absoudre plusieurs morts qu'un seul; mais, du côté de celui qui prie, la prière est plus satisfactoire pour un seul que pour plusieurs.

---

gium alicui quod pro eo singulariter fit, quàm quod fit pro eo communitèr et pro multis aliis : sic enim effectus suffragiorum dividitur ex divina justitia inter eos pro quibus suffragia fiunt. Unde patet quòd hæc quæstio dependet ex prima, et ex hoc etiam patet quare institutum sit ut suffragia specialia in Ecclesia fiant.

Ad primum ergo dicendum, quòd suffragia ut sunt satisfactiones quædam, non prosunt per modum actionis sicut doctrina prodest, quæ sicut et omnis alia actio, effectum habet secundùm dispositionem recipientis; sed valent per modum solutionis debiti, ut dictum est (art. 12, ad 1); et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd quia suffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis prosunt, ut ex dictis patet (art. 1), ideo cùm pro uno Missa dicitur, non est inconveniens ut pro aliis etiam orationes fiant : non enim ad hoc dicuntur aliæ orationes ut satisfactio unius suffragii determinetur ad alios principaliter, sed ut illis etiam oratio pro eis specialiter fusa prosit.

Ad tertium dicendum, quòd oratio consideratur et ex parte orantis et ex parte ejus qui oratur, et ex utroque ejus effectus dependet. Et ideo, quamvis divinæ virtuti non sit magis difficile absolvere multos quàm unum, tamen hujusmodi orantis oratio non ita est satisfactoria pro multis sicut pro uno.

ARTICLE XIV.

Les suffrages communs seuls sont-ils aussi utiles aux morts que les suffrages communs joints aux suffrages particuliers?

Il paroît que les suffrages communs seuls sont aussi utiles aux morts que les suffrages communs joints aux suffrages particuliers. 1° Il est rendu à chacun, dans l'autre monde, selon ses mérites. Or celui pour qui l'on ne fait pas de suffrages particuliers a mérité d'être autant secouru, après sa mort, que celui pour qui l'on fait des suffrages particuliers et des suffrages communs. Donc le premier est autant secouru par les suffrages communs, que le dernier peut l'être par les suffrages communs et par les suffrages particuliers.

2° Le plus important suffrage de l'Eglise, c'est l'Eucharistie. Or l'Eucharistie, contenant Jésus-Christ tout entier, renferme une efficacité en quelque sorte infinie. Donc le sacrifice eucharistique, offert une seule fois pour tous les morts en général, peut les délivrer tous du purgatoire; donc les suffrages communs servent autant seuls que réunis aux suffrages particuliers.

Mais deux biens valent mieux qu'un seul. Donc les suffrages particuliers, joints aux suffrages communs, sont plus avantageux que les suffrages communs sans les suffrages particuliers.

(Conclusion. — Les suffrages particuliers joints aux suffrages communs obtiennent aux morts une plus prompte délivrance que les suffrages communs seuls; mais ils ne leur obtiennent pas une délivrance plus complète, car toutes les ames du purgatoire sont à la fin délivrées de toute peine.)

La question présente trouve sa solution dans l'avant-dernier article.

ARTICULUS XIV.

Utrùm tantum valeant suffragia communia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul.

Ad decimum quartum sic proceditur. Videtur quòd tantum valeant suffragia communia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt valent specialia et communia simul. Unicuique enim secundùm propria merita reddetur in futuro. Sed ille pro quo non fiunt suffragia, meruit ut tantum juvaretur post mortem, quantum ille pro quo fiunt specialia. Ergo tantum juvabitur per communia, quantum ille per specialia et communia.

Præterea, inter Ecclesiæ suffragia præcipuè est Eucharistia. Sed Eucharistia cùm contineat totum Christum, habet quodammodo efficaciam infinitam. Ergo una oblatio Eucharistiæ, quæ communiter pro omnibus fit, valet ad plenam liberationem eorum qui sunt in purgatorio; et ita tantum juvant communia suffragia sola, quantum juvant specialia et communia simul.

Sed contra est, quòd duo bona uno sunt magis eligenda. Ergo suffragia specialia et communia magis prosunt ei pro quo fiunt, quàm communia tantùm.

(Conclusio. — Quantum attinet ad velociorem absolutionem pœnæ, plus valent suffragia specialia et communia simul, quàm communia tantùm; quantum vero spectat ad finalem pœnæ liberationem, æquè valent communia solùm suffragia, atque specialia et communia simul.)

Respondeo dicendum, quòd hujus quæstionis

En effet, si les suffrages faits pour un seul profitent à tous indifféremment, alors tous les suffrages sont communs et soulagent autant ceux pour qui l'on n'en fait point de particuliers, quand ils les méritent également, que ceux pour qui l'on en fait; au contraire, si les suffrages faits pour un seul ne profitent pas à tous indifféremment, mais d'une manière particulière à ceux pour qui ils sont faits, alors il est certain que les suffrages communs joints aux suffrages particuliers sont plus utiles que les suffrages communs ne peuvent l'être seuls. Aussi le Maître des *Sentences* touche-t-il ces deux opinions : d'une part, il dit que le pauvre retire autant d'avantage des suffrages communs seulement que le riche en retire des suffrages communs et des suffrages particuliers réunis, que le riche est à la vérité secouru par plus de choses que le pauvre, mais qu'il ne reçoit pas plus de secours; d'une autre part, il enseigne que celui pour qui l'on fait des suffrages particuliers est plus tôt pardonné que celui pour qui l'on n'en fait pas, mais qu'il n'obtient pas un pardon plus complet, car l'un et l'autre sont à la fin délivrés de toute peine.

Je réponds aux arguments : 1° Déjà nous l'avons dit, les morts n'ont pas mérité le secours des suffrages directement, absolument, mais sous condition. Le raisonnement n'est donc pas concluant.

2° Bien que la vertu du Christ renfermé sous les espèces eucharistiques soit infinie, l'effet du mystère adorable est limité. Le divin sacrifice offert pour les ames du purgatoire ne doit donc pas nécessairement les délivrer de toute peine, pas plus qu'il ne dispense celui qui l'offre de toute satisfaction pour ses péchés, et c'est pour cela qu'on impose quelquefois l'obligation de dire ou de faire dire plusieurs messes pour une seule faute. Néanmoins, quand les suffrages faits pour un mort vont au-delà de ses besoins, nous devons croire que la divine miséricorde en applique l'excédant à ceux qui peuvent en avoir besoin. C'est là ce qu'enseigne saint

---

solutio dependet ex solutione duodecimæ quæstionis. Si enim suffragia pro uno specialiter facta indifferenter omnibus valeant, tunc omnia suffragia sunt communia, et ideo tantum juvabitur ille pro quo non fiunt specialia, quantum ille pro quo fiunt, si sit æqualiter dignus; si autem suffragia pro aliquo facta non indifferenter omnibus prosint, sed eis maximè pro quibus fiunt, tunc non est dubium quòd communia suffragia et specialia simul plus valent alicui quàm communia tantùm. Et ideo Magister duas opiniones in littera tangit : unam, dum dicit quòd æqualiter prosunt diviti communia et specialia, et pauperi communia tantùm; quamvis etiam ex pluribus juvetur unus quàm alter, non tamen plus juvatur; aliam autem tangit, cùm dicit quòd ille pro quo fiunt specialia, velociorem consequitur absolutionem, sed non pleniorem, quia uterque ab omni pœna liberabitur finaliter.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ex dictis patet, juvamen suffragiorum non cadit directè sub merito et simpliciter, sed quasi sub conditione. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis virtus Christi, qui continetur sub sacramento Eucharistiæ, sit infinita, tamen determinatus est effectus, ad quem illud sacramentum ordinatur. Unde non oportet quòd per unum altaris sacrificium tota pœna eorum qui sunt in purgatorio, expietur: sicut etiam nec per unum sacrificium, quod aliquis offert, liberatur à tota satisfactione debita pro peccatis : unde et quandoque plures Missæ in satisfactionem unius peccati injunguntur. Credibile tamen est quòd per divinam misericordiam, si aliquid de specialibus suffragiis supersit his pro quibus fiunt, ut scilicet eis non indigeant, aliis dispensetur pro quibus non fiunt, si eis indigeant, ut patet per Damasce-

Jean Damascène, quand il dit dans le *Discours sur les défunts* : « Le Dieu juste, par un sage négoce, prête à l'impuissance d'agir les actes superflus, c'est-à-dire il prend à celui qui a trop pour donner à celui qui n'a pas assez.

QUESTION LXXIV (1).

Des prières adressées aux saints bienheureux.

Il nous reste à parler des prières par lesquelles nous conjurons les saints d'intercéder pour nous auprès de Dieu.

On demande trois choses ici : 1° Les saints connoissent-ils nos prières ? 2° Devons-nous invoquer les prières des saints ? 3° Les prières que les saints font pour nous sont-elles toujours exaucées ?

ARTICLE I.

Les saints connoissent-ils nos prières ?

Il paroît que les saints ne connoissent pas nos prières. 1° Le Prophète dit à Dieu, *Is.*, LXIII, 16 : « O vous qui êtes notre Père, Abraham ne nous connoît point, et Israël ignore notre sort (2) ; » sur quoi saint Au-

(1) Cette question est la LXXII° dans les éditions qui ne renferment pas les deux questions, ajoutées au premier *Supplément*, sur le purgatoire.

(2) Le mot d'*Israël* désigne, dans ce texte, le patriarche Jacob. Lorsque Jacob retournoit de la Mésopotamie dans le pays de Chanaan, comme il redoutoit la colère de son frère Esaü, il lutta pendant une nuit entière, sans être vaincu, contre un ange. Au lever de l'aurore, l'ange lui dit, *Gen.*, XXXII, 28 : « A l'avenir on ne vous nommera plus Jacob, mais Israël ; car si vous avez été fort contre Dieu, combien le serez-vous davantage contre les hommes ? » Après le départ de l'ange, Jacob dit, *ibid.*, 30 : « J'ai vu Dieu face à face. » Voilà les paroles qui ont fait donner à Jacob le nom d'*Israël* ; car *Israël* signifie, comme le

---

num in Sermone *De dormientibus* sic dicentem. « Verè Deus tanquam justus commetietur impotenti possibilitatem, tanquam sapiens defectum et commutationem negotiabitur ; » quæ quidem negotiatio attenditur, si id quod deest uni, alteri suppleat.

QUÆSTIO LXXII VEL LXXIV.

De oratione respectu sanctorum qui sunt in patria, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de oratione respectu sanctorum qui sunt in patria.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm sancti orationes nostras cognoscant. 2° Utrùm eos interpellare debemus ad orandum pro nobis. 3° Utrùm orationes eorum pro nobis fusæ, semper exaudiantur : nam utrùm sancti orent pro nobis, dictum est quæstione 83, in II II,

ARTICULUS I.

Utrùm sancti orationes nostras cognoscant.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd sancti orationes nostras non cognoscant. *Isai.* LXIII : « Tu pater noster, et Abraham nescivit nos, et Israel ignoravit nos ; » Glossa dicit quòd « mortui etiam sancti nesciunt quid agant vivi, etiam eorum filii ; » et sumitur ab Au-

gustin fait cette remarque, *De cura pro mortuis agenda*, XIII : « Les saints décédés ne savent pas ce que font les vivants, pas même leurs fils; » puis, après avoir rapporté le texte du Prophète, l'illustre prélat continue : « Si ces grands patriarches, Abraham et Jacob ne connoissoient pas l'état du peuple qui descendoit d'eux, comment les morts pourroient-ils connoître les actes et favoriser les intérêts des vivants ? » Donc les saints ne peuvent connoître nos prières.

2° Le Seigneur fait dire au roi Josias, IV *Rois*, XXII, 19 et 20 : « Puisque vous avez déchiré vos vêtements et pleuré devant moi..., je vous ferai reposer avec vos pères et vous serez enseveli en paix, afin que vos yeux ne voient point les maux que je dois faire tomber sur cette ville. » Or la mort n'auroit point délivré Josias de ce spectacle douloureux, s'il avoit dû connoître dans l'autre monde les calamités qui alloient fondre sur le peuple de Dieu. Donc les saints décédés ne connoissent pas notre situation, ni nos prières par conséquent.

3° Plus l'homme a de charité, plus il accourt avec empressement au secours du prochain dans les dangers qui le menacent. Or les saints vivant dans la chair entourent visiblement, de leur sollicitude et de leur appui, le prochain et surtout ceux qui leur sont unis par des liens particuliers. Puis donc que les saints ont beaucoup plus de charité après la mort, s'ils connoissoient les destinées des hommes, combien plus ne s'empresseroient-ils pas de secourir et de protéger dans le besoin les personnes qui leur sont chères et liées par les nœuds du sang. Mais ils ne paroissent pas agir ainsi. Donc ils ne connoissent ni nos actions, ni nos prières.

remarque Bède, qui est fort contre Dieu, ou qui voit Dieu. Saint Jérôme préfère la première interprétation : *Qui est fort contre Dieu* ne rend pas aussi bien, dit-il, *Quæst. Hebr.*, que *fort contre Dieu*, la signification du terme hébreu.

Au reste, les paroles d'Isaïe : « Abraham ne nous connoît point, et Israël ignore notre sort, » ne veulent pas dire que ces patriarches ignoroient les destinées de leurs descendants, mais qu'ils faisoient semblant de ne pas les connoître, parce qu'ils refusoient au peuple juif le secours de leur intercession. Le texte sacré signifie donc à peu près ceci : Abraham nous abandonne, et Jacob refuse de nous secourir; mais vous, « Seigneur, vous êtes notre Père, vous êtes notre libérateur; » vous viendrez à notre secours.

---

gustino in libro *De cura pro mortuis agenda*, ubi hanc auctoritatem inducit, et sunt hæc verba Augustini ibidem : « Si tanti Patriarchæ, quid erga populum ex his procreatum ageretur, ignoraverunt, quomodo mortui vivorum rebus atque actibus cognoscendis adjuvandisque miscentur. » Ergo sancti orationes nostras cognoscere non possunt.

2. Præterea, IV. *Reg.*, XXII, dicitur ad Josiam regem : « Idcirco (*quia scilicet flevisti coram me*) colligam te ad patres tuos, ut non videant oculi tui omnia mala quæ inducturus sum super locum istum. » Sed in hoc nullo modo per mortem Josiæ subventum fuisset, si post mortem quid genti suæ eveniret, cognoscere. Ergo sancti mortui, actus nostros non cognoscunt, et ita non intelligunt nostras orationes.

3. Præterea, quantò aliquis est in charitate perfectior, tantò magis proximo in periculis subvenit. Sed sancti in carne viventes proximis et maximè sibi conjunctis, in periculis consulunt et manifestè auxiliantur. Cùm ergo post mortem sint multò majoris charitatis, si facta nostra cognoscerent, multò ampliùs suis charis et conjunctis consulerent et auxiliarentur in necessitatibus, quod facere non videntur. Ergo non videtur quod actus nostros et orationes cognoscant.

4° Comme les saints décédés voient le Verbe, les anges le voient aussi; car le Fils éternel le dit en parlant des enfants, *Matth.*, XVIII, 10: « Leurs anges voient sans cesse dans le ciel la face de mon Père. » Or les anges, bien qu'ils voient le Verbe, ne connoissent pas tout, puisque les anges inférieurs sont délivrés de l'ignorance par les anges supérieurs, comme l'enseigne le bienheureux Aréopagite. Donc les saints, pour voir le Verbe, ne connoissent en lui ni nos prières, ni nos destinées.

5° Dieu seul voit le fond des cœurs. Or la prière est principalement dans le cœur. Donc Dieu seul connoît nos prières, donc les saints ne les connoissent pas.

Mais saint Grégoire, commentant *Job*, XIV, 21 : « Que ces enfants soient dans l'éclat ou dans l'ignominie, il n'en saura rien (1); » saint Grégoire dit, *Moral.*, XII, 14 : « Ces paroles ne doivent pas s'entendre des saints bienheureux; car, puisqu'ils voient dans le ciel la lumière divine, il ne faut pas croire qu'il y ait hors du ciel des choses qu'ils ne connoissent pas. » Donc les saints connoissent les prières qu'on leur adresse.

Le même saint Grégoire dit encore, *Dial.*, II, 35 : « Pour l'ame qui voit Dieu, toute la création se trouve comme renfermée dans un étroit espace; car, pour peu qu'elle reçoive de la lumière du Créateur, elle voit à proximité toutes les choses créées (2). » Or le principal obstacle qui

(1) Cela veut dire tout simplement : L'homme ne connoît pas, en mourant, le sort qui attend ses enfants.

(2) Le saint Docteur explique sa pensée par le récit suivant : « Un saint religieux, s'étant levé pendant la nuit avant l'heure de l'office, adoroit profondément, à la fenêtre de sa cellule, le Créateur de l'univers. Tout-à-coup il voit descendre du ciel une lumière si vive et si resplendissante, qu'elle auroit obscurci cent fois l'éclat du jour; et voilà que le monde est amené devant lui tout entier, pénétré d'une vive lumière, ou plutôt concentré pour ainsi dire sous un seul rayon de lumière. » Saint Thomas nous a dit précédemment, II, II, CLXXX, 5, et il enseigne dans les *Questions quodlibétiques*, que cette lumière n'étoit point la lumière de gloire, qui donne la vision béatifique. Quelle doit donc être la vue des saints bienheureux? Qu'est-ce qui pourroit échapper à leurs regards?

Tous les Pères enseignent, d'une voix unanime, que les saints connoissent nos prières : Origène, *in Numeros, Homil.* XXVI, et *in Josue, Homil.* XVI; saint Grégoire de Nazianze,

---

4. Præterea, sicut sancti post mortem vident Verbum, ita et angeli, de quibus dicitur *Matth.*, XVIII : « Angeli eorum semper vident faciem Patris mei. » Sed angeli Verbum videntes, non propter hoc omnia cognoscunt, cum à nescientia minores à superioribus purgentur, ut patet per Dionysium in VI. cap. *Eccles. Hierarch.* Ergo nec sancti, quamvis Verbum videant, in eo nostras orationes cognoscunt, et alia quæ circa nos aguntur.

5. Præterea, solus Deus inspector est cordium : sed oratio præcipue in corde consistit. Ergo solius Dei est orationes cognoscere; non ergo sancti nostras orationes cognoscunt.

Sed contra, super illud *Job*, XIV : « Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelligit, » dicit Gregorius XII. lib. *Moral.* (cap. 14 sive 18) : « Hoc de animabus sanctis sentiendum non est, quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quia foris sit aliquid quod ignorent. » Ergo ipsi orationes sibi factas cognoscunt.

Præterea, Gregorius in II. *Dial.* (cap. 35), dicit : « Animæ videnti Creatorem angusta est omnis creatura; quamlibet etenim parum de luce Creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est. » Sed hoc maximè impedire

pourroit empêcher les saints de connoître nos prières et nos destinées, c'est la distance qui les sépare de nous. Puis donc que cet obstacle n'existe pas, comme vient de nous l'apprendre saint Grégoire, les saints connoissent nos prières et les choses qui se font parmi nous.

Enfin si les saints dans le ciel ignoroient les choses qui nous intéressent sur la terre, ils ne prieroient pas pour nous, puisqu'ils n'auroient point la connoissance de nos besoins. Or c'est là précisément l'erreur de Vigilance, comme le dit saint Jérôme dans la lettre contre cet hérétique. Donc, etc.

(Conclusion. — Puisque les saints puisent dans l'essence divine toutes les connoissances qu'exigent la perfection de leur béatitude et la mission qu'ils doivent remplir en faveur des hommes, ils connoissent les prières que nous leur adressons.)

L'essence divine peut tout faire connoître, car Dieu connoît tout par cela qu'il contemple son essence. Il ne s'ensuit pas, toutefois, que l'on connoisse tout en voyant l'essence divine, mais en la comprenant : ainsi il ne suffit pas de connoître le principe, mais il faut en comprendre entièrement la vertu, pour connoître toutes les conséquences qui en dérivent. Puis donc que les saints ne comprennent pas l'essence divine, ils

Orat. XXI ; saint Ambroise, *De viduis ;* saint Jérôme, *Epist.* XXIX ; saint Augustin, *Serm.* XCIV ; saint Léon, *Serm.* I, *De Assumpt.;* saint Bernard, *Epist.*, LXXVIII.

Est-il de foi que les saints connoissent les prières des hommes? Pesance, *in Sum.*, I, 11 dub. 7, répond affirmativement. Bellarmin, au contraire, *De beatitud.*, XX, enseigne que la proposition est certaine, mais qu'elle n'est pas de foi. Vasquez, in *Sum.*, L, disput. 1, cap. 9, dit seulement que l'Eglise croit que les saints connoissent nos prières. Estius, in IV *Sent.*, dist. XLV, § 18, déclarent qu'il est certain, plus que probable, que les saints dans le ciel ont la connoissance de nos prières; puis il ajoute : « Bien que les Pères du concile de Trente n'aient pas voulu définir cette proposition comme article de foi, cependant ils infligent la note d'impiété, *sess.* XXV, à ceux qui rejettent l'invocation des saints. » Enfin Silvius dit in *Supplem.*, LXXII, 1 : « Ni l'Ecriture, ni la tradition, ni l'Eglise n'enseignent d'une manière formelle, comme un dogme de foi, que les saints connoissent nos prières; mais on ne sauroit nier cette doctrine sans la plus grande témérité. »

Parmi les apologistes modernes, plusieurs, disputant contre les libres penseurs ou contre les sectaires, accordent que les bienheureux ne connoissent pas les prières des hommes. Cette concession blesse autant la vérité qu'elle peut flatter l'erreur.

---

videtur quòd animæ sanctorum orationes et alia quæ circa nos aguntur cognoscant, quia à nobis distant. Cùm ergo distantia non impediat illa, ut ex prædicta auctoritate patet, videtur quòd animæ sanctorum cognoscant orationes nostras, et ea quæ hic aguntur.

Præterea, si ea quæ circa nos aguntur, non cognoscerent, nec pro nobis orarent, quia defectus nostros ignorarent. Sed hic est error Vigilantii, ut Hieronymus dicit in *Epistola* contra eum. Ergo sancti ea quæ circa nos aguntur, cognoscunt.

(Conclusio. — Licèt sancti, essentiam Dei non comprehendentes, non omnia cognoscant, in Verbo tamen cognoscunt quæ ad eos spectant, nostras scilicet orationes quibus ad eorum auxilium confugimus.)

Respondeo dicendum, quòd divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia; quod patet ex hoc quòd Deus videndo suam essentiam, omnia intuetur. Non tamen sequitur quòd quicumque essentiam Dei videt, omnia cognoscat, sed solùm qui essentiam Dei comprehendit : sicut nec, principio aliquo cognito, consequens est omnia cognosci quæ ex principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur. Unde cùm animæ sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est

ne connoissent pas toutes les choses qui peuvent être connues par la divine essence, et c'est aussi pour cela que les anges inférieurs sont instruits par les anges supérieurs; mais tous les bienheureux doivent puiser, dans l'essence adorable, toutes les connoissances qui sont nécessaires à la perfection de leur béatitude. Eh bien, d'une part, la perfection de la béatitude exige que l'homme ait tout ce qu'il veut, et qu'il veuille tout selon l'ordre et la droiture (1); d'une autre part, l'homme veut d'une volonté droite connoître les choses qui le concernent : puis donc que les saints dans le ciel ont toute droiture et toute raison, ils veulent connoître les choses qui les regardent, et dès-lors ils en ont nécessairement la connoissance. Or il appartient à leur gloire de secourir, dans la voie du salut, ceux qui ont besoin de secours; car c'est par là qu'ils méritent le titre le plus divin, comme s'exprime saint Denys, le titre de *coopérateurs de Dieu* (2) : les saints ont donc les connoissances que réclame leur auguste ministère; ils connoissent dans le Verbe les vœux, les prières, les dévotions de ceux qui recourent à leur protection (3).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin veut dire que les morts ne connoissent pas nos actions d'une connoissance naturelle, par les lu-

(1) Saint Augustin dit, *De Trin.*, XIII, 5 : « Celui-là seul est heureux, qui a tout ce qu'il veut et ne veut rien contre la raison. »

(2) Voici les paroles de saint Denys, *Cœl. Hier.*, III : « Tous ceux qui sont incorporés dans la hiérarchie céleste ont pour but de perfection de s'élever, chacun selon sa capacité, à l'imitation divine, et de devenir (ce qu'il y a de plus divin) les coopérateurs de Dieu. » Le disciple de saint Paul a emprunté à son maître la dernière expression qu'on vient de lire. La Vulgate dit, I *Cor.*, III, 9 : « *Dei adjutores sumus*, nous sommes les coadjuteurs de Dieu; » mais le texte grec porte, comme le texte de saint Denys : « συνεργοὶ, les coopérateurs de Dieu. Nous n'aidons pas Dieu par notre coopération, mais Dieu nous fait coopérer par son aide.»

(3) Le *Théologien françois* dit, I, III, 4 : « La connoissance des bienheureux procède de deux causes : la première est la vision de Dieu, que saint Augustin appelle matutinale, par laquelle ils découvrent en cette divine essence généralement toutes choses, et particulièrement celles qui les regardent. C'est par cette vision que les saints voyent les prières et les sainctes intentions de ceux qui les réclament et qui ont pour eux une dévotion particulière; ce qui procède de la part que Dieu leur donne en la félicité éternelle, qui est de connoistre exactement et descouvrir en son Verbe toutes les choses qui regardent leur particulier, pour estendre leur charité et leur entremise envers Dieu en faveur de ceux qui les prient et qui recherchent leur protection. »

---

consequens ut omnia cognoscant quæ per essentiam divinam cognosci possunt, unde etiam de quibusdam inferiores angeli à superioribus edocentur, quamvis omnes essentiam divinam videant; sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in essentia divina videat, quantum perfectio suæ beatitudidinis requirit. Hoc enim ad perfectionem beatitudinis requiritur ut homo habeat quidquid velit, nec aliquid inordinatè velit; hoc autem rectâ voluntate quilibet vult, ut ea quæ ad ipsum pertinent cognoscat : unde cùm nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea quæ ad ipsos pertinent, et ideo oportet quod illa in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet, quòd auxilium indigentibus præstent ad salutem; sic enim *Dei cooperatores* efficiuntur, « quo nihil est divinius, » ut ait Dionysius III. cap. *Cœlest. Hierarch.* : unde patet quòd sancti habent cognitionem eorum quæ ad hoc requiruntur; et sic manifestum est quod in Verbo cognoscunt vota et devotiones et orationes hominum qui ad eorum auxilium confugiunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Augustini intelligendum est de cognitione na-

mières que les ames séparées du corps peuvent trouver dans leur intelligence; lumières et connoissance qui ne sont pas, à la vérité, couvertes de ténèbres dans les ames pures comme dans les ames obscurcies par le péché. Le grand évêque ne peut parler de la connoissance que donne l'intuition du Verbe; car il va sans dire qu'Abraham n'avoit pas cette connoissance au temps où furent prononcées les paroles objectées, puisque nul ne l'a obtenue avant la passion de Jésus-Christ.

2° Bien que les saints connoissent dans le ciel les choses de la terre, il ne faut pas croire qu'ils soient plongés dans la douleur, en voyant les adversités de ceux qu'ils ont aimés dans ce monde; car le bonheur et la joie remplissent tellement leur ame, que l'affliction n'y trouve plus de place. Bien donc qu'ils connoissent après la mort les infortunes de leurs proches, Dieu ne les soustrait pas moins à la douleur, quand il les appelle dans la patrie céleste avant ces calamités. Mais, d'une autre part, les ames non glorifiées pourroient éprouver de l'affection, si elles connoissoient les maux de leurs amis; et comme Josias n'obtint pas la glorification tout de suite après sa mort, saint Augustin conclut des paroles objectées que les morts ne connoissent pas le sort des vivants (1).

3° La volonté des saints est conforme en toutes choses à la volonté de Dieu. Bien donc que les saints glorifiés gardent la charité pour les hommes, ils ne leur prêtent jamais leur appui que selon les dispositions de la justice divine; mais nous n'en devons pas moins croire qu'ils les aident puissamment, en intercédant en leur faveur auprès du Père des miséricordes.

4° Quoique les saints bienheureux ne voient pas tout en voyant le Verbe, ils voient néanmoins, comme nous l'avons dit, toutes les choses

(1) Saint Augustin veut montrer que le Seigneur, en appelant à lui Josias, lui épargna le spectacle des maux qui devoient fondre sur le peuple juif. Mais, d'une part, Josias n'obtint pas la glorification tout de suite après sa mort, puisqu'il mourut avant la passion de

---

turali animarum separatarum; quæ quidem cognitio in sanctis viris non est obtenebrata, sicut est in peccatoribus. Non autem loquitur de cognitione quæ est in Verbo, quam constat Abraham, eo tempore quo hæc dicta sunt per Isaiam, non habuisse, cùm ante Christi passionem nullus ad visionem Dei pervenerit.

Ad secundum dicendum, quòd sancti, licèt post hanc vitam cognoscant ea quæ hic geruntur, non tamen credendum est quòd afficiantur doloribus, cognitis adversitatibus eorum quos in hoc sæculo dilexerunt; ita enim repleti sunt gaudio beatitudinis quòd dolor in eis locum non invenit: unde etsi cognoscant suorum infortunia post mortem, nihilominus dolori eorum consulitur, si ante hujusmodi infortunia de hoc sæculo subtrahantur. Sed fortè animæ non glorificatæ dolorem aliquem sentirent, si incommoda charorum suorum perciperent; et quia anima Josiæ non statim glorificata fuit à corpore egressa, quantum ad hoc, ex hac ratione Augustinus concludere nititur quòd animæ mortuorum cognitionem non habeant de factis viventium.

Ad tertium dicendum, quòd animæ sanctorum habent voluntatem plenariè conformem divinæ voluntati, etiam in volito. Et ideo, quamvis affectum charitatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt, quàm secundùm divinam justitiam vident esse dispositum; et tamen credendum est quòd multùm proximos juvent, pro eis apud Deum intercedendo.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis videntes Verbum non sit necessarium in Verbo omnia videre, vident tamen ea quæ ad per-

dont la connoissance est nécessaire à la perfection de leur bonheur.

5° Dieu seul connoît par lui-même les pensées des cœurs; mais les créatures peuvent les connoître aussi quand elles leur sont manifestées, soit par la vision du Verbe, soit d'une autre manière.

ARTICLE II.

Devons-nous invoquer les prières des saints?

Il paroît que nous ne devons pas invoquer les prières des saints. 1° Quand nous cherchons à gagner la faveur de quelqu'un par les prières de ses amis, c'est que nous espérons de les trouver plus favorables à nos vœux. Or Dieu est infiniment plus miséricordieux que les saints, et nous pouvons dès-lors incliner plus facilement sa volonté à nous accorder l'objet de nos demandes. Donc il est inutile d'invoquer les prières des saints, de les constituer comme intermédiaires entre Dieu et nous.

2° Si quelque chose pouvoit nous commander de recourir à l'intercession des saints, c'est la connoissance que leurs prières sont agréables à Dieu. Or plus les saints ont de sainteté, plus leurs prières plaisent à son cœur. Donc nous devrions toujours invoquer les plus grands saints et jamais les saints moins élevés.

3° Le Christ est appelé le *Saint des saints* (1), et peut prier comme homme. Or nous ne conjurons jamais le Christ de prier pour nous. Donc nous ne devons pas non plus solliciter les prières des saints.

4° Celui qui intercède pour quelqu'un, présente les prières de son pro-

Jésus-Christ; d'une autre part, les ames non glorifiées pourroient être affligées dans l'autre monde, par la connoissance des maux qui accablent leurs proches : saint Augustin devoit donc dire que les morts ne connoissent point les destinées des vivants.

(1) *Dan.*, IX, 24 : « Dieu a fixé le temps à soixante et dix semaines..., afin que le Saint des saints soit oint. »

fectionem suæ beatitudinis pertinent, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd cognitiones cordium solus Deus per seipsum novit; sed tamen alii cognoscunt quatenus eis revelatur, vel per visionem Verbi, vel quocumque alio modo.

ARTICULUS II.

Utrùm debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis. Nullus enim amicos alicujus interpellat ad orandum pro se, nisi quatenus credit se apud eos facilius gratiâ obtinere posse. Sed Deus est in infinitum magis misericors quolibet sancto, et sic voluntas ejus faciliùs inclinatur ad nos exaudiendum quàm voluntas alicujus sancti. Ergo videtur superfluum constituere sanctos *mediatores inter nos et Deum*, ut ipsi pro nobis intercedant.

2. Præterea, si eos ad orandum pro nobis interpellare debeamus, hoc non est nisi quia scimus eorum orationem Deo esse acceptam. Sed quantò aliquis est sanctior inter sanctos, tantò ejus oratio est magis Deo accepta. Ergo semper deberemus superiores sanctos pro nobis intercessores constituere ad Deum, et nunquam minores.

3. Præterea, Christus, secundùm quod homo, dicitur *Sanctus sanctorum*, et ei secundùm quod homo orare competit. Sed nunquam Christum ad orandum pro nobis interpellamus. Ergo nec alios sanctos interpellare debemus.

4. Præterea, quicumque rogatus ab aliquo, pro eo intercedit, preces ipsius ei repræsentat

tégé à celui qu'il sollicite. Or il est inutile de rien présenter à celui qui a toutes les choses présentes. Donc c'est un acte sans but que de recourir à l'intercession des saints.

5° Il est superflu de faire des choses qui ne contribuent point à l'effet voulu. Or que nous invoquions ou n'invoquions pas les saints, ils n'en prient pour nous ni plus ni moins : car lorsque nous méritons leurs prières, ils nous les accordent sans que nous les demandions ; quand nous ne les méritons pas, ils nous les refusent alors même que nous les demandons. Donc il est absolument inutile de réclamer les prières des saints.

Mais il est écrit, *Job*, V, 1 : « Invoquez, s'il y a quelqu'un qui vous réponde, et adressez-vous à quelqu'un des saints. » Or invoquer, c'est « conjurer Dieu par une humble prière, » comme le dit saint Grégoire, *Moral.*, V, 30. Donc lorsque nous voulons prier Dieu, nous devons nous adresser aux saints, afin qu'ils le sollicitent en notre faveur.

D'un autre côté les saints sont plus agréables à Dieu dans la céleste patrie que dans l'état de pèlerinage. Or nous devons demander l'intercession des saints qui sont dans l'état de la voie ; saint Paul nous en donne l'exemple dans ces paroles, *Rom.*, XV, 30 : « Je vous conjure, mes frères, par Notre-Seigneur Jésus-Christ et par la charité de l'Esprit saint, de m'aider de vos prières auprès de Dieu. » Donc nous devons, à plus forte raison, conjurer les saints qui sont dans la céleste patrie de nous prêter le secours de leurs prières.

Telle est aussi la coutume générale de l'Eglise, qui demande les prières des saints dans les litanies (1).

(Conclusion. — Puisque les êtres inférieurs doivent être mis en rap-

(1) Le mot *Litanies* fait de λιτανεία, de λίτομαι, signifie prières, supplications. Saint Grégoire appelle les litanies des saints, *Epist.*, II, *in præmis.*, les *grandes Litanies* ; et *ibid.*,

---

apud quem pro eo intercedit. Sed superfluum est ei repræsentare aliquid, cui omnia sunt præsentia. Ergo superfluum est quod sanctos *intercessores* constituamus pro nobis apud Deum.

5. Præterea, illud est superfluum quod fit propter aliquid, quod sine eo eodem modo fieret, vel non fieret. Sed similiter sancti orarent pro nobis vel non orarent, sive nos oremus eos, sive non oremus ; quia si simus digni ut pro nobis orent, etiam nobis eos non orantibus, pro nobis orarent ; si autem simus indigni, etiamsi petamus, pro nobis non orant. Ergo interpellare eos ad orandum pro nobis, videtur omnino superfluum.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, V : « Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere. » *Vocare* autem nostrum, est (ut Gregorius dicit *ibidem*) « humili Deum prece deposcere. » Ergo cùm volumus Deum orare, debemus ad sanctos converti, ut pro nobis Deum orent.

Præterea, sancti qui sunt in patria magis sunt accepti Deo quàm in statu viæ. Sed sanctos qui sunt in via constituere debemus intercessores pro nobis ad Deum, exemplo Apostoli, qui dicebat *Rom.*, XV : « Obsecro vos, fratres, per Dominum nostrum Jesum Christum, et per charitatem sancti Spiritûs, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum. » Ergo nos multò fortiùs petere debemus à sanctis qui sunt in patria, ut nos juvent orationibus suis ad Deum.

Præterea, ad hoc est communis consuetudo Ecclesiæ, quæ in litaniis sanctorum orationem petit.

(Conclusio. — Cùm divinæ legis ordo hoc postulet ut, nos qui longè distamus à Deo, per

port avec Dieu par les êtres supérieurs, nous devons établir les saints, par l'invocation de leurs prières, comme médiateurs entre Dieu et nous.)

Saint Denys dit, *Eccl. Hier.*, V : « L'ordre divinement établi dans l'univers, c'est que les êtres inférieurs soient ramenés à Dieu par les êtres intermédiaires qui approchent plus de lui. » Or les saints bienheureux dans le ciel sont plus près de Dieu que les hommes vivant ici-bas : nous devons donc, nous qui voyageons dans le corps loin du Seigneur (1), être ramenés à lui par l'intermédiaire des saints; et c'est ce qui arrive quand il répand ses faveurs dans nos ames par leur ministère. Et puisque notre retour à Dieu doit correspondre aux avances de ses bontés, de même que les bienfaits de Dieu s'approchent de nous par les suffrages et par l'en-

XI, 2, les *litanies septiformes*, parce qu'elles conjurent les saints des sept principaux états : les clercs, les hommes, les moines, les religieuses et les vierges, les femmes mariées, les veuves, les pauvres et les enfants.

La coutume d'invoquer les saints remonte aux siècles les plus reculés : le Canon de la messe dont se sert l'Eglise romaine et la liturgie de saint Jacques nous suffiroient seuls pour le prouver; mais les Pères nous fournissent une foule de témoignages qui ne sont ni moins clairs, ni moins formels.

Saint Denys dit, *Eccl. Hier.*, VII : « L'Eglise implore les prières des saints. » Saint Athanase, *Orat. De Annuntiatione*, conjure la sainte Vierge, mère de Dieu, d'intercéder pour lui. Saint Basile, *Serm. De Martyr.*, demande les prières des quarante martyrs; saint Grégoire de Nazianze réclame celles de saint Athanase et de saint Basile, dans leur panégyrique; saint Ephrem, celles des martyrs, aussi dans leur panégyrique; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech. mystag.*, V, celles des patriarches, des prophètes, des apôtres et des martyrs. Saint Ambroise, *De viduis*, exhorte les chrétiens d'invoquer les martyrs : « Ils peuvent nous obtenir l'innocence et la pureté, dit-il, ces héros magnanimes qui ont lavé leur ame dans leur sang. » Saint Augustin, *in Joan.*, Tract. LXXXIV : « L'Eglise fait la commémoration des saints dans les divins mystères, non certes qu'elle prie pour eux, mais afin qu'ils prient pour nous. » Saint Jérôme termine ainsi l'Epitaphe de sa sainte amie : « Adieu, Pauline; aidez de vos prières la vieillesse de votre pauvre serviteur. » Saint Maxime dit à sainte Agnès, *Serm. De Agnete* : « Daignez, je vous en conjure, ne pas m'oublier auprès de Dieu. » Saint Paulin s'écrie, vers la fin du panégyrique de saint Celse : « O bienheureux athlète du Seigneur, souvenez-vous de votre frère dans les cieux. » Saint Léon nous dit, *Serm.* V. *Epiph.* : « Attachez-vous les anges et gagnez l'amitié des patriarches, des prophètes, des apôtres et des martyrs; ambitionnez leur bonheur, et captez leurs suffrages. » On pourroit multiplier indéfiniment les citations.

Enfin le concile de Trente dit, *sess.* XXV : « Le saint concile recommande à tous les évêques d'instruire les fidèles avec diligence, leur enseignant que les saints régnant avec Jésus-Christ, offrent au Seigneur les prières des hommes; qu'il est bon et utile de les invoquer avec instance, de recourir à leur intercession pour obtenir les bienfaits de Dieu par son Fils Jésus-Christ Notre Seigneur, qui est le seul rédempteur et l'unique Sauveur du monde. »

(1) II. *Cor.*, V, 6 : « Pendant que nous sommes dans le corps, nous voyageons loin du Seigneur. »

---

sanctos, qui illi propinquissimi sunt, in illum reducamur, ab eis petere debemus ut pro nobis orent.)

Respondeo dicendum, quòd « iste ordo est divinitus institutus in rebus, secundùm Dionysium (lib. *De Eccles. Hier.*, cap. 5), ut per media ultima reducantur in Deum. » Unde cùm sancti, qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divinæ legis ordo requirit ut nos qui manentes in corpore peregrinamur à Domino, in eum per sanctos medios reducamur; quod quidem contingit, dum per eos divina bonitas in nos suum effectum infundit; et quia reditus noster ad Deum respondere debet processui bonitatum ipsius in nos, sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos de-

tremise des saints, ainsi nous devons revenir à Dieu en recevant ses bienfaits par l'intermédiaire des saints; et voilà pourquoi nous les établissons, en réclamant leurs prières, comme nos *intercesseurs* auprès de Dieu, comme les célestes *médiateurs* qui nous rapprochent de lui.

Je réponds aux arguments : 1° De même que Dieu ne se sert pas dans ses œuvres des causes secondes par défaut de puissance, mais pour compléter l'ordre universel, afin qu'il puisse répandre avec plus d'abondance ses faveurs dans l'univers, non-seulement en donnant aux êtres des biens propres, mais en en faisant une cause de biens pour les autres êtres : de même nous devons implorer la clémence suprême par les prières des saints, non que Dieu manque de miséricorde, mais pour observer l'ordre universel.

2° Bien que les saints plus élevés dans le ciel soient plus agréables à Dieu, il est cependant utile d'invoquer de temps en temps les saints moins élevés, et cela pour cinq raisons : 1° parce qu'on a quelquefois plus de dévotion pour un saint d'un rang inférieur que pour un plus grand, et que l'effet de la prière dépend surtout de la dévotion; 2° pour éviter l'ennui : car la répétition fréquente de la même prière devient fastidieuse; mais quand on invoque différents saints, la dévotion prend en quelque sorte une nouvelle ferveur à chaque invocation nouvelle; 3° parce que certains saints protégent particulièrement les hommes contre certains maux, par exemple saint Antoine contre le feu de l'enfer; 4° afin de rendre à tous les saints l'honneur qui leur est dû; 5° enfin pour obtenir, par les prières de plusieurs saints, ce qu'on n'obtiendroit point par la prière d'un seul.

3° La prière est un acte, et les actes concernent les personnes. Si donc nous disions purement et simplement, sans rien ajouter : « Christ, priez

---

veniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iteratò beneficia ejus sumamus mediantibus sanctis; et inde est quod eos *intercessores* pro nobis ad Deum constituimus, et quasi *mediatores*, dum ab eis petimus quod pro nobis orent.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut non est propter defectum divinæ potentiæ, quòd mediantibus secundis causis agentibus operatur, sed est ad complementum ordinis universi, ut ejus bonitas multipliciùs diffundatur in res, dum res ab eo non solùm suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quod aliis causa bonitatis existant : ita etiam non est propter defectum misericordiæ ipsius quòd oporteat ejus clementiam per orationes sanctorum pulsare; sed est ad hoc, ut ordo prædictus servetur in rebus.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis sancti superiores sint magis Deo accepti, quàm inferiores, utile tamen est etiam minores sanctos interdum orare, et hoc propter quinque rationes : primò, ex hoc quòd aliquis quandoque habet majorem devotionem ad minorem sanctum quàm ad sanctum majorem, ex devotione autem maximè dependet orationis effectus; secundò, propter fastidium tollendum, quia assiduitas unius rei fastidium parit; per hoc autem quod diversos sanctos oramus, quasi in singulis novus fervor devotionis excitatur; tertiò, quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus specialibus causis præcipuè patrocinari, sicut S. Antonio, ad ignem infernalem; quartò, ut omnibus honor debitus exhibeatur à nobis; quintò, quia plurium orationibus quandoque impetratur, quod unius oratione non impetratur.

Ad tertium dicendum, quòd oratio est actus quidam, actus autem sunt particularium suppositorum. Et ideo si diceremus : « Christe,

pour nous, » on pourroit croire que nous adressons ces paroles à la personne du Christ, et nous semblerions professer l'erreur de Nestorius ou celle d'Arius : l'erreur de Nestorius, qui distinguoit deux personnes dans Jésus-Christ, la personne du fils de l'homme et la personne du Fils de Dieu; l'erreur d'Arius, qui disoit la personne du Fils plus petite que celle du Père. L'Eglise donc, pour prévenir ces erreurs, ne dit pas : « Christ, priez pour nous; » mais elle dit : « Christ, écoutez-nous, » ou « Christ, ayez pitié de nous. »

4° Comme on le verra plus tard, quand nous disons que les saints présentent nos prières à Dieu, cela ne veut pas dire qu'ils les lui font connoître, mais qu'ils le conjurent d'y prêter une oreille favorable; ou qu'ils le consultent sur leur droiture et leur justice, pour régler leur conduite d'après les desseins de sa providence.

5° Quand on implore avec dévotion, dans la nécessité, le secours des saints, on se rend par cela même digne de leur intercession. Il n'est donc pas inutile de les invoquer (1).

(1) On pose la question que voici : Est-il nécessaire que les saints connoissent nos prières, pour que nous puissions les invoquer avec avantage? Valentia, *Sum.*, III, *disp.* 6; et Suarez, *De Orat.*, I, 10, répondent affirmativement; mais le plus grand nombre des docteurs enseignent le sentiment contraire.

Hugues de Saint-Victor dit, *De Sacr.*, II, 11 : « Il est certain que les saints, vivant dans le sanctuaire de la contemplation divine, connoissent les choses qui se passent dans ce monde, autant que cela est nécessaire pour qu'ils puissent jouir du parfait bonheur et secourir ceux qui ont besoin de secours. Cherchons des intercesseurs auprès de Dieu : cela suffit. Craindrez-vous que ceux qui prient toujours ne prient pas? Craindrez-vous qu'ils ne prient pas pour vous quand vous priez vous-même, ceux qui prient encore lorsque vous ne priez plus? — Mais, dites-vous, si les saints ne m'entendent pas, je parle à des sourds et je jette au vent mes prières. — Je comprends : les saints ne connoissent pas, dans le sein de l'intelligence infinie, les choses qu'ils pouvoient connoître dans cette vallée ténébreuse; les bienheureux sont privés des connoissances qui importent à leur bonheur, soit, je l'admets pour un instant. Mais Dieu que vous priez ne vous entend-il pas, lui? Ne voit-il pas votre humilité, celui qui doit récompenser votre dévotion? Mais revenons dans le vrai. Entendre pour les saints, c'est voir; eh bien, les saints ne voient-ils pas tout dans l'essence divine? Ils connoissent donc nos prières. »

Estius raisonne dans les mêmes principes; il dit, in IV *Sent.*, *dist.* XLV, § 20 : « Quand nous accorderions que les saints ne connoissent pas nos prières, encore n'auroit-on pas le droit de dire qu'ils ne prient pas pour nous. Nos frères ont combattu dans cette vallée de larmes, avant de triompher dans le ciel; ils savent que nous sommes entourés d'ennemis innombrables et battus par tous les vents de la tempête : ils peuvent donc demander et demandent pour nous le secours divin. Et si les saints, ne connoissant pas nos prières, ne

---

ora pro nobis, » nisi aliquid adderemus, videretur hoc ad personam Christi referri; et ita videretur esse consonum vel errori Nestorii, qui distinxit in Christo personam filii hominis à persona Filii Dei; vel errori Arii, qui posuit personam Filii minorem Patre. Unde ad hos errores evitandos, Ecclesia non dicit : « Christe, ora pro nobis, » sed « Christe, audi nos, » vel « miserere nobis. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut infrà dicetur, non dicuntur sancti preces nostras Deo repræsentare, quasi ei incognita manifestent, sed quia eas exaudiri à Deo petunt, vel divinam consulunt veritatem de eis, quid scilicet secundùm ejus providentiam fieri debeat.

Ad quintum dicendum, quòd ex hoc ipso aliquis dicitur dignus, ut sanctus aliquis pro eo oret, quod ad ipsum in sua necessitate cum pura devotione recurrit : et ita non est superfluum quòd sanctos oremus.

ARTICLE III.

Les prières que les saints font pour nous sont-elles toujours exaucées?

Il paroît que les prières que les saints font pour nous ne sont pas toujours exaucées. 1° Si les prières des saints étoient toujours exaucées, elles le seroient surtout quand ils les font pour eux-mêmes. Or elles ne sont pas toujours exaucées dans ce cas-là ; car lorsque les martyrs crioient à Dieu, *Apocal.*, VI, 10 et 11 : « Pourquoi ne vengez-vous pas notre sang de ceux qui habitent la terre?... il leur fut répondu qu'ils reposassent encore un peu de temps, jusqu'à ce que fût complet le nombre de leurs coserviteurs, qui devoient être tués comme eux. » Donc, à plus forte raison, les prières des saints ne sont pas toujours exaucées quand ils prient pour les autres.

2° Le Seigneur dit par la bouche du Prophète, *Jer.*, XV, 1 : « Quand Moïse et Samuel se tiendroient devant moi, mon cœur ne se tourneroit pas vers ce peuple (1). Donc les saints n'obtiennent pas toujours ce qu'ils demandent pour les hommes.

3° Les saints sont semblables aux anges dans le ciel, comme l'Evangile

pouvoient les présenter à Dieu, les anges ne le feroient-ils pas à leur place ? Dans tous les cas, le Distributeur de tous les dons les connoît : cela doit nous suffire. » Bellarmin ajoute à cela, *De Beatitud.*, I, 20 : « Quand vous demandez une grace, si le roi ne doit pas lire lui-même votre supplique, vous savez qu'un officier de sa cour la lira, et cette pensée vous donne une pleine confiance. »

« Croyons donc fermement, conclut Silvius, in *Suppl.*, LXXII, 2, *quæst.* 1 ; croyons que les saints connoissent nos prières, et qu'il seroit encore fort utile de les invoquer lors même qu'ils ne les connoîtroient pas. »

(1) Comme on le voit *ubi supra*, XIV, 1 et suiv., la sécheresse désoloit le royaume de Juda ; les laboureurs étoient dans la consternation, la biche abandonnoit son faon dans la campagne, et les ânes sauvages, montant au sommet des montagnes, attiroient l'air comme des dragons. Au milieu de cette désolation générale, le prophète Jérémie conjuroit le Seigneur d'épargner son peuple : « Si je sors à la campagne, lui disoit-il, je trouve des gens que l'épée a transpercés ; si je rentre dans la ville, j'en vois d'autres qui sont consumés par la faim... Avez-vous abandonné, Seigneur, Judas pour toujours? Sion est-elle devenue l'horreur de votre ame?... Nous reconnoissons nos impiétés et l'iniquité de nos pères... Ne nous laissez donc pas tomber dans l'opprobre, afin que votre nom ne soit pas déshonoré. » C'est alors que le Seigneur répondit à Jérémie : Quand Moïse et Samuel me demanderoient, comme ils me l'ont souvent demandé pendant leur vie, le salut d'Israël, je n'exaucerois point leurs prières.

ARTICULUS III.

Utrùm orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusæ, semper exaudiantur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusæ, non semper exaudiantur. Si enim semper exaudirentur maximè exaudirentur sancti de his quæ ad eos pertinent. Sed de his non exaudiuntur : unde dicitur *Apocalypsis* VI, quòd martyribus petentibus vindictam « de iis qui habitant in terra, dictum est ut requiescerent adhuc tempus modicum, donec » impleretur numerus fratrum suorum. Ergo multò minùs exaudiuntur de his quæ ad alios pertinent.

2. Præterea, *Jerem.*, XV, dicitur : « Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum. » Ergo sancti non semper exaudiuntur, cùm pro nobis orant ad Deum.

3. Præterea, sancti in patria æquales angelis Dei dicuntur, ut patet *Matth.*, XXII. Sed

nous l'apprend (1). Or les anges ne sont pas toujours exaucés dans les prières qu'ils adressent à Dieu; car celui qui protégeoit Israël dit au Prophète, *Dan.*, X, 12 et 13 : « Vos supplications m'ont fait venir ici ; mais le prince du royaume des Perses m'a résisté vingt et un jours (2). » Or l'ange ne venoit secourir le peuple juif qu'après avoir demandé sa délivrance à Dieu, mais il n'avoit pas été exaucé. Donc les prières que les saints font pour les hommes, ne trouvent pas toujours un accès favorable auprès de Dieu.

4° Celui qui obtient une chose par ses prières, la mérite en quelque sorte. Or les saints, parvenus à la céleste patrie, ne sont plus dans l'état où l'on peut mériter. Donc ils ne sauroient rien obtenir par leurs prières.

5° Les saints bienheureux conforment en tout leur volonté à celle de Dieu : donc ils ne veulent que ce qu'ils savent être voulu de Dieu. Or on ne demande dans la prière que ce qu'on veut; donc les saints demandent toujours des choses qu'ils savent être voulues de Dieu. Mais ce que Dieu veut s'accompliroit tout aussi bien sans leurs prières : donc les prières des saints ne nous obtiennent rien.

6° Si les prières de toute la cour céleste pouvoient nous obtenir quel-

(1) *Matth.*, XXII, 30 : « Dans la résurrection, les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de maris; mais ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel. » Les hommes ressusciteront avec la diversité des sexes, parce que cette diversité est bonne, ainsi que tout ce que le Créateur a fait; mais comme les générations auront rempli le nombre des hommes déterminé par le suprême Ordonnateur, l'union des sexes ne s'accomplira plus après la résurrection; les corps des élus glorifiés seront, comme les anges mêmes, spirituels, au-dessus des voluptés terrestres.

(2) « Mais, continue le texte sacré, le premier d'entre les premiers princes est venu à mon secours, et cependant je suis demeuré là, près du roi des Perses. » Un mot d'explication. Dans une vision de Daniel, les Hébreux sont captifs en Perse, et la question de leur délivrance se débat entre trois esprits célestes. Le *prince des Perses*, c'est-à-dire l'ange qui préside à leur destinée, veut retenir les Hébreux chez ce peuple, afin qu'ils l'éclairent des rayons de la vérité divine; l'ange Gabriel, protecteur des Hébreux, demande leur retour dans la terre promise, pour qu'ils puissent relever le temple et rétablir le culte du Seigneur; enfin le premier d'entre les premiers princes, l'archange saint Michel, défendant le peuple élu, fait connoître à l'ange protecteur des Perses la volonté de Dieu. Bien que les anges soient unis dans la charité par les liens les plus intimes, ils peuvent néanmoins différer de vues et de vœux dans les choses sur lesquelles ils ne connoissent pas la volonté divine.

---

angeli non semper exaudiuntur in suis orationibus, quas fundunt ad Deum : quod patet ex hoc quod habetur *Danielis* X, ubi dicitur : « Ego veni propter sermones tuos : princeps autem regni Persarum resistit mihi viginti et uno diebus. » Non autem venerat in adjutorium Danieli angelus, qui loquebatur, nisi à Deo liberationem petendo, et tamen est impedita orationis ejus impletio. Ergo nec etiam alii sancti pro nobis orantes apud Deum, semper exaudiuntur.

4. Præterea, quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodo meretur illud. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu merendi. Ergo non possunt suis orationibus aliquid nobis impetrare apud Deum.

5. Præterea, sancti per omnia conformant voluntatem suam voluntati divinæ. Ergo non volunt nisi quod sciunt Deum velle. Sed nullus orat nisi quod vult : ergo non orant nisi pro eo quod sciunt Deum velle. Sed hoc quod Deus vult, fieret etiam ipsis sanctis non orantibus : ergo eorum orationes non sunt efficaces ad aliquid impetrandum.

6. Præterea, orationes totius cœlestis curiæ, si aliquid impetrare possunt, efficaciores essent

que chose, elles auroient plus d'efficacité que les suffrages de toute l'Eglise terrestre. Or, d'une part, supposé que l'Eglise terrestre multipliât ses suffrages en faveur d'une ame du purgatoire, elle finiroit par la délivrer entièrement de sa peine; d'une autre part, les saints régnant dans les cieux prient pour les ames du purgatoire, aussi bien que pour les hommes. Si donc les prières des saints pouvoient nous obtenir quelque chose, elles délivreroient de toute peine les ames du purgatoire. Mais cette conséquence est fausse; car, autrement, l'Eglise n'auroit pas besoin de prier pour les ames du purgatoire. Donc les prières des saints ne peuvent nous obtenir quoi que ce soit.

Mais Onias dit à Judas Machabée, II *Mach.*, XV, 14 : « C'est là Jérémie, le prophète de Dieu, qui prie beaucoup pour le peuple et pour toute la ville sainte. » Or les prières du prophète furent exaucées, car le saint Livre continue, *ibid.*, 15 et 16 : « Et Jérémie, étendant la main, donna à Judas une épée d'or, en disant : Prenez cette épée sainte comme un présent que Dieu vous fait, et avec laquelle vous renverserez les ennemis de mon peuple Israël (1). »

D'un autre côté, saint Jérôme adresse ces paroles à Vigilance, *Contra Vigil.* : « Tu dis dans ton libelle que nous pouvons prier avec fruit les uns pour les autres tant que nous sommes dans cette vie; mais que, après la mort, nul n'est exaucé dans les prières qu'il fait pour ses frères. » Puis le saint docteur réfute le sectaire de cette manière : « Si les prophètes et les martyrs peuvent prier pour les hommes, quand ils sont encore revêtus de ce corps périssable et préoccupés de leur propre sort : combien plus ne le peuvent-ils pas après la victoire, lorsqu'ils ont reçu la couronne immortelle et qu'ils triomphent dans les cieux ? »

Enfin notre thèse est prouvée par la coutume de l'Eglise, qui conjure souvent les saints de lui prêter le secours de leurs prières auprès de Dieu.

1) Comme Nicanor marchoit contre les Juifs, Judas Machabée enflamma le courage de ses soldats en leur racontant la vision que voici. Il lui sembla voir, d'abord le grand-prêtre Onias, « qui prioit pour le peuple, » puis « un autre homme, vénérable par son âge, tout

---

quàm omnia præsentis Ecclesiæ suffragia. Sed multiplicatis præsentis Ecclesiæ suffragiis factis pro aliquo in purgatorio existente, totaliter absolveretur à pœna. Cùm ergo sancti qui sunt in patria eadem ratione orent pro illis qui sunt in purgatorio, sicut et pro nobis, si nobis aliquid impetrant, tunc illos qui sunt in purgatorio totaliter orationes eorum à pœna absolverent. Quod falsum est, quia sic suffragia Ecclesiæ pro defunctis facta superflua essent.

Sed contra est, quod habetur II. *Machab.*, ult. : « Hic est qui multùm orat pro populo, et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei. » Et quod ejus oratio sit exaudita, patet per hoc quod sequitur, quòd extendit Jeremias dexteram, et dedit Judæ gladium dicens : « Accipe sanctum gladium munus à Deo, » etc

Præterea, Hieronymus ait in *Epistola contra Vigilantium* : « Dicis in libello tuo quod dum vivimus, mutuò pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio. » Et hoc postea improbat, dicens sic : « Si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti, possunt orare pro cæteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti, quantò magis post coronas, victorias et triumphos?

Præterea, ad hoc est consuetudo Ecclesiæ, quæ frequenter petit ut sanctorum orationibus adjuvetur.

(CONCLUSION. — Les prières interprétatives, formées par les mérites des saints, ne sont pas toujours exaucées, parce que nous pouvons mettre obstacle à leur effet; mais les prières formelles, celles que les saints articulent par l'expression de leurs vœux, sont toujours exaucées, parce qu'elles ne demandent que ce que Dieu veut.)

Les saints prient pour nous, selon le langage commun, de deux manières : d'abord dans la prière expresse, en implorant en notre faveur la clémence divine par l'expression de leurs vœux; ensuite dans la prière interprétative, par leurs mérites qui, toujours présents devant Dieu, non-seulement procurent leur gloire, mais sont pour nous des suffrages et de certaines prières, ainsi que le sang adorable répandu sur le calvaire est comme une supplication continuelle qui demande grace pour les pécheurs. Or, lorsqu'on les considère en elles-mêmes, ces deux sortes de prières ont toujours l'efficacité d'obtenir ce qu'elles demandent. Mais quand on les envisage du côté de l'homme, il faut distinguer : les prières interprétatives, celles que forment les mérites des saints n'obtiennent pas toujours leur effet, parce que les manquements de l'homme peuvent mettre obstacle à leur efficacité; mais les prières expresses, celles que nos célestes protecteurs articulent par l'expression de leurs vœux, sont toujours exaucées. En effet les saints ne veulent que ce que Dieu veut, et ne demandent que ce qu'ils veulent; or ce que Dieu veut, s'accomplit toujours. Il est clair que nous ne parlons pas de la volonté antécédente, par laquelle Dieu veut le salut de tous les hommes; car ce que Dieu veut par cette volonté ne s'accomplit pas toujours, et dès-lors on conçoit que ce que les saints veulent de la même manière peut aussi ne pas recevoir toujours son accomplissement (1).

éclatant de gloire et environné d'une grande majesté. » Et le grand-prêtre Onias, montrant cet homme, qui étoit Jérémie, dit à Judas : Voilà le prophète de Dieu, qui prie beaucoup pour le peuple. Et Jérémie lui donna une épée, comme on l'a vu dans le texte divin.

(1) Le plus savant et le plus profond théologien de ce siècle, exposant dans un rapide aperçu les rapports de l'Eglise terrestre avec l'Eglise céleste, résume en quelque sorte les

---

(CONCLUSIO. — Sancti cum nihil nisi quod Deus velit desiderent, semper Deum precibus suis exorant; etsi ex parte nostra defectus impediat, quominùs sanctorum orationes interpretativè effectum suum sortiantur.)

Respondeo dicendum, quòd sancti dicuntur dupliciter orare pro nobis : uno modo oratione expressâ, dum votis suis aures divinæ clementiæ pro nobis pulsant; alio modo oratione interpretativâ, scilicet per eorum merita, quæ in conspectu Dei existentia, non solùm eis cedunt ad gloriam, sed sunt etiam nobis suffragia et orationes quædam, sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere. Utroque autem modo sanctorum orationes sunt (quantum est in eis) efficaces ad impetrandum quod petunt. Sed ex parte nostra potest esse defectus, quòd non consequamur fructum orationum ipsorum, secundùm quod pro nobis orare dicuntur ex hoc quod merita eorum nobis proficiunt; sed secundùm quod orant pro nobis, votis suis aliquid nobis postulando, semper exaudiuntur, quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri; quod autem Deus vult semper impletur : nisi loquamur de voluntate antecedente, secundùm quam vult omnes homines salvos fieri, quæ non semper impletur; unde non est mirum si etiam quod sancti volunt per hunc modum voluntatis, interdum non impleatur.

Je réponds aux arguments : 1° Que signifie la prière des martyrs? D'une part, elle exprime le désir de recevoir la robe de leur corps et d'être incorporés dans la société des saints; d'une autre part, elle formule leur consentement à la justice divine, qui doit punir les méchants. Aussi la Glose, commentant *Apocal.*, VI, 10 : « Jusqu'à quand, Seigneur, » etc.,

deux importantes questions que nous venons d'étudier. Mœhler dit, *Symbolique*, I, 6, § 54 : « La société fondée par le Réparateur jette des liens éternels autour de tous ses membres. Lors donc qu'un fidèle prend son essor vers la véritable patrie, il ne rompt pas tout commerce avec les fidèles qui restent dans cet exil : car la charité venue du ciel enchaîne à jamais ceux qu'elle a reçus dans son sein, quand ils ne brisent pas ses nœuds volontairement. De même aussi les esprits supérieurs qui n'ont pas vécu parmi les hommes, mais qui reconnoissent le même chef Jésus-Christ, sont avec nous dans des rapports d'affection, de bienveillance, de services et de secours. Ainsi les justes qui ont quitté ce monde avec le signe de l'amour, les sublimes intelligences qui se tiennent devant le trône de Dieu, puis les hommes qui ont sur la terre un Père céleste, tous forment ensemble une famille de frères, un corps étroitement uni dans tous ses membres, une seule Eglise.

» Mais tous les fidèles qui sortent de cette vallée de larmes n'arrivent pas dans le même séjour. Suivant qu'ils ont été seulement touchés ou purifiés par le divin amour, ils vont dans un monde différemment ordonné; ceux qui ont conservé des souillures dans leur ame sont retenus dans le lieu où se consomme l'innocence imparfaite; ceux qui ont détruit dans leur cœur toutes les traces du péché sont admis dans la demeure qu'habite la sainteté; les premiers subissent des peines dans le feu de la purification, parce qu'ils pouvoient et devoient se laver entièrement sur la terre dans le sang de l'Agneau sans tache; les derniers jouissent du bonheur de Dieu même dans des torrents de délices ineffables et d'éternelles félicités; enfin ceux-là sont membres de l'église souffrante, et ceux-ci de l'église triomphante, dénominations qui n'ont pas besoin d'explication.

» On a vu, dans un autre endroit de cet ouvrage, comment la doctrine catholique sur la justification implique le dogme du purgatoire; disons ici quelques mots sur les rapports qui nous unissent aux ames détenues dans ce lieu de larmes et de pénitence. Ah! qui ne désireroit de leur donner du soulagement et des consolations, lorsque la foi nous montre leurs souffrances et nous fait entendre leurs cris de douleurs? Aussi, fidèles à l'instinct de nos cœurs, fidèles surtout à la voix de l'Eglise, conjurons-nous le Dieu clément d'abréger leurs peines et de leur donner le lieu de rafraîchissement et de paix. Mais c'est surtout au pied des saints autels, lorsque l'auguste victime s'immole pour les péchés du monde, que nous redoublons nos supplications et nos instances en leur faveur. Que les sectaires répandent le sarcasme et la dérision sur la superstition des papistes : nous n'étoufferons point dans nos ames le sentiment de la compassion; nous ne cesserons point d'intercéder auprès de Dieu pour nos semblables, pour nos amis, pour nos proches, pour ces pauvres ames qui souffrent au milieu de flammes dévorantes, sous les coups de la justice suprême; ces prières ont dans nos cœurs d'aussi profondes racines que les sentiments les plus intimes, les plus nobles et les plus délicats; partout et toujours la foi, l'amour, la reconnoissance et la piété se sont efforcés de porter du soulagement dans le lieu de l'expiation douloureuse; et le peuple de Dieu, comme l'Eglise primitive, prioit pour les morts...

» Les rapports de l'Eglise terrestre avec l'Eglise triomphante sont d'une autre nature. Les saints qui ont arrosé la terre de leurs sueurs continuent de la féconder après la mort. Non-seulement les fruits de leurs paroles et de leurs œuvres, les bienfaits qu'ils ont répandus sur le monde en affermissant le règne du Christ, se propagent à travers les siècles; non-seulement ils nous offrent le modèle de toutes les vertus parfaites; mais encore ils sont, telle est notre douce croyance, nos avocats et nos protecteurs auprès de Dieu, le priant sans cesse de nous accorder ses graces et ses faveurs. Plus sont vifs les feux que la charité allume dans leur cœur, plus est ineffable le bonheur dont ils s'abreuvent dans le sein du Très-Haut, plus

---

Ad primum ergo dicendum, quòd illa oratio martyrum non est aliud quàm eorum desiderium de obtinenda stola corporis, et societate sanctorum qui salvandi sunt, et consensus quo consentiunt divinæ justitiæ punienti malos. Unde *Apocal.*, VI, super illud : « Usqueque

dit : « Ils désirent une plus grande gloire et la compagnie des saints, puis ils consentent à la justice divine. »

2° Le Seigneur parle de Moïse et de Samuel, comme s'ils avoient encore été dans l'état de la vie terrestre. Il est écrit, dit la Glose, que ces saints personnages arrêtèrent souvent par la prière, pendant leur vie, le bras du Tout-Puissant prêt à frapper le peuple; mais s'ils avoient vécu au temps de Jérémie, leurs supplications n'auroient point désarmé le courroux céleste, tant étoit grande l'iniquité des Juifs. Voilà le sens du texte objecté.

3° Quand les anges dont parle le Prophète se combattirent, ils n'adressèrent pas à Dieu des prières opposées; mais ils soumirent à son examen des mérites contraires, s'en rapportant à sa décision suprême. C'est ainsi que saint Grégoire explique les paroles de Daniel, *Moral.*, XVII, 7 : « Les esprits supérieurs chargés de la conduite des nations ne combattent jamais, dit-il, pour leurs injustices, mais ils soumettent leurs actes au jugement de la cour céleste; et quand la justice ou l'iniquité d'un peuple

l'amour et la commisération leur font prendre d'intérêt à nos souffrances, à nos luttes, à nos combats. D'une part, les bienheureux prient Dieu pour les amis qu'ils ont laissés sur la terre; d'une autre part, nous réclamons leurs prières, sachant que les supplications du juste font une douce violence au Père des miséricordes. Voilà ce que les catholiques appellent *invocation* et *intercession* des saints.

» On doit comprendre maintenant comment nous honorons les héros chrétiens qui sont couronnés dans les cieux; leurs exemples proposés à notre imitation, les prières que nous leur adressons, les suffrages qu'ils déposent en notre faveur aux pieds de l'Eternel, ces trois choses constituent l'idée de la vénération que nous leur portons. Cette vénération est à l'adoration ce que le foible mortel est à l'Etre suprême. Abrités sous la même tente et nourris du même lait, les enfants de l'Eglise dans tout l'univers n'ont qu'un esprit et qu'une ame; dans les transports de leur amour, ils lèvent les uns pour les autres des mains suppliantes vers le trône de la miséricorde; et Dieu, qui voit avec complaisance sa charité dans le cœur des siens, exauce leurs prières selon les conseils de sa bonté sans borne et dans la mesure de sa puissance infinie. Si nous devons adorer Jésus-Christ, nous devons honorer les saints. La gloire dont ils sont entourés, qu'est-elle autre chose qu'un rayon de la magnificence du Réparateur, qu'une preuve éclatante de sa toute-puissance qui, de la souillure du péché, fait éclore des esprits resplendissant de lumière? Qui donc honore les saints, glorifie Jésus-Christ : car ils ont été enfantés par sa vertu divine et nourris de sa substance. Dans le cours de l'année chrétienne, pendant que les fêtes du Seigneur rappellent et célèbrent ses principales actions, les fêtes des saints rendent témoignage à la vertu féconde de ses souffrances et de sa mort. La vie des saints montre donc les fruits et les effets de la vie du Fils de Dieu. Comme l'Eternel n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants; de même le Christ n'est pas le Dieu d'un monde enseveli dans la mort, mais d'un peuple vivant de la vie spirituelle, croissant dans la justice et la sainteté. »

Domine, etc., » dicit Glossa : « Desiderant gaudium majus et consortium sanctorum, et justitiæ Dei consentiunt. »

Ad secundum dicendum, quòd Dominus loquitur ibi de Moyse et Samuele secundùm statum quo fuerunt in hac vita. Ipsi enim leguntur pro populo orantes iræ Dei restitisse, ut Glossa interlinearis dicit; et tamen si in illo tempore fuissent, non potuissent orationibus Deum placare ad populum, propter populi illius malitiam. Et hic est illius litteræ intellectus.

Ad tertium dicendum, quòd ista pugna bonorum angelorum non intelligitur ex hoc quòd apud Deum contrarias orationes funderent; sed quia contraria merita ex diversis partibus ad divinum examen referebant, divinam sententiam expectantes. Et hoc est quod Gregorius, XVII. *Moral.* (cap. 7 vel 8), exponens prædicta verba Danielis, dicit : « Sublimes spiritus gentibus principantes nequaquam pro injustè agentibus decertant, sed eorum facta justè judicantes examinant; cumque uniuscujusque

est prononcée par ce tribunal, on dit que son ange protecteur a triomphé ou n'a pas triomphé dans le combat. Cependant ils obtiennent tous la victoire par la soumission à la volonté souveraine de leur Créateur : comme ils ont toujours les yeux fixés sur cette volonté, ils ne veulent pas ce qu'ils ne peuvent obtenir, » et dès-lors ils ne le demandent point; on voit donc que leurs prières sont toujours exaucées.

4° Les saints parvenus dans la céleste patrie ne sont plus en état de mériter pour eux-mêmes; mais ils peuvent encore mériter pour les autres, ou plutôt ils peuvent aider les autres par leurs mérites précédents : car ils ont mérité dans cette vie que leurs prières fussent exaucées dans l'autre. On peut dire aussi que la prière mérite par une cause et obtient par une autre. En effet le mérite consiste dans une sorte d'égalité entre l'acte et la fin qu'il poursuit, et qui lui est donnée comme récompense; mais l'obtention de la prière repose sur la libéralité de celui qui est prié : si bien que la prière obtient quelquefois, par la libéralité de celui qu'elle sollicite, des choses que ne mérite ni celui qui prie, ni celui pour qui l'on prie. De ce donc que les saints dans le ciel ne sont pas en état de mériter, il ne s'ensuit point qu'ils ne peuvent obtenir ce qu'ils demandent.

5° Nous devons dire des saints ce que saint Grégoire disoit des anges tout à l'heure : ils ne veulent que ce qu'ils voient décrété dans la volonté divine, et ne demandent pas d'autres choses. Cependant leurs prières ne sont pas inutiles : elles profitent aux prédestinés, comme l'enseigne saint Augustin, *de Prædest. sanct.* XXII; car Dieu peut avoir ordonné, dans les desseins de sa providence, qu'ils seront sauvés par l'intercession de ses serviteurs glorifiés dans les cieux. Ainsi Dieu veut remplir, par les prières des saints, les choses que les saints savent être voulues de Dieu.

---

gentis vel culpa vel justitia ad supernæ curiæ consilium ducitur, ejusdem gentis præpositus vel obtinuisse in certamine vel non obtinuisse perhibetur. Quorum tamen omnium una victoria est sui super se opificis voluntas summa; quam dum semper aspiciunt, quod obtinere non valent nequaquam volunt; » unde nec petunt. Ex quo etiam patet quòd orationes eorum semper audiuntur.

Ad quartum dicendum, quòd licet sancti non sint in statu merendi sibi, postquam sunt in patria, sunt tamen in statu merendi aliis, vel potiùs ex merito præcedenti alios juvandi; hoc enim apud Deum viventes meruerunt, ut orationes eorum exaudirentur post mortem. Vel dicendum quòd oratio ex alio meretur, et ex alio impetrat. Meritum enim consistit in quadam adæquatione actûs ad finem propter quem est, qui ei quasi merces redditur; sed orationis impetratio innititur liberalitati ejus qui rogatur; propter quod quandoque ex liberalitate ejus qui rogatur, impetrat oratio quod non meruit vel ille qui rogat, vel ille pro quo rogatur. Et ita, quamvis sancti non sint in statu merendi, tamen non sequitur quòd non sint in statu impetrandi.

Ad quintum dicendum, quòd sicut ex auctoritate Gregorii inducta patet, « sancti (ut angeli) non volunt nisi quod in divina voluntate conspiciunt; » et ita etiam nihil aliud petunt. Nec tamen oratio eorum est infructuosa, quia, sicut dicit Augustinus in libro *De Prædestinatione sanctorum* (cap. 22), orationes sanctorum prædestinatis prosunt, quia fortè præordinatum est ut intercedentium orationibus salventur. Et ita, etiam Deus vult ut orationibus sanctorum impleatur illud quod sancti vident eum velle.

6° Les suffrages de l'Eglise sont des satisfactions appliquées aux morts par les vivants; ils peuvent donc délivrer les défunts des peines qu'ils n'ont pas subies. Mais les saints régnant dans le ciel ne sont plus dans l'état où s'opère la satisfaction. Il n'y a donc point parité entre les prières des saints et les suffrages de l'Eglise.

QUESTION LXXV.

Des signes qui précéderont le jugement.

On demande trois choses sur ce sujet : 1° Des signes précéderont-ils la venue du Seigneur dans le temps du jugement? 2° Le ciel et la lune seront-ils obscurcis dans ce temps-là? 3° Les vertus des cieux seront-elles ébranlées?

ARTICLE I.

Des signes précéderont-ils la venue du Seigneur dans le temps du jugement?

Il paroît qu'aucun signe ne précédera la venue du Seigneur *dans le temps du jugement* (1). 1° Nous lisons, I *Thess.*, V, 3 : « Quand ils di-

(1) Le Docteur éternel décrit les signes du jugement dernier, *Matth.*, XXIV, 2-33, et l'on peut ainsi résumer ses divins oracles. Il y aura des luttes et des combats, des pestes et des tremblements de terre ; les méchants persécuteront les bons, les faux prophètes attaqueront la doctrine du salut, et la foi s'affoiblira parmi les hommes : « voilà le commencement des douleurs. » Avant la fin, l'Evangile sera prêché dans le monde entier, pour être en témoignage à tous les peuples ; puis l'abomination de la désolation, que le prophète vit personnifiée dans l'Antechrist, souillera le lieu saint : alors, que les hommes « fuient sur les montagnes..., car la tribulation sera grande. » Enfin les astres s'obscurciront, et les vertus des cieux seront ébranlées : alors « le Fils de l'homme sera proche, il sera à la porte. » Ces signes se divisent comme d'eux-mêmes en deux catégories : les signes prochains, qui s'accompliront peu de temps avant le jugement; et les signes éloignés, qui précéderont le jugement à

Ad sextum dicendum, quod suffragia Ecclesiæ pro defunctis sunt quasi quædam satisfactiones viventium vice mortuorum; et secundùm hoc mortuos à pœna absolvunt, quam non solverunt. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu satisfaciendi. Et ideo non est simile de eorum orationibus et de suffragiis Ecclesiæ.

QUÆSTIO LXXV.

De signis quæ judicium præcedent, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de signis quæ judicium præcedent.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm adventum Domini ad judicium aliqua signa præcedent. 2° Utrùm secundùm rei veritatem sol et luna obscurari tunc debeant. 3° Utrùm Virtutes cœlorum Domino veniente movebuntur.

ARTICULUS I.

Utrùm aliqua signa præcedent adventum Domini ad judicium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd adventum Domini ad judicium non præcedent aliqua signa : quia *Thessal.*, V : « Cùm dixerint:

ront : Paix et sécurité, alors ils seront surpris par une ruine soudaine. » Or il n'y aura ni paix ni sécurité parmi les hommes, si des signes avant-coureurs du jugement doivent jeter la frayeur dans leur ame. Donc aucun signe ne précédera la venue du Seigneur.

2° Les signes ont pour but de manifester quelque chose. Or l'avènement de Jésus-Christ sera caché ; d'où saint Paul dit, I *Thess.*, V, 2 : « Le jour du Seigneur viendra comme un voleur, pendant la nuit. » Donc aucun signe révélateur ne le précédera.

3° Les prophètes ont connu le temps du premier avènement de Jésus-Christ ; mais ils ne connoissent pas le temps du second. Or aucun signe

une plus grande distance. Les signes prochains sont l'obscurcissement des astres et l'ébranlement des vertus célestes : le Docteur angélique va les expliquer dans le texte de la *Somme*; nous n'avons point à nous en occuper ici. Les signes éloignés se subdivisent en deux classes; les signes communs, qui se rapportent à plusieurs époques ; et les signes propres, qui n'appartiennent qu'au temps du jugement. Les signes communs sont les guerres, les révolutions, l'incroyance, l'immoralité ; ces signes ont frappé cent fois les regards des hommes dès les premiers âges du monde, seulement ils acquerront plus d'intensité dans les derniers temps; nous ne devons pas en parler d'une manière particulière. Enfin les signes propres sont la prédication de l'Evangile par toute la terre et la venue de l'Antechrist ; à quoi nous devons ajouter deux pronostics annoncés dans l'*Apocalypse*, la destruction de l'empire romain et l'apparition d'Enoc et d'Elie. Nous allons dire quelque chose sur ces quatre signes.

I.

Comme le divin Maître avoit dit, en parlant du temple de Jérusalem, qu'il n'y seroit pas laissé pierre sur pierre, les disciples lui demandèrent, *Matth.*, XXIV, 3 : « Quand ces choses arriveront-elles, et quel sera le signe de votre avènement et de la consommation du siècle? » Dans la réponse à la première partie de cette question, le Seigneur parla de tumultes et de séditions, de guerres et de calamités, d'erreurs et de crimes : signes communs, qui devoient précéder et la ruine de Jérusalem et la destruction du monde ; car telle est l'étendue, la hauteur et la profondeur de la parole divine, qu'elle décrit souvent dans le même discours, par les mêmes termes, sous les mêmes traits, deux choses différentes dont l'une est la figure de l'autre : ainsi Daniel peint les conquêtes et l'impiété de l'Antechrist, en traçant l'histoire d'Antiochus.

Mais celui par qui les prophètes voient dans l'avenir ne laisse pas sans réponse la seconde partie de la question posée par les apôtres ; il signala des pronostics qui annonceront uniquement la ruine, ou plutôt la transformation régénératrice de notre globe. Le premier de ces pronostics, le voici : *ibid.*, 14 : « Cet Evangile du royaume sera prêché dans le monde entier (*in universo orbe*), afin d'être en témoignage à toutes les nations, et alors viendra la consommation. » Tâchons de bien comprendre ces paroles. Dans plusieurs passages de l'Ecriture, par exemple dans ce texte, *Luc.*, II, 1 : « César donna un édit ordonnant qu'on fît le dénombrement du monde entier, » le dernier mot qu'on vient de lire (« le monde entier, *universus orbis* ») désigne uniquement le monde connu des anciens, les provinces qui formoient le premier empire romain; mais dans l'oracle du Seigneur, cette expression comprend le globe entier, tous les continents et toutes les îles habitées. Pour offrir un avantage réel, et tout ensemble une signification complètement vraie, le signe doit être aussi général que

---

Pax et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus. » Sed non esset pax et securitas, si homines per signa præcedentia terrerentur. Ergo signa non præcedent illum adventum.

2. Præterea, signa ad manifestationem alicujus ordinantur. Sed adventus ejus debet esse occultus ; unde et I. *Thessal.*, V : « Dies Domini, sicut fur in nocte, ita veniet. » Ergo signa non debent ipsum præcedere.

3. Præterea, tempus primi adventûs fuit præcognitum à prophetis, quod non est de secundo adventu. Sed primum adventum Christi non

n'a révélé d'avance le premier avènement du Seigneur. Donc le second ne sera non plus annoncé par aucun signe.

Mais il est écrit, *Luc*, XXI, 25 : « Il y aura des signes dans le soleil, dans la lune et dans les étoiles, et sur la terre et parmi les nations. »

De plus saint Jérôme énumère quinze signes qui doivent, durant autant de jours, annoncer le jugement. Le premier jour, dit-il, les mers s'élèveront de quinze coudées au-dessus des montagnes. Le deuxième jour, elles s'abaisseront, de même que les lacs, vers les profondeurs de la terre, à tel point qu'on ne pourra presque plus les voir. Le troisième jour, les eaux reprendront leur premier niveau. Le quatrième jour, les monstres et tous les animaux qui se meuvent dans les mers se rassem-

l'événement signifié. Eh bien, les disciples avoient interrogé leur divin Maître sur « la consommation du siècle, » sur la fin du monde ; et Jésus leur répond dans le même sens, en employant lui aussi le mot « consommation ; » le signe qu'il leur donne doit donc s'accomplir par toute la terre. Ensuite l'Evangile sera prêché dans le monde entier, « afin d'être en témoignage à toutes les nations, » pour que nul ne puisse dire dans le jugement : Je ne connoissois pas le code sur lequel vous me condamnez. Tous les peuples auront donc connu les préceptes de la loi nouvelle. De plus, quand l'Evangile aura été annoncé par toute la terre, « alors, continue le Seigneur, viendra la consommation, » *alors*, c'est-à-dire immédiatement, bientôt après. Or, dans le premier siècle déjà, l'Evangile a été prêché par les apôtres, et principalement par saint Paul, dans tout l'empire romain, et cependant « la consommation du siècle » n'est pas venue. Plusieurs textes de l'Ecriture appuient notre interprétation. Après avoir déclaré que « toute puissance lui a été donnée dans le ciel et sur la terre, » le Verbe incarné dit aux apôtres, *Matth.*, XXVIII, 19 : « Allez donc, et enseignez toutes les nations; » et dans des termes plus énergiques encore, *Marc.*, XVI, 15 : « Allez par tout le monde, et prêchez l'Evangile à toute créature. » Certes, les ordres de Celui qui a reçu « toute puissance dans le ciel et sur la terre, » les commandements du Très-Haut ne resteront pas sans leur accomplissement : donc les apôtres et leurs successeurs « instruiront toutes les nations; » donc ils « iront par tout le monde, et prêcheront l'Evangile à toute créature. » Voilà ce qu'enseignent tous les Pères : Origène, *in Matth., tract.* XXVIII ; saint Augustin, *Epist. ad Hesych.*, XXVIII, et *De Serm. Domini*, X ; saint Prosper, *De prædict. et promiss. Dei*, III, 40; saint Jean Damascène, *De Fide, orth.*, IV, 27 ; Théodoret, in II *Thess.*, II ; saint Grégoire, *Moral.*, XXX, 15 ; Bède, *in Marc.*, XXIV ; saint Bernard, *De Considerat., ad Eugen.* III, etc. De même aussi notre Maître, *in Rom.*, III, 10.

Il suffit, au reste, de comprendre le royaume et la mission de Jésus-Christ, pour connoître les destinées de son Evangile. Le Psalmiste dit du Fils éternel, *Ps.* LXXI, 8 : « Il dominera d'une mer à l'autre ; du fleuve jusqu'aux extrémités de la terre ; » et *Ps.* LXXXV, 9 : « Toutes les nations que vous avez créées viendront se prosterner devant vous, » Seigneur, et vous adorer, « elles rendront gloire à votre nom ; » et d'autres prophètes, par exemple *Sophon.*, II, 11 : « Il sera adoré par chaque homme dans chaque pays, et par toutes les îles des nations ; » *Malach.*, I, 2 : « Du lever au coucher du soleil, mon nom est grand parmi les nations, et l'on me sacrifie en tout lieu et l'on offre à mon nom une oblation toute pure ; » *Is.* XLIV, 6 : « Je vous établis pour être la lumière des nations, et le salut que j'envoie jusqu'aux extrémités de la terre. » Or Jésus-Christ ne peut dominer les nations que par sa loi, les éclairer que par sa doctrine ni les sauver que par ses célestes mystères ; et l'on comprend aussi que les peuples ne sauroient l'adorer sans connoître ses perfections divines, lui offrir

---

præcesserunt aliqua hujusmodi signa. Ergo nec secundum præcedent.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, XXI, 25 : « Erunt signa in sole, luna et stellis, » etc.

Præterea, Hieronymus ponit quindecim signa præcedentia judicium, dicens quòd primo die maria omnia exaltabuntur quindecim cubitis super montes. Secundo die, omnia æquora prosternentur in profundum, ita quòd vix videri poterunt. Tertio die, redigentur in statum antiquum. Quarto die, belluæ omnes et alia quæ moventur in aquis, congregabuntur, et levabunt

bleront et lèveront la tête au-dessus des eaux, mugissant comme s'ils luttoient les uns contre les autres. Le cinquième jour, tous les oiseaux du ciel, réunis dans les campagnes, jetteront des cris plaintifs, et refuseront de boire et de manger. Le sixième jour, de longs jets de flamme s'élanceront vers le ciel par toute la terre, du couchant à l'aurore. Le septième jour, les planètes et les étoiles projetteront autour d'elles des chevelures de feu, comme celles des comètes. Le huitième jour, un grand tremblement de terre se fera sentir, qui renversera tous les êtres vivants. Le neuvième jour, les plantes laisseront tomber comme une rosée de sang. Le dixième jour, toutes les pierres, quelle que soit leur dimension,

une oblation pure sans vénérer son immolation, ni rendre gloire à son nom sans professer son saint Evangile. L'Evangile donc sera prêché à tous les peuples, à chaque homme dans chaque pays, d'une mer à l'autre, du couchant à l'aurore, jusqu'aux extrémités de la terre, par toutes les îles des nations.

Alors, dans cette expansion générale, au milieu de ce rayonnement universel, quel effet produira la céleste parole parmi les peuples? Quand elle est jetée dans une terre vierge, où n'ont pas encore poussé les ronces et les épines, la semence évangélique porte infailliblement des fruits de vie; on l'a vu dans les premiers siècles du christianisme et les missionnaires l'éprouvent de nos jours chez les nations lointaines, le Verbe divin qui a fait toutes choses, la parole toute-puissante subjugue par un empire irrésistible les intelligences qu'elle éclaire pour la première fois de ses rayons. Et comme les oracles prophétiques nous l'apprenoient tout à l'heure, le Christ doit recevoir les adorations « de chaque homme dans chaque pays; » il doit « dominer d'une mer à l'autre, jusqu'aux extrémités du monde; » sa doctrine sera donc connue, sa loi pratiquée, son Evangile professé par toute la terre. Alors « tous les peuples le serviront avec une égale soumission (*Sophon.*, III, 9); » alors « il possédera l'empire sur Jacob et sur toute l'étendue de la terre (*Ps.* LVIII, 14). » Car nous ne devons pas « ignorer ce mystère, qu'une partie d'Israël est tombée dans l'aveuglement jusqu'à ce que la plénitude des Gentils soit entrée (*Rom.*, XI, 25); » les Juifs reviendront donc au Seigneur, de même que les païens; bien plus, « il n'y aura qu'un bercail et qu'un pasteur (*Jean*, X, 16); » les hérétiques eux-mêmes rentreront dans la grande famille, cesseront de déchirer le sein de leur mère et reconnoîtront l'autorité du Père commun des fidèles. Ce n'est pas, néanmoins, que tous les hommes sans exception doivent se ranger sous la houlette du bon Pasteur. Possible par le libre arbitre, inévitable par la corruption d'origine, la guerre du mal contre le bien se poursuivra, sans trêve ni relâche, aussi longtemps que la race d'Adam sera sur la terre; le mélange des bons et des méchants continuera, jusqu'à la séparation dernière, pour la perfection des uns et pour la condamnation des autres; la lâcheté enfantera toujours des déserteurs, la foiblesse du vice des esprits forts, l'assujettissement à l'orgueil des rebelles et des révoltés. Peut-être le flambeau de la vérité ne se rallumera-t-il pas chez les peuples qui l'ont laissé s'éteindre dans leur main, peut-être verra-t-on encore dans quelques pays des oratoires, des synagogues et des pagodes érigés par le libre examen, par l'entêtement et par la superstition; cela est possible, quoique peu probable : mais la céleste doctrine retentira partout dans les chaires sacrées, mais l'encens fumera partout devant les autels du Dieu fait chair, mais la croix s'élèvera partout vers le ciel sur les temples du Crucifié; en un mot, la religion catholique et romaine dominera, glorieuse et triomphante, dans tous les climats que le soleil éclaire.

Quand ce ravissant spectacle frappera-t-il les regards des hommes? On ne peut le dire que

---

capita super pelagus, more contentionis invicem mugientes. Quinto die, omnes volucres cœli congregabuntur in campis invicem plorantes, non gustantes aliquid nec bibentes. Sexto die, flumina ignea surgent contra firmamentum, ab occasu solis usque ad ortum corruentia. Septimo die, omnia sidera errantia et fixa ex se spargent igneas comas, sicut cometæ. Octavo die, erit magnus terræ motus, ut omnia animalia prosternantur. Nono die, omnes plantæ sanguineum dabunt rorem. Decimo die, omnes lapides parvi et magni dividentur in quatuor partes, unaqua-

s'entrechoqueront avec violence et se diviseront en quatre éclats. Le onzième jour, les montagnes, les collines et les édifices s'écrouleront soudainement et couvriront le sol de leurs débris. Le douzième jour, tous les animaux se rendront des forêts dans les campagnes, poussant des rugissements et délaissant toute nourriture. Le treizième jour, les sépulcres s'ouvriront d'un bout à l'autre du monde, pour préparer la résurrection des corps. Le quatorzième jour, les hommes sortiront de leurs demeures et courront çà et là comme des insensés, hors d'eux-mêmes, sans proférer aucune parole. Enfin le quinzième jour, ils mourront tous, et ressusciteront avec ceux qui seront morts auparavant.

(Conclusion.— Des signes nombreux précéderont le jour du jugement, pour intimer la dignité du souverain Juge et lui assurer le respect et la soumission.)

d'une manière relative à d'autres événements. Nous verrons plus loin que l'Antechrist, plein de ruse et d'artifice, se proclamera dans le commencement de sa mission criminelle le restaurateur du culte mosaïque. Apprenant qu'il fait relever de ses ruines le temple de Jérusalem, les Juifs accourront de toute la terre, pour lui prêter le secours de leurs richesses et de leurs bras. En ce temps donc, la vérité n'aura pas encore dissipé leurs ténèbres, ni la grace brisé leur endurcissement. Mais le grand usurpateur, affermi sur le trône, exigera bientôt les honneurs suprêmes, se déclarant le seul vrai Dieu. En ce moment, les Juifs se verront cruellement déçus dans leurs espérances, et la vérité commencera de déchirer le voile que le déicide a jeté sur leurs yeux. C'est alors, c'est dans ces conjonctures favorables, que le prophète Elie reparoîtra parmi les hommes, au milieu des enfants d'Israël rassemblés dans Jérusalem; et sa parole irrésistible, et sa science merveilleuse, et ses miracles éclatants, mais principalement la grace de Dieu, tout cela gagnera leurs cœurs et les ramènera dans le bercail des élus. Cependant les chrétiens, persécutés par l'imposteur des derniers jours, poursuivis jusque dans les cavernes les plus reculées, ne pourront étendre l'empire de leur sainte croyance; tant s'en faut, qu'ils le verront divisé, resserré dans d'étroites limites, pour ainsi dire mis en poudre. La propagation de l'Evangile précédera donc la conversion des Juifs. C'est là ce qu'enseigne saint Paul dans un texte déjà cité, *Rom.*, XI, 25 : « Une partie d'Israël est tombée dans l'aveuglement, jusqu'à ce que la plénitude des gentils soit entrée. » D'une autre part, l'Antechrist doit détruire la ville de Rome et renverser l'empire romain, c'est-à-dire les royaumes qui sont nés de cet empire. Alors, comme tout à l'heure, les ouvriers du Seigneur, privés de l'appui du saint Siége et des gouvernements chrétiens, ne pourront travailler efficacement à la diffusion de la vérité divine. Ainsi la propagation de l'Evangile par toute la terre sera le premier signe propre de la fin du monde, elle précédera non-seulement la conversion des Juifs, mais encore la chute de l'empire romain.

II.

Le prophète du Seigneur, *Dan.*, VII, 2-8, entendit les quatre vents du ciel se combattant avec fureur sur une grande mer; puis il vit quatre grandes bêtes qui étoient comme une lionne, un ours, un léopard et un monstre extraordinairement fort, armé de dents de fer et foulant aux pieds tout ce qui échappoit à sa rage dévorante. D'après l'interprétation des Pères,

---

que aliam collidente. Undecimo die, omnes colles et montes et ædificia in pulverem redigentur. Duodecimo die, omnia animalia venient ad campos de sylvis et montibus, rugientia et nihil gustantia. Decimo tertio die, omnia sepulcra ab ortu solis usque ad occasum patebunt cadaveribus ad resurgendum. Decimo quarto die, omnes homines de habitaculis recedent, non intelligentes neque loquentes, sed discurrentes. Decimo quinto die, omnes morientur et resurgent cum mortuis longè antè defunctis.

(Conclusio. — Multa signa præcedent diem judicii, tum propter illius dignitatem, tum ut nos ad reverentiam et subjectionem inducant.)

Jésus-Christ reviendra plein de gloire et de majesté, pour juger les vivants et les morts. Or la dignité de juge doit être accompagnée d'un appareil, entourée de signes et d'emblèmes qui commandent le respect et la soumission : plusieurs signes donc précéderont la venue du souverain Juge, pour soumettre les cœurs à sa sentence et pour les préparer au jugement. Quels seront ces signes ? Il n'est pas facile de le savoir. Ceux qui sont annoncés dans l'Evangile se rapportent, selon saint Augustin, *ad Hesych.*, *De fine mundi*, Epist. LXXX, non-seulement à l'époque du jugement, mais encore au temps de la destruction de Jérusalem, ainsi

ces bêtes sont les quatre grands empires qui ont régné sur le monde ; l'empire des Chaldéens, cruels et violents comme le lion ; l'empire des Perses, sobres et patients comme l'ours ; l'empire d'Alexandre et des Grecs, élégants, agiles et rusés comme le léopard ; puis l'empire des Romains, qui ont pour ainsi dire dévoré la substance des peuples et pressuré le monde entier.

Et comme le prophète continuoit de regarder en esprit, il vit, *ibid.*, 7-24, que la quatrième bête avoit dix cornes. Et une petite corne, surgissant au milieu des autres, grandit, avec des yeux comme les yeux d'un homme. Et trois des premières cornes furent ôtées de sa face, et les autres perdirent leur puissance. Et l'ancien des jours dit au prophète : « La quatrième bête est le quatrième royaume qui dominera la terre. Les dix cornes sont dix rois qui régneront dans ce royaume. Il s'en élèvera un autre après eux, qui sera plus puissant... Il parlera insolemment contre le Très-Haut, et foulera aux pieds les saints du Très-Haut. » On comprend sans peine le sens de cette vision. Dix rois régneront dans le quatrième empire : dix ou plutôt plusieurs rois ; car les interprètes et nommément saint Augustin, *De Civit. Dei*, XX, 23, pensent que le nombre déterminé doit se prendre ici pour un nombre indéfini. L'empire romain sera donc divisé en plusieurs royaumes, puisque plusieurs rois régneront dans les contrées qui le formoient. Cette division s'est accomplie par les victoires des Musulmans sur l'empire d'Orient, et par les victoires des Barbares sur l'empire d'Occident. Cependant l'empire romain n'a pas péri tout entier ; sa dignité toujours éclatante, sa langue reproduite dans d'autres langues, son nom même survivant à travers les âges, tout cela s'est conservé dans quelques-uns des royaumes formés de ses débris. Le prophète des anciens jours, *Dan.*, II, 40-43, montre le quatrième empire comme subsistant toujours, quoique divisé, morcelé, séparé de lui-même comme le fer se sépare de l'argile ; et le voyant de la nouvelle alliance, *Apocal.*, XVII, 12, dit que les dix rois figurés par les dix cornes « auront comme rois la puissance pour une heure après la bête. » Concluons donc que l'empire romain survivra pour ainsi dire à lui-même, jusqu'à l'avenue de l'Antechrist, dans les rois qui ont établi leur trône sur ses ruines. Or celui qui doit « parler insolemment contre le Très-Haut, fouler aux pieds les saints du Très-Haut, » celui-là, c'est-à-dire l'Antechrist s'élèvera plus puissant que ces rois, il en ôtera trois de sa face, et les autres perdront leur puissance sous sa domination. L'Antechrist détruira donc l'empire romain.

Quelques docteurs, nous devons le reconnoître, ne voient pas ce fait clairement annoncé dans Daniel ; mais tous avouent qu'il est clairement consigné dans les monuments de la tradition. Saint Chrysostôme dit, in II *Thess. Homil.*, IV : « Comme trois empires ont été détruits successivement, celui des Babyloniens par les Perses, celui des Perses par les Macédoniens et celui des Macédoniens par les Romains ; ainsi l'empire romain sera renversé par l'Antechrist. » Lactance, parlant d'après une ancienne tradition, s'exprime ainsi, *Divin. Institut.*, VII, 25 :

Respondeo dicendum, quòd Christus ad judicandum veniens, in forma gloriosa apparebit, propter auctoritatem quæ judici debetur. Ad dignitatem autem judiciariæ potestatis pertinet habere aliqua indicia, quæ ad reverentiam et subjectionem inducant : et ideo adventum Christi ad judicium venientis multa signa præcedent, ut corda hominum in subjectionem venturi Judicis adducantur, et ad judicium præparentur hujusmodi signis præmoniti. Quæ autem sint ista signa, de facili sciri non potest. Signa enim quæ in Evangeliis leguntur, ut Augustinus dicit *ad Hesychium*, *De fine mundi* (Epist. LXXX), non solùm pertinent ad adventum Christi ad judicium, sed etiam ad tempus destructionis Jerusalem, et ad adventum quo

qu'à l'avènement par lequel Jésus-Christ visite continuellement son Eglise; peut-être même trouvera-t-on, si l'on y regarde de près, qu'aucun ne se rattache à son dernier avènement, comme le remarque encore l'évêque d'Hippone; car tous ces signes prophétiques (comme les tumultes, les séditions, les guerres et les épouvantements) se sont produits souvent à la lumière dès les premiers âges du genre humain. On pourroit dire que ces pronostics se manifesteront, vers la consommation des siècles, avec plus d'éclat et plus d'intensité; mais jusqu'où devront-ils aller pour annoncer la venue prochaine du redoutable Juge? On l'ignore. — A l'égard des quinze signes énumérés plus haut, saint Jérôme ne les pose ni ne les affirme lui-même; il dit seulement qu'il les a trouvés décrits dans les annales des Juifs, et toutes ces choses sont peu vraisemblables.

Je réponds aux arguments : 1° Il y aura vers la fin du monde, comme

« Vers la fin du monde, il y aura des tumultes, des séditions, de grands combats; l'empire romain sera détruit, le pouvoir retournera en Asie et l'Orient dominera de nouveau sur l'Occident. » Tertullien, *Apolog.*, XXXIII : « Nous prions et nous devons prier pour la conservation de l'empire romain; car nous savons qu'il retarde les révolutions, les guerres et les calamités qui doivent éclater dans les derniers temps. » Nous pourrions ajouter un grand nombre de témoignages, mais un seul nous suffira : Saint Jérôme, *Epist*, XI, *ad Ageruch.*, affirme que « tous les auteurs ecclésiastiques voient, dans la destruction future de l'empire romain, un signe précurseur de la consommation des choses. Cette croyance vient probablement des apôtres; aussi plusieurs la trouvent-ils exprimée II *Thess.*, II 1-11.

Mais l'Antechrist ne se contentera pas de détruire l'empire romain : il renversera probablement la ville qui lui servit de siége et de capitale. Saint Jean, *Apocal.*, XVII, 3, 16, vit en esprit, dans le désert, « une femme assise sur une bête de couleur écarlate, pleine de noms de blasphème, ayant sept têtes et dix cornes. Et la femme étoit vêtue de pourpre et d'écarlatte, et couverte d'or et de pierres précieuses et de perles... Et sur son front étoit écrit le nom : « Mystère; la grande Babylone, mère des fornications et des abominations de la terre... Et la femme étoit ivre du sang des saints et du sang des martyrs de Jésus. » Et l'ange du Seigneur dit à Jean : « La bête que tu vois a été et n'est plus... Les sept têtes sont les sept monts sur lesquels la femme est assise... Et les dix cornes que tu as vues sont dix rois....., qui recevront comme rois la puissance pour une heure sous la bête..... Et ils combattront contre l'Agneau... Et ils haïront la prostituée, et ils la feront désolée et nue; et ils mangeront ses chairs, et la brûleront dans le feu... Et la femme que tu as vue est la grande cité, qui règne sur les rois de la terre. » Il s'agit manifestement dans ces paroles, et tous les Pères sont d'accord sur ce point, de la ville de Rome « assise sur sept monts » ou sept collines et qui a seule régné et règne encore sur les rois de la terre. Mais cette Rome, quelle est-elle? Rome païenne, ou Rome chrétienne? C'est Rome païenne, répond Gagneius avec plusieurs interprètes modernes : Rome païenne, « vêtue de pourpre et d'écarlate, » parce qu'elle s'est baignée dans le sang des peuples; « couverte d'or et de pierres précieuses, » parce qu'elle a dépouillé le monde entier; « pleine de blasphèmes et mère des fornications, » parce qu'elle a répandu toutes les erreurs et favorisé tous les vices du paganisme; enfin « ivre du sang des saints, » parce qu'elle a mis à mort les disciples de Jésus pendant trois siècles. Rassa-

Christus continuè Ecclesiam suam visitat; ita quòd fortè si diligenter advertatur, nullum eorum inveniatur ad futurum adventum pertinere, ut ipse dicit : quia illa signa quæ in Evangeliis tanguntur (sicut pugnæ, et terrores et hujusmodi), à principio humani generis fuerunt; nisi fortè dicatur quòd tunc temporis magis invalescent, sed secundùm quam mensuram crescentia, vicinum adventum denuntient incertum est. Signa verò quæ Hieronymus ponit, non asserit, sed in Annalibus Hebræorum se ea scripta reperisse dicit; quæ etiam valdè parùm verisimilitudinis habent.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm

l'enseigne saint Augustin dans l'endroit indiqué plus haut, une persécution générale soulevée par les méchants contre les bons. Le monde se trouvera donc comme divisé en deux parties : les bons seront dans la crainte, et les méchants dans la sécurité. Cette parole donc, I *Thess.*, V, 3 : « Quand ils diront : Paix et securité, » se rapporte aux méchants, qui mépriseront les signes avant-coureurs du jugement; puis cette autre parole, *Luc*, XXI, 26 : « Les hommes sécheront de frayeur, » concerne les méchants. On peut dire aussi que les signes annonçant la consommation des siècles s'accompliront pendant le jugement, de manière que le jour terrible les renfermera tous. Alors ils jetteront la frayeur dans les ames; mais avant qu'ils commencent à se manifester, pendant le temps qui s'écoulera depuis la mort de l'Antechrist jusqu'à la venue du Seigneur, les impies seront dans la paix et la sécurité, parce qu'ils n'auront pas vu s'accomplir tout de suite, comme ils le craignoient, la destruction du monde.

siée de crimes et de forfaits, criant pour ainsi dire vengeance contre le ciel, cette ville exécrable a été prise et saccagée cinq fois dans l'espace de 137 ans, de 410 à 547. D'autres interprètes, par exemple saint Irénée, saint Jérôme, Tertullien, Arétas, pensent que saint Jean ne signale ni Rome païenne ni Rome chrétienne, mais Rome tombée dans l'infidélité; ils disent : Toujours orgueilleuse et rebelle, mais spécialement excitée pas les impies dans un temps à venir, cette ville ingrate dira du vicaire de Jésus-Christ ce que les Juifs ont dit de son divin Maître, *Luc*, XIX, 14 : « Nous ne voulons pas qu'il règne sur nous! » Alors le pape, dépouillé du plus légitime des empires, sera banni de son siége; mais en quelque lieu qu'il réside, il restera toujours le successeur de saint Pierre et le Pasteur universel de toutes les églises. Cependant Rome, grace aux soi-disant neveux des Emile et des Scipion, retombera pour la seconde fois dans tous les crimes du paganisme et redeviendra « la grande Babylone, mère des fornications et des abominations de la terre. » Bientôt après, Dieu appellera les dix satellites de la bête, et « leur mettra dans le cœur de faire ce qui lui plait; » et ils attaqueront la prostituée, et « ils la feront désolée et nue, et ils mangeront ses chairs et la brûleront dans le feu. »

Voilà les deux sens que les Interprètes trouvent dans la vision de saint Jean : lequel devons-nous admettre? Probablement le premier et le dernier, tous les deux. Souvent, nous l'avons déjà dit, la parole divine décrit dans un seul et même discours, sous les mêmes traits, deux faits différents; car la parole divine est large et profonde comme la mer, et les faits se tiennent dans l'histoire, ainsi que les principes et la conséquence, par des rapports de dérivation, de dépendance et de similitude. Le prophète peut donc avoir prédit deux catastrophes différentes, successives, il est vrai, mais qui rentrent l'une dans l'autre comme formant deux parties d'un seul acte divin; sa prédiction s'est accomplie d'une manière incomplète par l'invasion des barbares, et doit recevoir son entier accomplissement par la conquête de l'Antechrist; la destruction de Rome païenne est la figure et comme le prélude de l'anéantissement de Rome infidèle. Aussi quand Alarich, Genserich, Odoacre, Récimer et To-

---

Augustinum in lib. *ad Hesychium* prædicto, circa finem mundi erit universalis persecutio malorum contra bonos : unde simul aliqui timebunt, scilicet boni; et aliqui securi erunt, scilicet mali. Quod autem dicitur : « Cùm dixerint : Pax et securitas, » etc., ad malos referendum est, qui signa futuri judicii parvipendent; ad bonos verò pertinet quod dicitur *Luc.*, XXI : « Arescentibus hominibus, » etc.

Vel potest dici quòd omnia illa signa quæ circa judicium erunt, infra tempus judicii computabuntur, ut sic dies judicii omnia illa contineat. Unde, quamvis ex signis apparentibus circa diem judicii homines terreantur, ante tamen quàm signa illa apparere incipiant, in pace et securitate impii se esse credent, post mortem Antichristi, ante Christi adventum, non statim videntes mundum consummari, ut priùs existimabant.

2° L'Ecriture dit que le jour du Seigneur viendra comme un voleur, parce qu'on n'en connoît point l'époque précise, et qu'on ne pourra la déterminer par les signes avant-coureurs du jugement. Il est vrai qu'on peut faire intervenir ces signes dans le jugement même, et qu'alors ils manifesteront d'une manière éclatante le jour du Seigneur; mais ils ne l'empêcheront pas de venir comme un voleur, puisqu'ils ne le feront pas connoître d'avance.

3° Jésus-Christ voulut rester caché quand il vint sauver le monde : son premier avènement ne devoit donc pas être signalé par des signes révélateurs, bien que les prophètes en aient connu l'époque. Mais quand il viendra juger les vivants et les morts, il paroîtra plein de gloire et de majesté : son second avènement sera donc annoncé par des signes éclatants, bien qu'on n'en connoisse pas l'époque.

tila saccagèrent la première Rome, plusieurs Pères annoncèrent-ils la fin du monde comme prochaine, comme imminente.

En deux mots, lorsque l'Evangile règnera sur le monde entier, l'empire romain s'écroulera pour jamais dans la chute des royaumes qui sont nés de ses premières ruines, puis la ville de Rome elle-même sera probablement détruite par les satellites de la bête apocalyptique. Cette dernière catastrophe annoncera donc, comme signe avant-coureur, la consommation des siècles; mais elle ne s'accomplira pas avant l'apparition de l'homme inique, elle sera comme un anneau dans la chaîne des crimes et des forfaits qui doivent remplir la mission satanique de l'Antechrist.

III.

De tous les auteurs inspirés, saint Jean seul emploie le mot *antechrist;* il dit, 1 *Epist.*, II, 18 : « Mes petits enfants, comme vous avez entendu que l'Antechrist viendra, il y a dès maintenant plusieurs antechrists. » Dans le dernier membre de la phrase, l'odieux substantif, employé d'une manière générale, désigne tous les impies qui déclarent la guerre à Jésus-Christ; car le disciple bien-aimé continue, *ibid.*, 22 : « Qui est menteur, sinon celui qui nie que Jésus soit le Christ? Celui-là est un antechrist, qui nie le Père et le Fils. » Dans le premier membre du texte sacré, le mot néfaste, ramené au sens particulier, dénomme le grand apostat qui combattra Jésus-Christ dans les derniers temps : « L'Antechrist viendra, » dit saint Jean; l'Antechrist, avec l'article déterminatif dans le grec, pour désigner un homme individuel. Saint Jean Damascène, *De Fide orthod.*, IV, 27, fait ressortir les deux significations que nous venons de signaler : « Le mot *antechrist*, dit-il, est fait de ἀντὶ, qui marque opposition, et de Χριστός, c'est-à-dire Christ. Dans le sens général, il qualifie tous ceux qui nient la divinité ou l'humanité de Jésus-Christ; dans le sens particulier, il dénomme l'infâme scélérat qui doit souiller la terre de ses crimes à la consommation des siècles. »

On le voit donc par son nom même, l'Antechrist sera une personne individuelle, un homme véritable. Jésus dit, *Jean*, V, 43 : « Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne m'avez pas reçu; si un autre vient en son propre nom, vous le recevrez; » et saint Paul, II *Thess.*, II, 3 : Le dernier jour ne viendra point, « que la révolte et l'apostasie ne soient arrivées auparavant et qu'on n'ait vu paroître cet homme de péchés, qui doit périr misérablement. » Quand le divin Maître dit : « Un autre viendra..., vous le recevrez, » il désigne manifeste-

---

Ad secundum dicendum, quòd dies Domini dicitur sicut fur venire, quia ignoratur determinatum tempus, quod per signa illa cognosci non poterit; quamvis etiam sub die judicii comprehendi possint omnia illa manifestissima signa quæ immediatè judicium præcedent, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd in primo adventu Christus venit occultus, quamvis determinatum tempus esset priùs cognitum à prophetis. Et ideo non oportebat hujusmodi signa in primo adventu apparere; sicut apparebunt in secundo adventu, in quo manifestus veniet, quamvis determinatum tempus sit occultum.

ARTICLE II.

Le soleil et la lune seront-ils obscurcis dans le temps du jugement?

Il paroît que le soleil et la lune ne seront pas réellement obscurcis dans le temps du jugement. 1° Commentant *Matth.*, XXIV, 29 : « Le soleil s'obscurcira et la lune ne donnera plus sa lumière, » Raban Maur dit : « Rien n'empêche de croire que le soleil, la lune et les étoiles perdront véritablement leur lumière, comme cela est arrivé pour le soleil pendant la passion de Notre-Seigneur. » Donc, etc.

2° La lumière des corps célestes contribue à la génération des corps inférieurs ; car les astres influent sur les choses d'ici-bas, comme le remarque Averroës, non-seulement par le mouvement, mais encore par la lumière. Or toute génération cessera dans la consommation des temps. Donc les corps célestes perdront leur lumière.

3° Les corps inférieurs seront dépouillés, selon quelques auteurs, de

ment une personne individuelle ; et l'Apôtre des gentils donne expressément à cet *autre* le nom d'homme. Or tous les saints Pères qui parlent de l'Antechrist lui appliquent les deux passages que nous commentons : saint Chrysostôme, saint Cyrille de Jérusalem, saint Jean Damascène, saint Jérôme, saint Irénée, saint Hilaire, saint Ambroise, Théodoret, etc. Quelques auteurs pensent que l'Antechrist sera Lucifer revêtu corporellement de la nature humaine ; d'autres disent qu'il sera un homme formé par le démon dans le sein d'une femme. Mais aucun être créé n'a le pouvoir d'unir sa nature hypostatiquement à une autre nature, et le démon ne sauroit former un homme véritable en dehors des causes secondes, sans le germe qui donne la vie ; Dieu seul a fait ce miracle deux fois, dans la création de notre premier père et dans la conception de Jésus-Christ. Il est certain, néanmoins, que l'impie des derniers temps sera possédé par l'ange rebelle dès les premiers moments de son existence : « Satan ne deviendra pas homme dans l'Antechrist, dit saint Jean Damascène, *ubi supra ;* mais il le remplira tout entier dès le sein de sa mère ; Dieu, prévoyant son incroyable perversité, permettra que l'esprit de malice fixe en lui sa demeure. »

Les auteurs ne sont pas d'accord sur le lieu de sa naissance. Saint Jérôme dit qu'il verra le jour à Babylone, et Lactance dans la Syrie : deux conjectures qui ne reposent sur aucun fondement. Le plus grand nombre des Pères, saint Irénée, *Hæres.*, V ; saint Jean Damascène, *De Fide orth.*, IV, 2 ; Bède, Rupert et saint Anselme, *in Apocal.*, VII ; Théodoret, *in Gen.*, CIX ; saint Ambroise, *De Benedict. patriarch.*, VII ; saint Augustin, *in Exod.*, XXII ; saint Prosper, *in Dimidio temp.*, IX ; saint Grégoire, *Moral.*, XVIII ; saint Eucher et d'autres enseignent que la fornication le fera naître de parents Juifs dans la tribu de Dan, selon cette parole, *Gen.*, XLIX, 17 : « Que Dan devienne un serpent dans le chemin, et une céraste dans le sentier. » Il est très-probable que l'homme de péché sera Juif d'origine et de religion. Dans le principe de sa mission satanique, les descendants d'Israël le recevront comme le Messie, ainsi que le prédit le Seigneur dans un texte déjà cité, *Joan.*, V, 43 : « Si

---

ARTICULUS II.

Utrùm circa judicium secundùm rei veritatem sol et luna obscurabuntur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd circa judicium secundùm rei veritatem sol et luna obscurabuntur. Quia, ut dicit Rabanus super *Matth.* : « Nihil prohibet intelligere, tunc temporis veraciter solem et lunam cum sideribus cæteris suo lumine privari, quemodo de sole constat factum esse tempore Dominicæ passionis. »

2. Præterea, lux corporum cœlestium ad generationem inferiorum corporum ordinatur, quia per eam influunt in hæc inferiora, et non solùm per motum, ut dicit Averroes in lib. *De substantia orbis.* Sed tunc generatio cessabit. Ergo nec lux in cœlestibus corporibus remanebit.

3. Præterea, inferiora corpora purgabuntur (ut quibusdam videtur) à qualitatibus quibus

propriétés par lesquelles ils agissent. Or les astres agissent, nous venons de le voir, non-seulement par le mouvement, mais encore par la lumière. Donc les astres perdront leur lumière, de même que le ciel perdra son mouvement.

Mais selon les astronomes, le soleil et la lune ne peuvent être éclipsés dans le même temps. Or à l'avènement du Seigneur, le soleil et la lune seront, d'après l'Evangile, obscurcis dans le même temps, simultanément. Donc cet obscurcissement ne sera pas réel, comme celui qui résulte d'une éclipse naturelle.

En outre il répugne qu'une même cause produise tout ensemble la diminution et l'accroissement d'une même chose. Or, à la venue de Jésus-Christ, la lumière des astres augmentera de splendeur; ce qui fait dire au prophète, *Is.*, XXX, 46 : « La lumière de la lune deviendra comme

un autre vient en son propre nom, vous le recevrez. » Or les Juifs ne reconnoîtront jamais pour le Sauveur du monde un gentil, un idolâtre, un infidèle. Mais quelle sera la *tribu* de l'Antechrist? Ici la probabilité même disparoît. Les paroles de la Genèse : « Que Dan devienne un serpent, » doivent s'entendre de Samson, selon saint Jérôme; et l'on voit clairement qu'elles ne prédisent rien de funeste, puisqu'elles sont suivies de ces mots : « J'attendrai, Seigneur, le salut que vous devez envoyer; » d'ailleurs les tribus juives seront dans les derniers temps, comme elles le sont déjà de nos jours, tellement dispersées, mêlées, confondues, que l'œil le plus habile essaiera vainement de les distinguer. Tout ce qu'on peut conjecturer sur ce point, c'est que le suppôt de Satan, se déclarant l'oint du Seigneur, se dira de la tribu de David pour gagner les Hébreux. Nous avons remarqué déjà qu'il devra le jour à l'impudicité : comme le Christ est né de la plus sainte des vierges, ainsi l'Antechrist naîtra de la femme la plus impure.

Ce rejeton du crime sera élevé, de quelle manière et dans quel lieu ? Secrètement, d'après saint Jean Damascène ; dans les villes de Corazaïm et de Bethsaïda, selon saint Anselme ; mais rien n'appuie ces suppositions. Dès que la raison s'éveillera dans son intelligence, en même temps qu'il sera formé intérieurement par l'esprit satanique, ses maîtres l'instruiront dans le mal et dans l'erreur : « On lui apprendra, dit saint Cyrille de Jérusalem, la magie, les sortiléges, les maléfices et tous les artifices diaboliques ; et bientôt son ame perverse, cruelle, homicide sera remplie d'une telle malice, qu'il laissera derrière lui tous les monstres qui ont infecté la terre. » Il cultivera pour ainsi dire avec un amour de prédilection les vices capitaux, qui sont comme les pères de tous les crimes. Son orgueil ne connoîtra point de limites ; voyez plutôt le nouveau Lucifer : « Homme de péché, fils de perdition, il s'élève au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu..., il s'assied dans le temple de Dieu, se faisant lui-même Dieu (II *Thess.*, II, 3 et 4); » — « il agit selon ses caprices; il s'élève, il porte le faste de son orgueil contre tout dieu, il parle insolemment contre le Dieu des dieux (*Dan.*, XI, 36). » Et la débauche de l'esprit entraîne dans lui la débauche de la chair : « Il est dans la passion des femmes..., parce qu'il s'élève contre toutes choses (*Dan.*, XI, 37). » Et comme l'amour impur est l'amour désordonné de soi, la haine des hommes et la convoitise du bien d'autrui dévorent son cœur; de là les vols et le pillage, les violences et le meurtre, les persécutions homicides et le sang versé par torrent, le fer et le feu portés d'un bout à l'autre du monde. A tout cela, se joint la plus lâche hypocrisie. Pour tromper les

---

agunt. Corpus autem cœleste non solùm agit per motum, sed per lumen, ut dictum est. Ergo, sicut motus cœli cessabit, ita et lumen corporum cœlestium.

Sed contra est, quòd secundùm astrologos sol et luna simul eclipsim pati non possunt. Sed illa obscuratio solis et lunæ simul esse dicitur, Domino ad judicium veniente. Ergo non erit obscuratio secundùm rei veritatem per modum eclipsis naturalis.

Præterea, non congruit idem esse causam defectûs alicujus rei et augmenti. Sed, veniente Domino, lux luminarium augmentabitur; unde *Isai.*, XXX : « Erit lux lunæ sicut lux solis,

la lumière du soleil, et la lumière du soleil aura sept fois plus d'éclat. » Donc la lumière des astres ne s'éteindra point à l'avènement du Seigneur.

(CONCLUSION. — Il n'est pas croyable que le soleil ni la lune doivent s'obscurcir au moment même où le Christ viendra juger le monde; mais les astres perdront peut-être leur lumière, pour effrayer les hommes, dans le temps qui précédera prochainement la venue du Juge redoutable.)

Si l'on parle de l'instant même où viendra le souverain Juge, il n'est pas croyable que le soleil ni la lune doivent s'obscurcir par la privation de leur lumière; car l'univers entier se renouvellera, comme nous le

Juifs et se faire comme un marchepied de leur crédulité, tandis que son cœur respire la vengeance et le crime, il se montre dans le principe ami de la douceur et de la bienfaisance, plein de justice et de vertu; mais « sitôt qu'il a conquis le pouvoir, il jette le masque et dévoile toute sa perversité (saint Jean Damascène). » Dieu permettra ce mystère d'iniquités, pour ajouter de nouveaux fleurons à la couronne des élus, pour montrer jusqu'où le démon déchaîné peut porter sa fureur, et pour faire éclater la folie du peuple déicide qui recevra le plus infâme imposteur après avoir rejeté le Saint de Dieu. Quelques auteurs disent que son ange gardien, fuyant la vue de ses crimes, l'abandonnera sans assistance et sans secours. « Il est vrai que ce guide céleste ne pourra rien gagner sur ce cœur subjugué par Satan, mais il sera toujours prêt à l'aider de ses lumières et de ses inspirations saintes; il ne pourra l'éloigner de la voie de perdition, mais il veillera toujours sur ses pas (saint Antonin). » Dieu ne lui refusera pas la grace suffisante.

Ainsi formé dans le mal, le disciple de Satan et des rabbins commencera sa prédication parmi les Juifs. Quelle sera sa doctrine? Il dira, et c'est ici comme le fondement de toutes ses erreurs, que Jésus n'est ni le Fils de Dieu, ni le Messie promis, ni le Sauveur du monde. Nous verrons tout à l'heure qu'il s'efforcera de détruire la religion chrétienne, il en attaquera donc le divin Auteur; et quand nous n'aurions pas d'autres preuves, son nom seul nous l'apprendroit assez : « Car celui-là est antechrist, qui nie que Jésus soit le Christ (I *Jean*, II, 22). » Quand il verra son autorité affermie parmi ses disciples, il déclarera dans son orgueil qu'il est lui-même celui qui doit venir, le désiré d'Israël, le libérateur attendu dès l'origine à travers les âges. Le prophète immortel en prévient les Juifs dans ces paroles que nous devons lire encore une fois, *Jean*, V, 43 : « Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne m'avez pas reçu; si un autre vient en son propre nom, vous le recevrez. » Comprenons bien : *si*, pour quand, lorsque; *un autre*, c'est-à-dire un autre Christ, un imposteur qui prendra ce titre auguste, selon les Pères; en sorte que la prédiction divine signifie : quand un faux Christ viendra sans donner aucune preuve de sa divinité que sa propre parole, ne faisant point les signes que je fais dans la puissance de mon Père, vous le reconnoîtrez pour le Messie. Le divin Sauveur est plus formel encore dans ses charitables avertissements, *Matth.*, XXIV, 15 et 23 : « Lorsque vous verrez l'abomination de la désolation..., ajoute-t-il, si quelqu'un vous dit : Le Christ est ici ou il est là, ne le croyez point; » car « le fils de perdition s'appellera le Christ, et trompera par ce titre sacrilége le peuple infidèle qui attend le libérateur promis (saint Cyrille de Jérusalem, *Catéch.*, XV). » Mais tout cela ne rassasiera point son insatiable ambition. Lorsqu'il aura établi son pouvoir sur les ruines de la liberté, de la justice, de la religion, il se proclamera l'Etre souverain, nécessaire, infini : « Il s'élèvera au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu (II *Thess.*, II, 4). » Et pour écarter

---

et lux solis erit septempliciter. » Ergo non est conveniens quòd, veniente Domino, lux illorum corporum cesset.

(CONCLUSIO. — Ratione momenti adventûs Christi, non est credibile neque solem neque lunam obscurari; ratione verò temporis propinqui, poterunt obscurari, ad incutiendum terrorem hominibus.)

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de sole et luna, quantum ad ipsum momentum adventûs Christi, sic non est credibile quòd obscurabuntur sui luminis privatione; quia totus

verrons dans la question suivante, à la venue du Christ et à la résurrection des saints. Mais si l'on se place au temps qui précédera prochainement la venue du Juge suprême, le soleil et la lune, et les astres qui brillent au ciel, pourront s'obscurcir, soit tous ensemble, soit successivement, par la perte de leur lumière, la puissance divine opérant ce prodige pour jeter les hommes dans la crainte.

Je réponds aux arguments : 1° Raban Maur parle, dans le passage objecté, du temps qui précédera la venue du Seigneur. Aussi ne manque-t-il pas d'ajouter que, pendant le jugement, les astres augmenteront d'éclat, selon l'enseignement du prophète Isaïe.

tout rival de ses autels, afin de s'assurer à lui seul les honneurs suprêmes, il renversera les idoles et détrônera les fausses divinités : « Il portera le faste de son orgueil contre tout dieu (*Dan.*, XI, 36). » Daniel ajoute, il est vrai, qu'il « vénérera le dieu Moazim dans le lieu qu'il lui aura choisi ; » mais ce dieu sera, d'après Théodoret, sa propre statue nommée Moazim, c'est-à-dire dieu fort et puissant ; ou selon la Glose ordinaire, la statue du démon qu'il adorera dans un lieu secret et fortifié, car *Moazim* veut dire aussi forteresse. Et suivant jusqu'au bout l'exemple de celui qui dit à l'origine, *Jerem.*, II, 20 : « Je ne servirai point, » il prêchera comme règle des actes l'émancipation de la chair, la souveraineté de l'intérêt et l'indépendance du peuple, afin de pouvoir dépouiller plus facilement et courber sous le joug les nations privées de leurs défenseurs naturels, livrées sans défense au pillage par l'extinction de la conscience publique et ravalées à la condition d'un vil troupeau par la prédominance de la chair sur l'esprit.

Ces doctrines sacriléges et subversives souriront aux sectaires, aux philosophes, aux utopistes politiques, à tous les ennemis de l'autorité, à tous les hommes subjugués par l'orgueil et la convoitise. Et le grand séducteur déploiera, pour les répandre parmi les peuples, de puissants moyens de corruption : la parole et le savoir, car « sa science sera prodigieuse et son éloquence irrésistible, » dit saint Anselme ; les largesses et les faveurs, car il possédera de grands trésors et fera sans peine converger vers ses adeptes toutes les sources de la richesse ; les menaces et la violence, car son pouvoir ne rencontrera point d'obstacles ; enfin les prodiges et les œuvres merveilleuses : « Il viendra, dit l'Apôtre, II *Thess.*, II, 9, accompagné de la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs. » Comme les mages de Pharaon opposèrent des artifices diaboliques aux œuvres divines opérées par Moïse, de même l'Antechrist combattra par des prestiges fallacieux les vrais miracles du Christ ; ou les choses merveilleuses qu'il fera paroître à la lumière seront des apparences vaines, sans réalité, comme le remarque saint Jean Chrysostôme ; ou si ces choses existent véritablement, il les produira par des forces naturelles inconnues des peuples. Que fera-t-il donc ? Après avoir parlé de la bête à six têtes et dix cornes, saint Jean, voyant l'avenir comme passé, dit, *Apocal.*, XIII, 3 : « Je vis une de ces têtes comme blessée à mort, et sa plaie de mort fut guérie. » Voilà donc un des rois qui soutiennent la bête, un des chefs de ses légions homicides, un de ces premiers sectateurs frappé d'un coup mortel et guéri merveilleusement par l'homme de péché. Et le prophète de Patmos vit, *Ibid.*, 11 et 13, une autre bête qui avoit deux cornes et parloit comme le dragon ; et cette bête « fit de grands signes, jusqu'à faire descendre le feu du ciel sur la terre devant les hommes. » C'est ici un autre ministre du grand imposteur, un héraut de la bête, qui fera tomber par la puissance de Satan le feu du ciel en témoignage de sa parole. On voit donc que l'Antechrist aura plusieurs apôtres revêtus d'un pouvoir diabolique, de nombreux satellites chargés d'é-

---

mundus innovabitur Christo veniente et sanctis resurgentibus, ut dicetur (quæst. sequenti). Si autem loquamur de eis secundùm tempus propinquum ante judicium, sic esse poterit quòd sol et luna et alia cœli luminaria, sui luminis privatione obscurabuntur, vel diversis temporibus, vel simul, hoc divinâ virtute faciènte ad hominum terrorem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Rabanus loquitur quantum ad tempus præcedens judicium. Unde subjungit quòd peracto judicii die fiet quod Isaias dicit, etc.

2° Les corps célestes ont la lumière, non-seulement pour produire la génération dans les corps inférieurs, mais encore pour leur donner la beauté et la perfection qu'ils doivent avoir. La lumière ne cessera donc pas nécessairement, dans les corps célestes, avec la génération dans les choses terrestres; tant s'en faut, qu'elle acquerra plus de splendeur et plus d'éclat.

3° Il n'est pas probable, quoi qu'en disent quelques auteurs, que les éléments perdront leurs propriétés naturelles; et quand ils devroient en subir la perte, encore rien ne nous autoriseroit à les dépouiller de la lumière. En effet les propriétés élémentaires, opposées les unes aux au-

tendre son empire et ses erreurs : « Il s'élèvera, dit l'Evangile, *Matth.*, XXIV, 24, de faux christs et de faux prophètes, et ils feront de grands signes et des prodiges, de sorte que les élus mêmes seroient réduits, s'il se pouvoit. » Persécution dangereuse et terrible ! Le séducteur « se tient assis en embuscade avec les riches dans des lieux cachés, afin de tuer l'innocent; ses yeux regardent le pauvre, il lui dresse des embûches dans le secret, ainsi qu'un lion dans sa caverne (*Ps.* IX, 8 et 9). » Insatiable dans sa rage homicide, « il déploie la ruse et la force tour à tour : la ruse par la parole, la science et les faux miracles; la force par les richesses, le pouvoir et les peuples armés (saint Augustin, in *Ps.* IX). » Quelques auteurs disent que, à son ordre, on verra les champs se couvrir de moissons jaunissantes, et les arbres verdir au milieu des neiges et des frimas; mais les Ecritures ne ratifient point cette prédiction.

Après avoir affermi ses erreurs, l'Antechrist joindra la suprématie temporelle à la suprématie spirituelle. « Fruit d'un commerce impur et sortant de la bassesse, » dit saint Jean Damascène; « appartenant à la nation juive qui subira dans la servitude jusqu'aux derniers jours le châtiment du déicide, » continue saint Jérôme, « il n'héritera pas le pouvoir par droit de succession, poursuit le prophète (*Dan.*, XI, 21), mais il s'en rendra maître par la fraude et la dissimulation. » Babylone sera le berceau de son royaume. Zacharie vit en esprit un vase, qui renfermoit l'impiété, porté par deux femmes à travers les airs; et comme il demandoit où ce vase devoit être déposé, un ange lui répondit, *Zach.*, V, 11 : « En la terre de Sennaar, afin qu'on lui bâtisse une maison et qu'il y soit affermi sur sa base. » Les Septante disent formellement « en la terre de Babylone, comme le remarque saint Jérôme, *in Genes.*, X, 11; et la terre de Sennaar est la Chaldée, qui vit la grande ville s'élever sur son sol. C'est donc là, sur les bords de l'Euphrate, que l'Antechrist commencera, selon l'expression du prophète, à bâtir sa maison; c'est là qu'il rétablira le culte mosaïque, et répandra les richesses à pleines mains : car « il aura de grandes sommes d'or et d'argent et tout ce qu'il y a de plus précieux (*Dan.*, X, 43); » et « le démon lui découvrira tous les trésors cachés sous les ruines des villes, dans les entrailles de la terre et au fond des mers (saint Anselme, *Elucid.*). » Attirés par tout ce qui parle le plus éloquemment à leur cœur, les Juifs accourront à Babylone de toute la terre, pour se ranger sous ses étendards. Grâce à leur concours, après avoir soumis ou gagné les peuplades voisines, il portera le principal siége de son empire à Jérusalem. Déjà l'Apôtre nous a dit, II *Thess.*, II, 4, qu'il doit « s'asseoir dans le temple de Dieu, se faisant lui-même Dieu. » *Le temple de Dieu*, signifioit par antonomase au temps de saint Paul, avant l'érection des églises chrétiennes, le temple de Jérusalem; et saint Jean nous apprend, *Apocal.*, XI, 1 et suiv., que l'homme impie doit mettre à mort Enoch et Elie dans la ville de David et de Salomon. Son empire établi parmi les siens, il marchera à la conquête du monde. Déjà nous avons vu dans Daniel comment la

Ad secundum dicendum, quòd lux est in corporibus cœlestibus, non solùm ad causandam generationem in istis inferioribus, sed etiam ad eorum perfectionem et decorem. Unde non oportet quòd cessante generatione lux corporum cœlestium cesset, sed magis augeatur.

Ad tertium dicendum, quòd non videtur esse probabile quòd qualitates elementares ab elementis removeantur, quamvis quidam hoc posuerint; si tamen removerentur, adhuc non esset simile de eis et de luce, eo quòd qualitates elementares habent ad invicem contrarieta-

tres, produisent leur effet par voie de dissolution; mais la lumière, bien loin d'agir par ce procédé, déploie sa vertu comme principe d'aggrégation, ramenant les contraires à l'unité. Quant au mouvement des astres, il est soumis à d'autres lois : acte des êtres imparfaits marchant à leur perfectiónnement, il s'éteindra dans les corps célestes quand ils recevront leur consommation. On voit que la même raison n'existe pas pour la lumière.

ARTICLE III.

Les vertus des cieux seront-elles ébranlées à la venue du Seigneur?

Il paroît que les vertus des cieux ne seront pas ébranlées à la venue du Seigneur. 1° Le nom de *Vertus des cieux* ne peut désigner que les

petite corne, foible à l'origine, deviendra plus puissante que les grandes cornes de la grande bête ; c'est-à-dire comment l'Antechrist, s'élevant par des victoires rapides, abaissera les rois qui régneront sur les provinces du premier empire romain; quelques-uns de ces rois seront subjugués par la force de ses armes et les autres, soit impuissance, soit connivence coupable, reconnoîtront sa domination. De ce moment l'esclave de Satan règnera sans conteste ni partage : car « la petite corne sera devenue grande contre le Midi, et contre l'Orient et contre la force (*Dan.*, VIII, 9); » et « la puissance lui aura été donnée sur toute tribu, et peuple, et langue et nation (*Apocal.*, XIII, 7). » Qu'on ne s'étonne pas de ces conquêtes rapides, de cet accroissement prodigieux. D'abord rien ne nous force d'étendre son pouvoir au-delà des provinces qui formoient l'empire romain; car ces expressions, *les peuples* et *les langues*, et *la terre entière* peuvent ne désigner ici que le monde connu des anciens. Ensuite si nous savons que son royaume durera peu de temps, nous ne savons pas combien il emploiera de temps pour le conquérir, puisque nous ignorons à quelle époque il commencera ses conquêtes. Et puis quels puissants moyens d'autorité n'aura-t-il pas dans la main : l'éloquence, la science, les doctrines licencieuses, les richesses surtout; les richesses qui seront dans les derniers temps plus que jamais le dieu du siècle! D'ailleurs tous les pays, toutes les classes, toutes les conditions lui donneront autant de fauteurs et de suppôts qu'il y aura d'infidèles, de libres penseurs, de réformateurs politiques, d'ambitieux vulgaires, d'hommes impatients du joug et de l'autorité. Et quand le pouvoir, placé dans un petit nombre de mains, n'aura plus d'autres gardes que les remparts d'un petit nombre de capitales, la centralisation lui livrera tout un royaume pour une seule victoire. Et pendant que ses ordres voleront plus rapides que l'éclair sur les ailes de l'électricité, la vapeur renfermée dans des tubes et mise sur des roues perfectionnées, portera dans un instant ses légions jusqu'aux extrémités de la terre; et ses armes homicides, inventées par l'intelligence toujours angélique quoique déchue, moissonneront d'un coup des phalanges entières. Mais avançons.

Parvenu à la domination universelle, le sacrilége usurpateur « s'imaginera qu'il peut changer les temps et les lois (*Dan.*, VII, 25). » Après avoir détruit « le sacrifice perpétuel (*ibid.*, VIII, 11), » le céleste mystère qui est comme le centre de tout le culte chrétien, il commandera de lui rendre, à lui l'Antechrist, l'homme de péché, les honneurs suprêmes. C'est alors qu'on le verra au centre de son empire, à Jérusalem, « s'asseoir dans le temple de Dieu, se faisant lui-même Dieu (II *Thess.*, II, 4). » Dans les lieux qu'il n'habitera pas personnellement, ses ministres proposeront sa statue à l'adoration des hommes : « Une seconde bête, » c'est-à-dire un de ses officiers, celui qui fera tomber le feu du ciel, taillera

---

tem, unde agunt corrumpendo; lux autem non est principium actionis per viam contrarietatis, sed per viam principii regulantis contraria, et ad concordiam reducentis. Nec est simile de motu corporum cœlestium; motus enim est *actus imperfecti*; unde et tolli debet quando tolletur imperfectio : quod de luce non potest dici.

ARTICULUS III.

Utrùm virtutes cælorum Domino veniente commovebuntur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd virtutes cœlorum Domino veniente non commovebuntur. Virtutes enim cœlorum dici non pos-

anges bienheureux. Or l'immutabilité appartient à l'essence de la béatitude. Donc les vertus des cieux ne peuvent être ébranlées.

2° La cause de l'admiration, c'est l'ignorance, dit le Philosophe. Or l'ignorance n'est pas dans les anges, non plus que la crainte; car, pour parler avec saint Grégoire, *Dial.*, IV, 23, « il n'est rien que les esprits célestes puissent ne pas voir, en voyant l'Intelligence qui voit tout. » Donc les anges ne seront pas ébranlés, comme l'enseigne le Maître des *Sentences*, par l'admiration.

3° Les esprits célestes assisteront au jugement dernier; d'où l'Ecriture dit, *Apocal.*, VII, 11 : « Tous les anges se tenoient debout autour du

l'image de la première bête; et « il lui sera donné d'inspirer un souffle dans l'image de la bête et de la faire parler, et de tuer tous ceux qui n'adoreront pas l'image de la bête (*Apocal.*, XIII, 15). » Et pour que personne ne puisse se soustraire à cette adoration sacrilége en fuyant les temples et les places publiques, « il fera que tous, petits et grands, riches et pauvres, libres et esclaves, aient le caractère de la bête à la main droite ou au front (*ibid.*, 16) : « les hommes du peuple à la main, les hauts personnages au front, dit Holzhauser. Ce signe, qui sera probablement empreint dans les chairs, impliquera le reniement de Jésus-Christ, la négation du souverain Etre et l'adoration d'un infâme scélérat, partant l'idolâtrie la plus absurde et la plus criminelle. Cependant le tyran « fera que nul ne puisse acheter ou vendre que celui qui aura le caractère de la bête (*ibid.*, 17). » Tous ceux donc qui garderont la foi se verront ravir les bienfaits du commerce, le secours des échanges nécessaires à tous les hommes. Ajoutez à cela les spoliations, les meurtres, les exécutions sanglantes, les noyades organisées au nom de la liberté par les amis du progrès; ajoutez de nombreuses vigies qui arrêteront la fuite sur toutes les issues, puis d'innombrables délateurs qui traîneront à chaque instant des milliers de victimes devant les proconsuls de la bête. Là, deux choses attendront les chrétiens fidèles; d'un côté, l'apostasie la plus monstrueuse; de l'autre, des douleurs inouïes, d'horribles tortures inventées par la puissante intelligence qui invente des tortures depuis l'origine des temps. Les témoins des premiers siècles ont lutté contre les bourreaux de Satan, comme le remarquent saint Cyrille et saint Hippolyte; mais les athlètes des derniers jours devront combattre contre Satan lui-même. « Car le grand dragon, l'antique serpent, qui a été scellé dans l'abîme....., sera délié pour un peu de temps (*Apocal.*, XX, 2 et 3). » Autant donc l'agent libre et délié l'emporte en puissance sur l'agent chargé de chaînes, autant la persécution de l'Antechrist l'emportera en cruautés sur toutes les autres (*Suarez*). Persécution terrible, épouvantable, qui s'étendra d'un bout à l'autre du monde : car « Satan, sorti de sa prison, séduira les peuples qui sont aux quatre angles de la terre, Gog et Magog, et les assemblera au combat, nombreux comme le sable de la mer; et ils s'étendront sur la face de la terre, et entoureront les camps des saints (*ibid.*, 7 et 8). » Alors, « que ceux qui sont dans la Judée fuient sur les montagnes... Et que celui qui est dans les champs ne revienne pas pour prendre sa tunique... Car alors la tribulation sera grande et telle que, depuis le commencement du monde jusqu'ici, il n'y en a point eu et il n'y en aura point de pareille (*Matth.*, 24, 16 et suiv.). »

L'Antechrist dominera sur le monde mil deux cent quatre-vingt dix jours, disent les Docteurs. Sa persécution durera un peu moins, mil deux cent soixante jours (*Apocal.*, XII, 7); un temps, deux temps, et la moitié d'un temps (*Dan.*, XII, 7), c'est-à-dire trois ans et demi. Quand l'heure de la justice sera venue, « le Seigneur Jésus consumera l'homme inique du

---

sunt nisi angeli beati. Sed immutabilitas est de ratione beatitudinis. Ergo moveri non poterunt.

2. Præterea, admirationis causa est ignorantia, ut patet in I. *Metaphys.* Sed sicut ab angelis longè abest timor, ita et ignorantia, quia, ut dicit Gregorius, lib. IV. *Dialog.* (text. 33) : « Quid est quod non vident, qui videntem omnia vident ? » Ergo non poterunt per admirationem moveri, ut in littera dicitur (IV. *Sentent.* dist. 4).

3. Præterea, omnes angeli divino judicio ad stabunt; unde *Apocal.*, VII, dicitur : « Omnes angeli stabant in circuitu throni. » Sed *Virtu*

trône. » Or le mot *Vertus* désigne les anges d'un ordre particulier. Donc on ne devroit pas dire des vertus, plutôt que des autres anges, qu'elles seront ébranlées.

Mais il est écrit, *Job*, XXVI, 11 : « Les colonnes du ciel frémissent et tremblent au clin de ses yeux. » Or, par *colonnes du ciel*, on ne peut entendre que les vertus des cieux. Donc ces vertus seront ébranlées.

On lit aussi, *Matth.*, XXIV, 29 : « Les étoiles tomberont du ciel, et les vertus des cieux seront ébranlées. »

(Conclusion. — Si l'on comprend tous les anges sous le nom de *Vertus célestes*, ils seront ébranlés par l'admiration des choses qui doivent s'accomplir à la venue du Seigneur; si l'on entend seulement les anges d'un ordre particulier, ils seront ébranlés ou éloignés, parce qu'ils quitteront l'office qui leur est propre, de mouvoir les astres.)

Appliqué aux anges, le mot *Vertus* présente deux significations, comme

souffle de sa bouche, et le détruira par l'éclat de son avénement (II *Thess.*, II, 8); » une parole de sa bouche toute-puissante tuera l'usurpateur sacrilége, et l'éclat précurseur de sa venue prochaine dissipera son royaume. Déjà des signes terribles ont éclaté sur le monde : en même temps que « le feu de Dieu descend du ciel et dévore » les sectateurs de l'Antechrist (*Apocal.*, XX, 9), le Très-Haut « exerce ses jugements sur eux par la peste, par le sang, par les pluies violentes et par de grosses pierres (*Ezéch.*, XXXVIII, 22); » ils ont disparu jusqu'au dernier devant le souffle de la colère divine : « J'ai vu l'impie exalté et élevé comme les cèdres du Liban; j'ai passé, et il n'étoit déjà plus (*Ps.* XXXVI, 35 et 36). » Et « Satan a été jeté dans l'étang de feu et de soufre, où la bête et les faux prophètes seront tourmentés jour et nuit dans les siècles des siècles (*Apocal.*, XX, 9 et 10). » Et sur la terre quarante-cinq jours, disent les Pères, sont accordés par la bonté divine jusqu'au jugement général : accordés aux justes pour se reposer de leurs combats, aux pécheurs pour faire pénitence, car la prédication d'Enoch et d'Elie en a ramené plusieurs dans les droits sentiers.

IV.

Celui qui est avec l'Eglise tous les jours jusqu'à la consommation des siècles, le bon Pasteur ne laissera pas ses ouailles sans défense au milieu du péril; il enverra ses deux anges mortels, si l'on peut ainsi dire, pour les garder dans les pâturages de la vérité et pour les conduire au céleste bercail. Voilà ce que saint Jean nous apprend, *Apocal.*, XI, 2 et suiv., dans de nouveaux oracles prophétiques que nous devons étudier maintenant.

« Lorsque les impies fouleront aux pieds la ville sainte pendant quarante-deux mois, je donnerai à mes deux témoins. » Jésus-Christ n'eut qu'un précurseur dans son premier avénement, parce qu'il ne devoit paroître que parmi les Juifs : « Je n'ai été envoyé, dit-il luimême, qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël (*Matth.*, XV, 24); » mais deux précurseurs marcheront devant lui dans son dernier avénement, parce qu'il viendra juger et les Juifs et les gentils, qui ont été reçus les uns et les autres avec une égale tendresse dans le sein de l'Eglise. Ces deux précurseurs seront les deux hommes de Dieu qui, ravis de ce monde mais non dépouillés de leurs corps mortels, attendent depuis les premiers âges, dans

---

tes nominant unum specialem ordinem in angelis. Ergo non potiùs de eis dici debuit quòd movebuntur, quàm de aliis angelis.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XXVI : « Columnæ cœli contremiscunt, et pavent ad nutum ejus. » Sed columnæ cœli non possunt intelligi nisi Virtutes cœlorum. Ergo Virtutes [illegible]rum commovebuntur.

Præterea, *Matth.*, XXIV, dicitur : « Stellæ cadent de cœlo, et Virtutes cœlorum commovebuntur. »

(Conclusio. — Sive *Virtutes* accipiantur pro omnibus cœlestibus spiritibus, sive pro proprio nomine ordinis, Domino veniente, propter rei novitatem et splendorem movebuntur.)

Respondeo dicendum, quòd *Virtutes* in an-

le remarque saint Denys, *Cœl. Hier.*, I. Souvent il désigne, comme nom propre, un ordre particulier des pures intelligences : ordre intermédiaire dans la hiérarchie moyenne, selon le même Aréopagite ; ordre supérieur dans la hiérarchie inférieure, d'après saint Grégoire, *Homil. in Evang.*, XXXIV. D'autres fois le mot *Vertus* se prend comme nom commun, et désigne tous les esprits qui composent la milice sacrée. On peut l'entendre de ces deux manières dans la question présente. Le Maître, IV *Sent.*, l'explique dans la dernière signification, comme nom commun désignant tous les anges : dans ce sens on dit que les esprits célestes seront ébranlés, parce qu'ils seront frappés d'admiration par les choses extraordinaires qui s'accompliront dans le monde, et c'est encore le Maître qui l'enseigne de cette manière. Ensuite on peut expliquer le mot *Vertus* comme nom

les ravissements de l'amour et de la contemplation divine, les derniers jours pour revenir parmi les hommes cueillir la palme du martyre. L'Ecriture dit d'Enoch, *Eccli.*, XLIV, 16) : « Il a été transféré dans le paradis (terrestre), pour faire entrer les nations dans la pénitence ; » et d'Elie, *ibid.*, XLVIII, 9 et 10 : « Il a été enlevé dans un tourbillon..., pour adoucir la colère du Seigneur, pour réunir les cœurs des pères à leurs enfants et pour rétablir les tribus de Jacob. » Comme ils n'ont point rempli ces missions dans leur première existence terrestre, les témoins du Seigneur reparoîtront dans l'Eglise pour les accomplir : homme juste sous la loi de nature, Enoch sera principalement l'apôtre des Gentils, et « fera entrer les nations dans la pénitence ; » prophète sous la loi mosaïque, Elie sera surtout le pasteur des Juifs et « rétablira les tribus de Jacob. »

« Ils prophétiseront pendant mil deux cent soixante jours. » Nous savons déjà que le fils de perdition persécutera l'Eglise pendant le même temps, et qu'il régnera sur le monde un peu au-delà de ce terme, deux mille deux cent quatre-vingt-dix jours. D'une autre part, Enoch et Elie ne doivent mourir que peu de jours avant lui. Ils commenceront donc leur prédication à peu près dans le même temps que l'Antechrist commencera sa persécution, et lorsqu'il aura déjà fait la conquête de la terre.

« Vêtus de sacs, ils seront les deux oliviers et les deux chandeliers debout devant le dominateur de la terre. » Ils porteront le vêtement qui couvroit les épaules de Jean prêchant la pénitence, le sac et le cilice, insignes de la componction, de la mortification chrétienne et de la sainte humilité. Et ces deux oliviers, que le prophète vit dès les premiers âges du monde avec des becs d'or répandant l'huile sacrée (*Zach.*, IV, 2 et suiv.), laisseront découler dans les plaies des cœurs le baume de la sainteté ; et les deux chandeliers qu'allume la lumière éternelle, dissiperont par l'éclat de leur splendeur les ténèbres de l'imposture. Commandant une légion de robustes athlètes, ils combattront pour la cause sacrée par leurs paroles et par leurs écrits, pleins d'une force et d'une science irrésistible, debout et fermes et inébranlables devant le Maître du monde, avec un courage et une constance intrépide. C'est ainsi qu'ils « rétabliront toutes choses (*Matth.*, XVII, 11). »

« Et si quelqu'un veut leur faire du mal, un feu sortira de leur bouche et dévorera leurs ennemis. » Ils auront, dans leur seconde apparition parmi les hommes, le pouvoir qu'ils avoient dans leur première existence terrestre. Le roi Ochozias envoya sur une montagne, pour arrêter Elie, une légion de cinquante hommes. Le capitaine s'approcha du prophète le blasphème à la bouche, et lui commanda de descendre en l'appelant dérisoirement « homme de Dieu. » Elie lui répondit, IV *Rois*, I, 10 et 12 : « Si je suis homme de Dieu, que le feu

---

gelis dicuntur dupliciter, ut patet per Dionysium, I. cap. *Cœl. hierarch.* Quandoque enim nomen *Virtutum* uni ordini appropriatur, qui secundùm ipsum est medius mediæ hierarchiæ ; secundùm verò Gregorium (Homil. XXXIV. *in Evang.*), est supremus infimæ hierarchiæ. Alio modo accipitur communiter pro omnibus cœlestibus spiritibus ; et utroque modo potest accipi in proposito. In littera enim (IV. *Sentent.*) exponitur prout accipitur secundo modo, scilicet pro omnibus angelis : et tunc dicuntur moveri, propter admirationem novitatis quæ in mundo erit, sicut in littera dicitur (ubi suprà). Potest etiam exponi prout *Virtutis* nomen est pro-

propre d'un ordre angélique : dans cette signification, on dit des vertus, plutôt que des autres anges, qu'elles seront ébranlées, parce qu'elles ont pour office, selon saint Grégoire, *ubi supra*, de faire des miracles et que ces œuvres surnaturelles s'accompliront surtout dans le temps du jugement. Si l'on place les vertus, comme le fait saint Denys, *De Cœl. Hier.*, IV, dans la hiérarchie moyenne, il faut dire que ces anges, ne trouvant à leur pouvoir d'autres limites que celles de l'univers, exercent leur ministère dans le domaine des causes secondes; qu'ils doivent en conséquence, ainsi que l'indique le nom même de *Vertus des cieux*, mouvoir les corps supérieurs qui produisent les phénomènes de la nature infé-

descende du ciel et vous dévore, vous et vos cinquante hommes. Et le feu descendit du ciel et le dévora, lui et ses cinquante hommes. » Ainsi les précurseurs du redoutable Juge commanderont à la foudre; leur parole exterminera les impies qui oseront lever contre eux une main téméraire ; Dieu punira par des châtiments soudains leurs persécuteurs.

« Ils ont le pouvoir de fermer le ciel, pour qu'il ne pleuve point durant les jours de leur prophétie; ils ont pouvoir sur les eaux pour les changer en sang et frapper la terre de plaies, toutes les fois qu'ils le voudront. » Au temps d'Achab, pour punir l'apostasie de Samarie, Elie « ferma le ciel, en sorte qu'il ne tomba ni rosée ni pluie » pendant trois ans et demi (III *Rois*, XVII, 1); et dans les jours de Pharaon, comme la plus criante pression accabloit les Hébreux, Moïse frappa le Nil de sa verge et les eaux se convertirent en sang (*Exod.*, VII, 20). De même à la consommation des siècles, lorsque les justes seront pressurés comme le raisin dans la cuve et que l'apostasie règnera dans le monde entier, les vengeurs de la justice et de la vérité tariront les sources de la pluie dans le ciel et raviront la limpidité et la bienfaisance aux sources des eaux sur la terre; ils défendront les hommes et Dieu contre le crime et l'impiété; ils commanderont aux éléments de rendre témoignage à leur parole; ils opposeront des miracles réels aux faux miracles de l'Antechrist.

« Et lorsqu'ils auront achevé leur témoignage, la bête qui monte de l'abîme leur fera la guerre et les tuera. » Tant qu'il faudra défendre le pauvre et l'opprimé, le Christ et Dieu même, les hérauts du souverain Juge extermineront les impies qui voudront enchaîner la sainte parole; mais quand il ne s'agira plus que de leur propre vie, ils retiendront la foudre grondant dans leur main et se livreront, à l'exemple de leur divin Maître, comme des agneaux qu'on mène à la boucherie.

« Et leurs corps demeureront gisants dans les rues de la grande cité, qui est appelée spirituellement Sodôme et Egypte, où leur Seigneur a été crucifié. » On reconnoît, là, Jérusalem qui sera dans les derniers temps : la grande ville par sa célébrité, par ses richesses et par la multitude de ses habitants; Sodôme à cause des crimes et des forfaits qui appelleront le feu du ciel; l'Egypte, parce que l'Antechrist et ses faux prophètes lutteront de prodiges à prodiges contre Enoch et Elie, comme Pharaon et ses magiciens luttèrent contre Moyse et Aaron, et qu'ils s'efforceront de retenir les enfants de Dieu dans la captivité, loin de la terre promise, où coulent avec le lait et le miel le bonheur et l'immortalité. C'est donc à Jérusalem que tomberont les deux oliviers plantés dans le jardin de la grace, et qui fleurissent à travers les siècles devant le Seigneur; c'est là que tomberont aussi les branches et les rejetons de ces arbres divins, « les savants qui en auront instruit plusieurs et qui périront tourmentés par l'épée, et par la flamme, et par la captivité et par le brigandage » (*Dan.*, XI, 33).

« Et les hommes de diverses tribus, et peuples, et langues et nations verront leurs corps

---

prium nomen ordinis : et tunc ordo ille dicitur moveri præ aliis, ratione effectûs, quia illi ordini, secundùm Gregorium (ibidem), attribuitur miracula facere, quæ maximè circa illud tempus fient. Vel quia ordo ille, cùm sit de media hierarchia, secundùm Dionysium, lib. *De Cœl.* (cap. 4), non habet potentiam limitatam; unde oportet quòd ejus ministerium sit circa causas universales. Unde proprium officium Virtutum esse videtur corpora cœlestia movere, quæ sunt causa eorum quæ in natura inferiori aguntur; et hoc etiam ipsum nomen sonat, quia *Virtutes cœlorum* dicuntur: tunc ergo *movebuntur*, quia ab effectu suo cessabunt, ulteriùs corpora

rieure : alors ils seront ébranlés, parce qu'ils quitteront leur office en cessant de mouvoir les astres, de même que les anges commis à la garde des hommes cesseront leur mission de gardiens.

Je réponds aux arguments : 1° Le changement qui doit s'accomplir à la fin des temps, n'apportera aucune modification dans l'état intérieur des anges : il affectera seulement leur office, qui peut changer sans qu'ils changent eux-mêmes ; ou bien il leur donnera une nouvelle vue des choses, qu'ils ne pouvoient jusqu'alors voir dans leurs formes concrètes. La béatitude des anges ne rend pas impossible ce changement de connoissance ; et c'est de là que saint Augustin dit, *De Trin.*, IV, 34 : « Dieu fait progresser les créatures spirituelles à travers les temps. »

durant trois jours et demi, et ne laisseront pas mettre leurs corps dans le sépulcre. » Comme le grand-prêtre et les pharisiens voulurent garder Jésus-Christ dans le tombeau pour renverser la foi dans sa divinité, de même le grand imposteur et les faux prophètes défendront d'ensevelir Enoch et Elie pour détruire l'effet de leur prédication. Et les peuples, attirés de toute la terre à Jérusalem par le zèle du fanatisme et par l'amour du merveilleux, verront leurs corps exposés sur le carreau. Et les satellites de la bête, couvrant d'outrages et d'opprobres ces corps sacrés, s'écrieront : Voilà les fauteurs de l'ignorance et de l'antique servitude, qui avoient juré de nous ravir les lumières et la liberté ; et les imposteurs qui se disoient revêtus de la force divine, les voilà !

» Et les habitants de la terre se réjouiront sur eux, et feront des festins ; et ils s'enverront des présents les uns aux autres, parce que ces deux prophètes tourmentèrent ceux qui habitoient sur la terre. » Combattant l'imposture par leurs paroles et par leurs miracles, frappant de plaies les ennemis de Dieu et des hommes, les deux témoins du Christ tourmentoient le monde coupable ; mais leur chute sous les coups de l'Antechrist vient calmer le remords dans les consciences, bannir des cœurs la crainte des châtiments futurs et briser toute répression du crime. Aussi quelle joie, quel transport ! Partout des jeux, des danses, des banquets et des fêtes publiques ; partout des trophées symbolisant l'émancipation universelle, des statues couronnées de fleurs et des nuages d'encens couvrant les autels de la bête. Aujourd'hui l'enivrement et le délire, demain les pleurs et les grincements de dents.

» Et après trois jours et demi, un esprit de vie venant de Dieu entra en eux ; et ils se levèrent sur leurs pieds, et une grande crainte saisit ceux qui les virent. » Voilà donc ces cadavres que l'on traînoit tout à l'heure sur le carreau, couverts de boue, chargés de blessures, mutilés, défigurés ; les voilà qui se relèvent animés d'une vie nouvelle, resplendissants de grace et de beauté. Ce spectacle frappe les pécheurs comme un coup de foudre, et les impies sont glacés d'épouvante. Plusieurs, reconnoissant la main qui donne la mort et ressuscite, rentrent dans la voie de la justice et de la pénitence. Mais des milliers disent secrètement dans leur cœur : Comment abandonner ces plaisirs, restituer ces biens, descendre de cette position sociale ? puis ils s'écrient : Tromperie cléricale, hallucination ! après tout, vive l'enfer ! Et « comme aux jours d'avant le déluge, ils mangent et boivent, se marient et marient les leurs..., jusqu'à l'avènement du Fils de l'homme (*Matth.*, XXIV, 38 et 39).

» Et ils entendirent une grande voix du ciel, qui leur dit : Montez ici. Et ils montèrent vers le ciel dans un nuage, et leurs ennemis les virent. » C'est ici que quelques auteurs, suivant une ancienne tradition, placent la mort de l'Antechrist. Comme il sent son empire ébranlé par les merveilles du Tout-Puissant, pour ranimer le courage de ses sectateurs, il se rend

---

cœlestia non moventes, sicut nec angeli, qui sunt ad custodiam hominum deputati, ulteriùs custodiæ officio vacabunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd mutatio illa non variat aliquid quod ad eorum statum pertineat ; sed refertur vel ad effectus eorum qui immutari possunt sine eorum mutatione, vel ad novam rerum considerationem, quam priùs secundùm species concretas videre non potuerant. Hanc autem vicissitudinem cogitationum ab eis beatitudo non tollit ; unde dicit Augustinus, lib. III. *De Trinitate* (cap. 4), quòd « Deus movet creaturam spiritualem per tempora. »

2° Nous admirons les choses qui dépassent notre connoissance ou notre pouvoir. Ainsi les vertus célestes admireront la puissance divine dans les prodiges des derniers temps, parce qu'ils ne pourront ni la comprendre ni l'imiter. C'est ainsi que sainte Agnès dit, en parlant de Dieu, dans saint Ambroise, *Epist.*, IV, 34 : « Le soleil et la lune admirent sa beauté. » L'admiration ne suppose donc pas l'ignorance dans les anges ; seulement elle leur refuse la compréhension de Dieu.

3° Ce qui précède renferme la réponse à l'objection.

sur le mont des Oliviers, déclarant qu'il va s'élever comme Enoch et Elie, comme Jésus. Il commence effectivement, soutenu par les esprits de malice, à monter vers le ciel, mais le Christ le tue du souffle de sa bouche; et précipité des hauteurs de l'air comme Simon le Magicien, son précurseur, il fait retentir le sol sous le poids de son cadavre marqué par les carreaux de la foudre.

» Et en cette heure-là, il se fit un grand tremblement de terre, et la dixième partie de la ville tomba, et sept mille hommes furent tués par le tremblement de terre. » Et en cette même heure le feu, les pluies dévastatrices, de grosses pierres immolent partout les satellites de la bête ; et déjà la justice des hommes, jointe à la justice du Tout-Puissant, a commencé leur extermination depuis plusieurs semaines ; en ce jour tous sont descendus vivants dans les enfers. « Le désir des pécheurs périra (*Ps.* CXI, 10). » Courage donc, vous qui souffrez persécution pour la justice, faibles accablés par le fort, pauvres dépouillés par le riche, courage : le sol menace de s'ouvrir à chaque instant sous les pas de vos oppresseurs. Et vous, chrétiens fidèles accablés sous le poids du sarcasme et de la dérision, témoins du Christ qui gémissez dans les fers, nouveaux Énochs et seconds Élies qui combattez les combats du Seigneur, courage aussi : dans les temps comptés par la justice suprême le troisième jour arrive infailliblement, et le chemin royal de la croix conduit à la montagne où se fait entendre la voix du ciel, dis[illegible]tez ici. »

Nous avons suivi, dans la description des derniers temps, l'Ecriture sainte interprétée par les saints Pères et commentée par les docteurs; mais nous n'avons pas une pleine confiance dans toutes nos conclusions ; car le meilleur interprète des prophéties, c'est leur accomplissement. Les signes prochains du dernier jugement seront la prédication de l'Evangile par toute la terre, la destruction de l'empire romain, la venue de l'Antechrist et l'apparition d'Enoch et d'Elie; « mais dans quel ordre et comment ces choses s'accompliront-elles ? L'expérience des faits nous l'apprendra mieux dans la fin des siècles, que ne peuvent le faire maintenant les recherches de la raison humaine. Nous croyons cependant que tout se passera dans l'ordre que nous avons indiqué (*De Civit. Dei*, XX, 30). »

Ad secundum dicendum, quòd admiratio solet esse de his quæ nostram cognitionem excedunt vel facultatem : et secundùm hoc virtutes cœlorum admirabuntur divinam virtutem talia facientem, in quantum ab ejus imitatione et comprehensione deficiunt ; per quem modum dixit beata Agnes (apud Ambrosium, lib. IV, epist. 34), quòd « ejus pulchritudinem sol et luna mirantur. » Et sic non ponitur in angelo ignorantia, sed tollitur Dei comprehensio.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

QUESTION LXXVI.

Du feu de la conflagration dernière.

Nous allons parler maintenant du feu qui doit purifier et renouveler le monde au temps du jugement.

On demande neuf choses sur ce sujet : 1° Le monde doit-il être purifié ? 2° Sera-t-il purifié par le feu ? 3° Le feu qui purifiera le monde sera-t-il de la même espèce que le feu élémentaire ? 4° Le feu purifiera-t-il les cieux supérieurs ? 5° Consumera-t-il les autres éléments ? 6° Purifiera-t-il tous les éléments ? 7° Suivra-t-il le jugement général ? 8° Consumera-t-il les corps de tous les hommes ? 9° Enfin enveloppera-t-il les méchants ?

ARTICLE I.

Le monde doit-il être purifié ?

Il paroît que le monde ne doit pas être purifié. 1° Ce qui est impur a seul besoin d'être purifié. Or les choses créées de Dieu ne sont pas impures; d'où il est écrit, *Actes*, X, 15 : « Ce que Dieu a purifié, ne le dites pas impur. » Donc les choses qui composent le monde ne seront pas purifiées.

2° Dans l'ordre de la justice divine, la purification a pour fin, comme on le voit par le purgatoire, d'effacer les souillures du péché. Or les éléments qui forment le monde, ne sauroient être souillés par le péché. Donc ils n'ont pas besoin de purification.

3° Purifier une chose, c'est la dégager des alliages étrangers qui l'avi-

---

QUÆSTIO LXXVI.

De igne ultimæ conflagrationis, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de igne ultimæ conflagrationis mundi.

Circa quod quæruntur novem : 1° Utrùm aliqua mundi purgatio sit futura. 2° Utrùm sit futura per ignem. 3° Utrùm ille ignis sit ejusdem speciei cum igne elementari. 4° Utrùm ignis ille sit etiam cœlos superiores purgaturus. 5° Utrùm ille ignis sit alia elementa consumpturus. 6° Utrùm omnia elementa sit purgaturus. 7° Utrùm ille ignis præcedat judicium vel sequatur. 8° Utrùm per illum ignem consumendi sint homines. 9° Utrùm per illum involvendi sint reprobi.

ARTICULUS I.

Utrùm mundi purgatio sit futura.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd nulla mundi purgatio sit futura. Non enim purgatione indiget, nisi quod est immundum. Sed creaturæ Dei non sunt immundæ; unde dicitur *Act.*, X : « Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris, » id est *immundum*. Ergo creaturæ mundi non purgabuntur.

2. Præterea, purgatio secundùm divinam justitiam ordinatur ad auferendam immunditiam culpæ, sicut patet de purgatione post mortem. Sed in elementis hujus mundi nulla potest esse culpæ infectio. Ergo videtur quòd purgatione non indigeant.

3. Præterea, unumquodque dicitur purgari,

lissent et la dégradent; car si l'on en séparoit ce qui l'ennoblit, au lieu de la purifier, on l'amoindriroit. Or la combinaison dans les éléments concourt à leur ennoblissement, car les corps mixtes sont plus nobles que les corps simples. Donc les éléments ne doivent subir aucune purification.

Mais toute rénovation s'accomplit par la purification. Or les éléments seront renouvelés, conformément à cette parole, *Apocal.*, XXI, 1 : « Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre avoient passé. Donc les éléments seront purifiés.

De plus, commentant I *Cor.*, VII, 31 : « La figure de ce monde passe, » saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XX, 16 : « La forme de ce monde périra dans la conflagration produite par les feux que le monde recèle dans son sein. » Donc, etc.

(Conclusion.— Puisque le monde est sous un rapport fait pour l'homme, il doit être renouvelé avec lui, par conséquent purifié comme lui des impuretés qui s'opposent à sa rénovation glorieuse.)

Puisque le monde est sous un rapport fait pour l'homme, quand l'homme sera glorifié dans son corps, nécessairement les corps qui composent le monde recevront une amélioration dans leur état, afin d'offrir à l'homme une demeure plus convenable et tout ensemble un aspect plus riant. Et pour que l'homme puisse être glorifié dans son corps, il faut qu'il soit affranchi des choses qui s'opposent à la gloire; et ces choses sont au nombre de deux, la corruption de la nature et l'infection du péché; car il est écrit, I *Cor.*, XV, 50 : « La corruption ne possédera point l'incorruptibilité; » et nous voyons, *Apocal.*, XXII, 15, que les hommes souillés par l'iniquité seront exclus de la cité glorieuse. Les éléments devront aussi, pour la même raison et sous les mêmes rapports que l'homme, être dégagés des obstacles qui pourroient empêcher leur glori-

---

quando separatur id quod est extraneum ab ipso, inducens in eo ignobilitatem; separatio enim ejus quod nobilitatem inducit, non dicitur purgatio, sed magis diminutio. Sed hoc ad perfectionem et nobilitatem elementorum pertinet, quod aliquid extraneæ naturæ sit eis admixtum, quia forma corporis mixti est nobilior quàm forma simplicis. Ergo videtur quòd elementa hujus mundi nullo modo purgari possunt.

Sed contra : omnis innovatio fit per aliquam purgationem. Sed elementa innovabuntur; unde *Apocal.*, XXI, dicitur : « Vidi cœlum novum et terram novam. Primum enim cœlum, et prima terra abiit. » Ergo elementa purgabuntur.

Præterea, I. *Corinth.*, VII, super illud : « Præterit figura hujus mundi, » dicit Glossa : « Pulchritudo hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit. » Et sic idem quod priùs.

(Conclusio. — Sicut oportet hominem, cùm per corporis assumptionem glorificabitur, purgari, ut tollatur id quod illi gloriæ obstaculo est; ita conveniens est, mundum qui aliquo modo propter hominem factus est, antequam in novitatem gloriæ adducatur, à contrariis dispositionibus purgari.)

Respondeo dicendum, quòd quia mundus propter hominem aliquo modo factus est, oportet quòd quando homo secundùm corpus glorificabitur, etiam alia mundi corpora ad meliorem statum mutentur, ut sit et locus convenientior et aspectus delectabilior. Ad hoc autem quòd homo gloriam corporis consequatur, oportet priùs removeri ea quæ gloriæ opponuntur, quæ sunt duo, scilicet corruptio et infectio culpæ : quia, ut dicitur I. *Cor.*, XV : « Neque corruptio incorruptelam possidebit; » et : « A civitate gloriæ omnes immundi foris erunt, » *Apocal.*, ult. Et similiter etiam oportet elementa mundi purgari à contrariis dispositionibus antequam

fication; et bien que les choses corporelles ne puissent être proprement souillées par le péché, cependant le péché imprime en elles une sorte d'inaptitude qui ne permet plus de les consacrer à des usages spirituels : voilà pourquoi les lieux profanés par certains crimes ne peuvent, avant d'être purifiés, servir à la célébration des divins mystères. Ainsi la partie du monde soumise à notre usage contracte, par les péchés des hommes, une certaine inaptitude qui s'oppose à sa rénovation glorieuse; elle a donc besoin de purification. De même les éléments subissent par le contact, sur la terre et dans la région moyenne de l'air, des changements et des altérations qui détruisent leur pureté : il faut donc qu'ils soient aussi purifiés de ces immondices, pour qu'ils puissent recevoir leur transformation glorieuse.

Je réponds aux arguments : 1° Quand on dit que les choses faites par Dieu sont pures, on entend qu'elles ne renferment rien de mauvais dans leur substance, contrairement à ce que soutenoient les Manichéens, que le mal et le bien forment deux substances divisées dans certains êtres et mêlées dans d'autres. Mais si les choses créées ne sont pas substantiellement mauvaises, cela n'empêche pas qu'elles ne puissent subir l'alliance de substances étrangères qui sont bonnes en elles-mêmes, mais qui s'opposent à leur perfectionnement; cela n'empêche pas qu'elles ne puissent renfermer le mal accidentellement, sans qu'il appartienne à leur nature.

2° Bien que les éléments ne puissent être proprement souillés par le péché, cependant le péché imprime aux éléments, comme nous le disions tout à l'heure, une certaine inaptitude qui s'oppose à leur glorification.

3° La forme des corps mixtes et celle des corps simples peuvent être considérées sous deux points de vue; d'abord quant à la perfection des

---

in novitatem gloriæ adducantur, proportionaliter ei quod de homine dictum est. Quamvis autem res corporalis subjectum infectionis culpæ propriè esse non possit, tamen ex culpa quædam incongruitas in rebus corporalibus relinquitur ad hoc quòd spiritualibus dedicentur; et inde videmus quòd loca in quibus aliqua crimina sunt commissa, non reputantur idonea ad aliqua sacra in eis exercenda, nisi purgatione quâdam præmissâ. Et secundùm hoc ex peccatis hominum quamdam inidoneitatem ad gloriæ susceptionem pars mundi recipit, quæ in usum nostrum cedit; unde quantum ad hoc mundatione indiget. Similiter etiam circa medium locum, propter elementorum contactum, multæ sunt corruptiones et generationes et alterationes elementorum, quæ puritati eorum derogant : et ideo ab his oportet elementa purgari ad hoc quòd decenter suscipiant novitatem gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur omnis creatura Dei esse munda, hoc est intelligendum, quia non habet in substantia sua alicujus malitiæ permixtionem; sicut ponebant manichæi, dicentes *bonum* et *malum* esse duas substantias alicubi divisas et alicubi commixtas. Non autem removetur quin aliqua creatura habeat permixtionem naturæ extraneæ, quæ etiam in se bona est, sed perfectioni hujusmodi creaturæ repugnat; similiter non removetur ex hoc quin malum alicui creaturæ accidat, quamvis non sit permixtum ei quasi pars substantiæ ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis elementa corporea subjectum culpæ esse non possunt, tamen ex culpa commissa in eis aliquam inaptitudinem consequuntur ad perfectionem gloriæ suscipiendam.

Ad tertium dicendum, quòd forma mixti et forma elementi possunt dupliciter considerari : aut quantum ad perfectionem speciei, et sic,

choses, et sous ce rapport les corps mixtes sont plus nobles que les simples; ensuite relativement à la perpétuité de la durée, et à cet égard, les corps simples l'emportent en noblesse sur les mixtes. En effet, les corps simples ne renferment aucun principe de corruption, et ne se dissolvent que sous l'influence d'un agent étranger; mais les corps mixtes contiennent en eux-mêmes la cause de leur dissolution par l'alliance des éléments contraires qui les composent. Ainsi les corps simples, quoique corruptibles dans la partie, sont incorruptibles dans le tout; mais on n'en peut dire autant des corps mixtes (1). Et comme l'incorruptibilité se trouve essentiellement dans la glorification, il s'ensuit que les corps simples se rapprochent plus de la glorification que les corps composés, à moins que ces derniers corps ne renferment un principe d'incorruptibilité, comme le corps humain dont la forme est incorruptible. Et bien que les corps mixtes offrent sous un rapport plus de noblesse que les corps simples, cependant les corps simples ont un être plus noble existant en eux-mêmes qu'existant dans les composés : car, dans les composés, ils sont en quelque sorte des corps simples en puissance; mais, en eux-mêmes, ils ont leur perfection dernière.

ARTICLE II.

Le monde doit-il être purifié par le feu?

Il paroît que le monde ne doit pas être purifié par le feu. 1° Le feu sera purifié comme les autres parties du monde, puisqu'il en est une. Or la même chose ne peut purifier et tout ensemble être purifiée. Donc le feu ne purifiera pas le monde.

2° L'eau renferme, aussi bien que le feu, la vertu de purifier. Or (se-

(1) Les corps simples, comme la lumière, le calorique, l'azote, peuvent perdre telle ou telle de leur propriété, mais ils ne sauroient disparoître entièrement; voilà comment ils sont incorruptibles dans le tout, et corruptibles dans la partie. Les corps mixtes, au contraire, sont corruptibles et dans la partie et dans le tout : dans la partie, comme on vient de le dire

---

corpus mixtum est nobilius; aut quantum ad perpetuitatem durationis, et sic corpus simplex nobilius est : quia non habet in se ipso unde corrumpatur, nisi ejus corruptio fiat ab aliquo exteriori; corpus autem mixtum in se ipso habet causam corruptionis suæ, scilicet compositionem contrariorum. Et ideo corpus simplex, etsi sit corruptibile secundùm partem, est tamen incorruptibile secundùm totum; quod de mixto dici non potest. Et quia incorruptio est de perfectione gloriæ, ideo perfectio corporis simplicis magis convenit perfectioni gloriæ quàm perfectio corporis mixti; nisi etiam corpus mixtum in se habeat aliquod incorruptionis principium, sicut corpus humanum, cujus forma est incorruptibilis. Nihilominus tamen, quamvis aliquo modo corpus mixtum sit nobilius quàm simplex, nobilius tamen *esse* habet corpus simplex secundùm se existens quàm existens in mixto; quia in mixto sunt corpora simplicia quodammodo in potentia; in seipsis autem existentia, sunt in ultima sui perfectione.

ARTICULUS II.

Utrùm mundi purgatio sit futura per ignem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd hæc purgatio non sit futura per ignem. Ignis enim cùm sit pas mundi, purgatione indiget, sicut et aliæ partes. Sed non debet esse idem purgans et purgatum. Ergo videtur quòd ignis non purgabit.

2. Præterea, sicut ignis habet virtutem purgativam, ita et aqua. Cùm ergo non omnia sint

lon la distinction établie dans l'ancienne loi) toutes les choses ne doivent pas être purifiées par le feu, mais plusieurs ne peuvent l'être que par l'eau. Donc on peut dire, au moins, que le feu ne purifiera pas le monde dans toutes ses parties.

3° La purification dernière aura pour effet de rendre plus pures, en les séparant, les parties du monde. Or la puissance divine a seule, dans l'origine, séparé ces parties les unes des autres ; car c'est là ce qui forme l'œuvre de distinction, et ce qui a inspiré à Anaxagore cette définition rapportée par le Philosophe, *Phys.*, VIII, 77 : « La séparation est l'œuvre de l'intelligence qui meut *toutes* choses. » Donc le monde sera purifié, dans la consommation dernière, non par le feu, mais immédiatement par Dieu.

Mais il est écrit, *Ps.* XLIX, 3 et 4 : « Dieu viendra manifestement, et il ne se taira pas; le feu s'enflammera en sa présence, et une tempête violente l'environnera. » Ensuite le saint Livre parle du jugement : « Il appellera le ciel en haut, dit-il, et la terre pour discerner son peuple (1). » Donc la dernière purification se fera par le feu.

On lit aussi, II *Pierre*, III, 12 : « Hâtant par nos vœux l'avènement

des corps simples; dans le tout, parce que leurs éléments constitutifs, régis par la loi des contraires, tendent sans cesse à se séparer les uns des autres, à rompre leurs liens d'adhésion pour retourner à leur simplicité première.

(1) « Jésus-Christ doit venir, telle est notre espérance, juger les vivants et les morts. Il viendra visible pour juger justement, lui qui est venu d'abord caché pour se laisser juger injustement par les impies; il viendra, dis-je, au grand jour « et ne se taira pas; » il apparoîtra manifeste avec la parole de juge, lui qui, venu caché, se tut devant son juge comme la brebis que l'on mène égorger, ou tel que l'agneau devant celui qui le tond; silence que nous voyons prophétisé dans Isaïe et réalisé dans l'Evangile... « Il appellera le ciel en haut : » puisque les justes et les saints sont légitimement appelés le ciel, cette parole signifie la même chose que celle de l'Apôtre : « Nous serons emportés dans les nuages, à travers les airs, au-devant de Jésus-Christ; » car si l'on prenoit le sens littéral, que voudroit dire : « Le ciel sera appelé en haut, » comme s'il pouvoit être ailleurs? « Et la terre pour discerner son peuple : » Si l'on sous-entend seulement *il appellera* sans sous-entendre *en haut*, pour former la phrase : « Il appellera la terre, » il faut entendre par le mot *ciel* ceux qui doivent juger avec lui, et par le mot *terre* ceux qui doivent être jugés; alors « il appellera le ciel en haut » ne veut plus dire qu'il ravira les saints dans les nues, mais qu'il les fera asseoir sur des trônes pour juger les nations. On peut donner encore un autre sens à ces paroles. « Il appellera le ciel en haut » peut signifier qu'il appellera les anges des régions supérieures pour venir avec eux faire le discernement des peuples; puis « et la terre » voudra dire qu'il rassemblera les

purgabilia per ignem, sed quædam necesse sit aquâ purgari (sicut etiam vetus lex distinguit), videtur quòd ignis non purget ad minus universaliter.

3. Præterea, purgatio ad hoc videtur pertinere, ut partes mundi ab invicem segregatæ puriores reddantur. Sed segregatio partium mundi ab invicem, in mundi initio solâ virtute divinâ facta est, quia ex hac opus distinctionis determinatur; unde et Anaxagoras (ut Philosophus refert VIII. *Physic.*, text. 77) segregationem posuit « actum intellectûs moventis omnia. » Ergo videtur quòd in fine mundi purgatio fiet immediatè à Deo, et non per ignem.

Sed contra est, quod in *Psalm.* XLIX dicitur : « Ignis in conspectu ejus exardescet : et in circuitu ejus tempestas valida. » Et postea sequitur de judicio : « Advocabit cœlum desursum : et terram discernere populum suum. » Ergo videtur quòd ultima purgatio mundi sit futura per ignem.

Præterea, II. *Petr.*, ult., dicitur ; « Cœli

du Seigneur, où les cieux embrasés se dissoudront, et les éléments se fondront dans l'ardeur du feu. » Donc, etc.

(CONCLUSION. — C'est le feu qui doit opérer la dernière purification du monde, parce que ses propriétés naturelles se rapprochent plus de celles de la gloire, qu'il n'admet point en lui le mélange des substances étrangères et qu'il contracte moins l'infection du péché.)

La purification dernière doit, comme nous l'avons vu, dégager le monde des souillures du péché, le dépouiller de l'impureté des mélanges et le disposer à recevoir la perfection de la gloire ; le feu peut donc, mieux que toute autre chose, opérer la purification dernière. D'abord le feu, constituant le plus noble des éléments, a des propriétés naturelles, particulièrement la lumière, qui se rapprochent plus des propriétés de la gloire. Ensuite, doué d'une grande énergie dans son action, il n'admet point en lui, comme les autres éléments, le mélange des substances étrangères. Enfin la sphère qu'il occupe, éloignée de ce bas monde, ne nous permet pas d'en faire un aussi fréquent usage que de la terre, de l'eau et de l'air, en sorte qu'il contracte moins l'infection du péché. — Ajoutons que le feu possède, au plus haut degré, la vertu de purifier et de diviser les corps par la raréfaction.

Je réponds aux arguments : 1° Le feu ne tombe pas sous notre usage dans sa matière propre (car il est ainsi loin de l'homme) ; nous ne pouvons nous en servir que dans une matière étrangère. Grace à ces deux états, le feu pourra purifier le monde dans sa pureté native; puis il

hommes pour les juger. Mais si l'on sous-entend deux mots « il appellera « et « en haut, » pour avoir cette construction : « Il appellera le ciel en haut et il appellera la terre pareillement en haut, » il faut revenir, ce me semble, au sens de l'Apôtre, que les hommes seront emportés à travers les airs au-devant de Jésus-Christ, en entendant leurs ames par *le ciel* et leurs corps par la *terre*. Enfin « discerner son peuple, » qu'est-ce à dire, sinon séparer les bons des méchants, les brebis des boucs. » (Saint Augustin, *De Civit. Dei*, XX, 24.)

Les traducteurs français rendent ainsi le passage du Psalmiste : « Il appellera d'en haut le ciel, et d'en bas la terre. » On voit manifestement que les savants interprètes n'ont pas compris le texte sacré.

---

ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent. » Ergo illa purgatio per ignem fiet.

(CONCLUSIO. — Cùm ignis sit omnium elementorum nobilissimum et purissimum, illiusque sphæra maximè distet à nostra habitatione, convenienter per eum fiet mundi purgatio.)

Respondeo dicendum, quòd illa mundi purgatio, ut dictum est, removebit à mundo infectionem ex culpa relictam, et impuritatem commixtionis, et erit dispositio ad gloriæ perfectionem : et ideo, quantum ad hæc tria convenientissimè fiet per ignem. Primò, quia ignis cùm sit nobilissimum elementorum, habet naturales proprietates similiores proprietatibus gloriæ, ut maximè patet de luce. Secundò, quia ignis non ita recipit commixtionem extranei, propter efficaciam suæ virtutis activæ, sicut alia elementa. Tertiò, quia sphæra ignis est remota à nostra habitatione, nec ita communis est nobis usus ignis, sicut terræ, aquæ et aeris, unde non ita inficitur. Et præter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum et ad dividendum, subtilizando.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignis non venit in usum nostrum, prout est materia propria (sic enim remotus est à nobis), sed solùm prout est in materia aliena. Et quantum ad hoc poterit purgari mundus per ignem in sua puritate existentem; quantum verò ad hoc quod

pourra être purifié dans ses combinaisons avec les corps hétérogènes. Il produira donc tout ensemble et subira la purification, mais sous des rapports différents, ce qui ne répugne en aucune manière.

2° La première purification du monde, par les flots du déluge, eut pour seul but de détruire l'infection du péché; or le péché qui dominoit alors, c'est le péché de la concupiscence; il convenoit donc que la purification se fit par son contraire, par l'eau. Mais la purification dernière aura pour fin de détruire tout ensemble et l'infection du péché et l'impureté des mélanges : elle devra donc s'accomplir, dans ce double but, par le feu plutôt que par l'eau. L'eau ne va pas à diviser, à désunir, mais elle forme des aggrégats : elle ne pourroit donc enlever, aussi bien que le feu, l'impureté naturelle des éléments. Ensuite à la consommation des temps, comme si le monde étoit tombé dans la décrépitude, la tiédeur règnera parmi les hommes : « Alors, dit l'Evangile, *Matth.*, XXIV, 12, la charité se refroidira dans un grand nombre; » sous ce rapport encore, c'est le feu qui doit opérer la purification finale. Au reste, il n'est rien que le feu ne puisse purifier; mais il est des objets, comme les étoffes et les vases de bois, qu'on ne sauroit purifier par cet agent sans les faire tomber en dissolution. Ces sortes de choses, la loi mosaïque ordonnoit de les purifier par l'eau (1); mais c'est le feu qui purifiera tout au dernier jour.

3° L'œuvre de distinction, dans l'arrangement du monde, a revêtu les choses de formes diverses qui les distinguent les unes des autres : cette œuvre ne pouvoit donc être accomplie que par l'auteur de la nature. Mais la purification finale ramènera les choses à la pureté dans laquelle elles furent tirées du néant; la nature créée pourra donc l'accomplir sous les ordres du Créateur, et ce ministère lui a été confié parce qu'il concourt à son anoblissement.

(1) D'après les prescriptions du *Lévitique*, XIII, 47 et suiv., les vêtements infectés de la

---

habet de extraneo adjunctum, poterit purgari. Et sic diverso respectu idem erit purgans et purgatum; quod non est inconveniens.

Ad secundum dicendum, quòd prima purgatio mundi quæ facta est per diluvium, non respiciebat nisi infectionem peccati; præcipuè autem tunc regnabat peccatum concupiscentiæ : et ideo, convenienter per contrarium purgatio facta fuit, scilicet per aquam. Sed secunda purgatio respicit et infectionem culpæ et commixtionis impuritatem : et quantum ad utrumque convenit magis quòd fiat per ignem quàm per aquam. Aqua enim non habet vim disgregandi, sed magis congregandi : unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non posset, sicut per ignem. Similiter etiam circa finem mundi regnabit vitium tepiditatis, quasi mundo jam senescente; quia, ut dicitur *Matth.*, XXIV: « Tunc refrigescet charitas multorum; » unde tunc convenienter purgatio per ignem fiet. Nec est aliquid quod igne purgari non possit aliquo; sed quædam sunt quæ sine sui corruptione per ignem non possunt purgari, sicut panni et vasa lignea, et hujusmodi : et talia lex præcipit purgari per aquam, quæ tamen omnia finaliter corrumpentur per ignem.

Ad tertium dicendum, quòd per opus distinctionis sunt rebus diversæ formæ collatæ quibus ab invicem distinguuntur : et ideo hoc fieri non potuit, nisi per eum qui est auctor naturæ. Sed per finalem purgationem reducuntur res ad puritatem in qua conditæ fuerunt : et ideo in hoc poterit natura creata exhibere ministerium Creatori. Et propter hoc, ministerium creaturæ committitur, quia hoc ad ejus nobilitatem cedit.

ARTICLE III.

Le feu qui purifiera le monde sera-t-il de la même espèce que le feu élémentaire?

Il paroît que le feu qui purifiera le monde ne sera pas de la même espèce que le feu élémentaire. 1° Rien ne se consume soi-même. Or le feu purifiant consumera les quatre éléments, comme le dit la Glose sur II *Pierre*, III, 12. Donc ce feu ne sera pas de la même espèce que le feu élémentaire.

2° La nature se manifeste par la vertu, et la vertu par l'action. Or le feu purificateur aura une vertu que n'a pas le feu élémentaire; car le premier purifiera le monde, mais le dernier ne sauroit le purifier. Donc le feu purificateur n'aura pas la même nature que le feu élémentaire.

3° Les corps de même espèce ont le même mouvement. Or le feu consommateur aura un autre mouvement que le feu élémentaire; car il s'étendra de tous côtés, dans toutes les directions, pour tout purifier. Donc le feu purificateur n'appartiendra pas à la même espèce que le feu élémentaire.

Mais saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XX, 26: « La figure de ce monde passera dans l'embrasement des feux du monde. » Donc le feu purifiant aura la même nature que le feu qui est maintenant dans ce monde.

En outre, la dernière purification se fera par le feu, de même que la première s'est faite par l'eau, et l'Ecriture les compare l'une à l'autre, II *Pierre*, III, 3 et suiv. Or, dans la première purification, l'eau du déluge fut de la même espèce que l'eau élémentaire. Donc le feu de l'embra-

lèpre devoient être consumés par le feu ou seulement lavés par l'eau, suivant que l'infection résistoit plus ou moins à la purification. On trouve aussi ce précepte, *ibid.*, XV, 12: « Quand un vase aura été touché par un homme impur, s'il est de terre, on le brisera; s'il est de bois, on le lavera dans l'eau. »

ARTICULUS III.

Utrum ignis ille quo mundus purgabitur, sit ejusdem speciei cum igne elementari.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne elementari. Nihil enim seipsum consumit. Sed ille ignis quatuor elementa consumet, ut dicit Glossa, II. *Petr.*, ult. Ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum igne elementari.

2. Præterea, sicut virtus manifestatur per operationem, ita natura per virtutem. Sed ille ignis habebit aliam virtutem ab igne qui est elementum, quia scilicet purgabit universum, quod ignis iste facere non potest. Ergo non erit speciei cum isto.

3. Præterea, ea quæ sunt ejusdem speciei in corporibus naturalibus, habent eumdem motum. Sed ille ignis habebit alium motum quàm ignis qui est elementum, quia circumquaque movebitur, ut totum purgare possit. Ergo non est ejusdem speciei.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 26), et habetur in Glossa, I. *ad Cor.*, VII (ut idem suprà), quòd « figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit. » Ergo ignis ille erit de natura ignis qui nunc est in mundo.

Præterea, sicut purgatio futura erit per ignem, ita præcedens fuit per aquam, et utraque ad invicem comparatur, II. *Petr.*, III. Sed in prima purgatione aqua fuit ejusdem speciei cum aqua

sement universel sera aussi, dans la purification dernière, de la même espèce que le feu élémentaire.

(CONCLUSION. — Comme la première purification s'est faite dans le déluge par l'eau élémentaire, ainsi la dernière purification s'opérera dans l'embrasement universel par un feu semblable à celui de ce monde.)

Il y a trois sentiments dans la question présente. Les uns disent : Le feu élémentaire, tel qu'il existe dans sa sphère, descendra pour purifier le monde : il descendra par multiplication, continuent-ils ; car le feu se propage et va toujours gagnant de proche en proche, tant qu'il trouve du combustible ; et combien n'en trouvera-t-il pas, quand il se rendra par son action maître de tous les éléments ? Cette opinion ne paroît pas être dans le vrai. Car non-seulement le feu purifiant ne descendra pas, mais les auteurs inspirés nous apprennent qu'il montera ; ainsi nous voyons, II *Pierre*, III, 3 et suiv., que le feu de l'embrasement universel montera aussi haut que les eaux de l'inondation générale (1), par où l'on comprend qu'il s'allumera dans la région moyenne de ce monde. Aussi d'autres auteurs enseignent-ils que le feu purifiant s'enflammera, dans cette région, par la concentration des rayons émanant des corps célestes : comme nous

(1) Ce passage a déjà été indiqué dans le second argument *sed contra*. Après avoir dit qu'il viendra dans les derniers temps des imposteurs artificieux qui demanderont : Qu'est devenu le second avènement de Jésus-Christ ? l'auteur inspiré continue : « Ils ne savent pas que les cieux furent faits d'abord par la parole de Dieu, comme la terre qui sortit de l'eau et subsiste par l'eau. Et cependant ce fut par elle que le monde d'autrefois, submergé dans le déluge, périt. Et les cieux et la terre d'aujourd'hui, rétablis par la même Parole, sont réservés pour être consumés par le feu au jour du jugement et de la perte des impies. » L'écrivain sacré compare donc, l'une à l'autre, la submersion du monde par l'eau et sa conflagration par le feu ; et l'on peut conclure évidemment de ce parallèle, que les flammes de l'embrasement général s'élèveront à la même hauteur que les flots du déluge universel. Les interprètes tirent expressément cette conclusion ; ainsi le vénérable Bède dit : « Quand le prince des apôtres enseigne que les cieux doivent périr par le feu, sans doute il parle des cieux qui ont été détruits par l'eau, c'est-à-dire de l'air qui entoure la terre ; et l'on croit avec raison que l'élément liquide et l'élément brûlant parviendront, dans les deux purifications du monde, à la même hauteur. » Nous rapporterons plus tard le commentaire de saint Augustin. Remarquons seulement en passant que, selon ce Père, les eaux du déluge montèrent à la hauteur que peut atteindre le vol de l'oiseau. Le feu s'élèvera donc à ce niveau. L'agent purificateur dégagera le monde des souillures du péché ; il atteindra donc les plus hautes régions des choses qui tombent sous l'usage de l'homme.

elementari. Ergo similiter erit in secunda purgatione ignis ejusdem speciei cum igne elementari.

(CONCLUSIO. — Sicut aquâ elementari factum fuit diluvium, sic et ignis quo mundus purgabitur, ejusdem erit cum hoc nostro igne.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc inveniuntur tres opiniones. Quidam enim dicunt quòd ignis elementum qui est in sphæra sua, descendet ad purgationem mundi : modum autem descensionis ponunt per multiplicationem ; ignis enim undique apposito combustibili, augmentatur ; et hoc præcipuè tunc fiet, quando virtus ignis exaltabitur super omnia alia elementa. Sed contra hoc esse videtur quòd ignis ille non tantùm descendet, sed etiam à sanctis ascendere perhibetur, ut patet II. *Petr.*, III, ubi dicitur quòd tantum ascendet judicii ignis, quantum aqua diluvii ; ex quo videtur quòd ille ignis sit circa locum medium generatus. Et propter hoc alii dicunt quòd ignis ille generabitur circa locum medium ex congregatione radiorum cœlestium corporum, sicut videmus

voyons, disent nos docteurs, le miroir ardent concentrer ces rayons, pareillement des nuages concaves, faisant l'office de condensateurs, les accumuleront par la réverbération. Ce sentiment n'est pas non plus admissible. Les corps célestes agissent d'après leurs phases et leurs positions; si donc le feu consommateur devoit s'embraser sous l'action des corps célestes, on pourroit prévoir par le mouvement des corps célestes l'époque de la purification dernière, ce qui est contraire à l'enseignement des Ecritures. En conséquence d'autres docteurs disent, avec saint Augustin, *De Civit. Dei*, XX, 26 : « Comme le déluge s'est accompli par l'inondation des eaux du monde, ainsi la figure du monde périra par l'embrasement des feux du monde. » Cet embrasement trouvera son principe dans la réunion de toutes les causes, soit inférieures, soit supérieures, qui peuvent produire l'ignition; et cette réunion se fera par la vertu divine, et non selon le cours naturel des choses; et toutes ces causes, réunies de cette manière, produiront le feu qui détruira la face de la terre

Pour peu qu'on y regarde de près, on verra que ces trois opinions diffèrent uniquement sur la cause productrice du feu purificateur, et non sur la nature et l'espèce de cet agent; car le feu produit par le soleil ou par le calorique inférieur est de la même espèce que le feu élémentaire existant dans sa sphère; seulement il est joint à une matière étrangère. Cette union devra nécessairement avoir lieu dans la conflagration dernière; car, pour que le feu puisse déployer sa vertu purifiante, il faut qu'il ait pour matière une substance hétérogène. Disons donc, purement et simplement, que le feu consommateur sera de la même espèce que le feu de ce monde (1).

(1) L'embrasement de la terre ne souffre aucune difficulté dans l'hypothèse du feu central.

Le feu central est expliqué de deux manières. Les géologues qui prennent les jours de la création dans le sens littéral, pour une durée de vingt-quatre heures, disent : Le contact de

---

quòd congregantur in speculo comburente : tunc autem loco speculorum erunt nubes concavæ, ad quas fiet radiorum reverberatio. Sed istud etiam non videtur conveniens : quia cùm effectus corporum cœlestium sequantur determinatos situs et aspectus eorum, si ex virtute corporum cœlestium ignis generaretur, tempus illius purgationis posset esse notum considerantibus motus astrorum, quod auctoritati Scripturæ repugnat. Et ideo alii dicunt, sequentes Augustinum, quòd « sicut mundanarum aquarum inundatione factum est diluvium, ita mundanorum ignium conflagratione figura hujus mundi peribit, » ut dicitur XX. *De Civit. Dei* (ubi suprà). Ista autem conflagratio nihil aliud est quàm congregatio omnium causarum inferiorum et superiorum, quæ ex natura sua habent virtutem igniendi; quæ quidem congregatio non naturali cursu rerum, sed virtute divinâ fiet; et ex omnibus istis causis sic congregatis generabitur ignis, qui faciem hujus mundi exuret.

Si autem hæ opiniones rectè considerentur, invenientur diversificari quantum ad causam generationis illius ignis, et non quantum ad speciem ejus : ignis enim generatus à sole vel ab inferiori calefaciente, est ejusdem speciei cum igne qui est in sua sphæra, nisi in quantum admiscetur ei de materia alienâ. Quod quidem tunc oportebit, quia ignis non potest aliquid purgare nisi secundùm hoc quòd alterum efficitur materia ejus aliquo modo. Unde simpliciter concedendùm est quòd ignis ille erit ejusdem speciei cum isto.

Je réponds aux arguments : 1° Bien que le feu purifiant doive être de la même espèce que le feu de ce bas monde, il ne sera pas numériquement le même ; et lorsque deux feux de la même espèce viennent à se rencontrer, nous voyons que l'un détruit l'autre, le plus grand absorbant le plus petit par la combustion de sa matière. Le feu de la purification pourra donc consumer le feu de ce monde.

l'eau avec les métaux, dans le sein de la terre, a produit une fermentation lente et continue, qui a élevé la température ; puis la pression des couches supérieures a dégagé beaucoup de calorique ; car ce fluide, accumulé dans les interstices de tous les corps, s'échappe forcément dés que les molécules se rapprochent sous l'influence d'un agent quelconque. Ces deux causes, la pression et la fermentation ont produit un vaste incendie, qui tient toutes les matières en fusion. Les physiciens qui voient des époques indéterminées dans les jours de la Genèse, donnent cette explication : Les mesures géodésiques ont montré que la forme du globe terrestre est celle d'un sphéroïde aplati dans le sens de son axe ; c'est là précisément la forme que prendroit un globe liquide soumis à un mouvement de rotation. Ce fait semble annoncer que notre globe étoit primitivement à l'état de fusion, sous l'influence d'une très-haute température. Cette température s'est abaissée, progressivement, par le rayonnement de la chaleur vers les espaces célestes. Le refroidissement devoit être plus rapide à la surface que dans l'intérieur ; à une époque donnée, les couches de la circonférence ont été solidifiées, tandis que le centre restoit à l'état de fusion.

Quelque explication que l'on adopte, le feu central est, sinon un fait absolument certain, du moins une hypothèse des plus probables. A une certaine profondeur, la température n'est plus influencée sensiblement par la différence des saisons ; dans les caves profondes, à Paris, le thermomètre marque constamment onze degrés centigardes. A partir de ce point, la température va s'élevant régulièrement à mesure qu'on descend ; les ouvriers souffrent beaucoup de la chaleur dans les mines qui s'enfoncent à de grandes distances sous le sol, et les eaux des puits artésiens sont plus ou moins chaudes suivant qu'elles viennent de régions plus ou moins profondes. On s'est assuré, par des observations précises, que la température s'élève, à proportion qu'on s'avance de la circonférence vers le centre, d'environ 1 degré par 30 mètres. Suivant cette progression, on aura 1,000 degrés pour 30,000 mètres de profondeur ; 2,000 degrés pour 60,000 mètres ; et l'on trouvera les corps les plus réfractaires en fusion avant d'arriver à vingt-cinq lieues sous le sol.

Ces données renferment des conséquences précieuses pour la science, et qui semblent les justifier. Pendant que le globe se contractoit par le refroidissement, les flammes tendoient à s'échapper par leur force ascensionnelle ; sous cette double influence, la croûte supérieure s'es abaissée dans certains endroits et élevée dans d'autres ; et voilà comment les montagnes se son formées par affaissement et par soulévement. De nos jours encore, le sol paroît s'abaisser et s'élever tour-à-tour dans différents pays, si bien qu'on a comparé ce mouvement alternati à la respiration d'un animal. Quelquefois les changements de niveau s'opèrent soudainement ainsi s'est enfoncé en 1772, pour faire place à un lac, la montagne de Popadayan, dan l'île de Java, avec quarante villages bâtis sur ses flancs ; ainsi l'on a vu s'élever au Mexique dans le Malpays, une surface de sept kilomètres carrés, en 1759 ; le promontoire de Banda dans l'archipel des Moluques, en 1820 ; l'île Julia ou Nérita, au sud de la Sicile, en 1831 Si l'on admet, d'une autre part, que le feu central peut se frayer à travers les fentes de couches supérieures une issue jusqu'à la surface, on aura l'explication la plus plausibl des 205 volcans qui vomissent des flammes sur notre planète. On conçoit aussi que ce travail intérieur, ces révolutions profondes ne peuvent s'accomplir, sans que le sol ressente a loin des commotions plus ou moins violentes ; de là les tremblements de terre.

En un mot, tout semble nous révéler, dans la science moderne, l'existence du feu central. Voilà donc, à une profondeur relativement petite, un vaste océan de flammes dont l

---

Ad primum ergo dicendum, quòd ignis ille, quamvis sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, non tamen est idem numero ; videmus autem quòd duorum ignium ejusdem speciei unus alterum destruit (major scilicet minorem consumendo materiam ejus. Et similiter etiam ille ignis ignem qui apud nos est, consumere poterit.

2° Comme l'opération qui procède de l'énergie d'une chose en indique la vertu, de même la vertu qui émane des principes essentiels d'une chose en signale l'essence ou la nature. Mais l'opération qui ne découle pas de l'énergie de la chose n'en caractérise pas la vertu : ainsi l'action de l'instrument dévoile plutôt la vertu du moteur que celle de l'instrument même ; car elle manifeste la vertu de l'agent moteur comme principe de l'opération, puis elle montre la vertu de l'instrument comme simple capacité de recevoir l'influence de l'agent principal dans le mouvement communiqué. De même aussi la vertu qui ne procède pas des principes essentiels de la chose, ne révèle de sa nature que la capacité de recevoir cette vertu même : ainsi la vertu qu'a l'eau chauffée de chauffer à son tour, ne montre de la nature de l'eau que la faculté de recevoir le calorique, si bien que l'eau renfermant la puissance de chauffer peut être de la même espèce que l'eau qui ne la renferme pas. Pourquoi donc le feu de la purification dernière ne pourroit-il appartenir à la même espèce que le feu d'ici-bas? Car la vertu qu'il aura d'embraser le monde ne viendra pas de ses principes essentiels, mais de la puissance ou de l'opération divine, soit qu'on fasse de cette vertu une qualité absolue, comme la

température dépasse toute appréciation ; voilà, sous nos pas, comme un globe incandescent, qui mesure en tout sens près de 3,000 lieues de diamètres. Que le fond de la mer s'entr'ouvre et laisse tomber dans ce foyer brûlant une voie d'eau, bientôt la vapeur condensée produira des détonations violentes accompagnées de tremblements de terre ; bientôt les couches supérieures, ébranlées, disloquées, volant en éclats, laisseront s'échapper des jets de feu qui s'élèveront vers le ciel ; bientôt les flammes, s'élançant à la fois d'innombrables issues, envahiront la surface du globe ; l'oxigène de l'air atmosphérique activera la combustion qui doit le dégager des substances étrangères, et l'azote s'unira dans cette fournaise aussi large que notre planète aux substances terrestres ; en peu de temps tout sera réduit en cendres par l'élément destructeur. Que peut-on objecter, dans cette théorie, contre l'embrasement de la terre ?

La conflagration des globes et des mondes n'est plus un fait nouveau. La plupart des astronomes disent, aujourd'hui, que les comètes sont de vieilles planètes incendiées, qui se consument par la combustion et répandent à travers l'espace leurs matériaux. Dans les derniers siècles déjà, les observateurs ont constaté la disparition de plusieurs astres. En 1830, si nos souvenirs sont fidèles, on a commencé de tracer, avec plus de précision qu'on ne l'avoit fait jusqu'alors, la carte du ciel, en signalant exactement tous les globes qu'il renferme ; depuis cette époque, on a vu disparoître dix étoiles, seulement dans les régions décrites jusqu'ici.

Ad secundum dicendum, quòd sicut operatio quæ procedit à virtute rei est virtutis indicium, ita et virtus ejus est indicium essentiæ vel naturæ, quæ procedit à principiis essentialibus rei. Operatio autem quæ non procedit ex virtute rei operantis, non indicat virtutem ipsius, sicut patet in instrumentis : actio enim instrumenti magis manifestat virtutem moventis quàm instrumenti virtutem : quia virtutem agentis manifestat, ut primum operationis principium, virtutem autem instrumenti non manifestat, nisi quatenus est susceptivum influentiæ principalis agentis, secundùm quòd movetur ab eo. Similiter etiam virtus quæ non procedit ex principiis essentialibus rei non manifestat naturam ejus, nisi quantum ad susceptibilitatem : sicut virtus, qua aqua calefacta potest calefacere, non manifestat naturam ejus, nisi quantum ad calefactibilitatem ; et ideo nihil prohibet quin aqua habens hanc virtutem, sit ejusdem speciei cum aqua non habente virtutem istam. Similiter etiam non est inconveniens quòd ignis ille, qui habebit vim purgandi, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est ; cùm vis calefactiva non oriatur in ipso ex principiis essentialibus, sed ex divina virtute vel operatione ; sive dicatur

chaleur dans l'eau chauffée ; soit qu'on la représente comme l'ampliation de ses propriétés, selon ce que nous avons dit ailleurs de la vertu instrumentale. Cette dernière conception paroît la plus probable; c'est-à-dire le feu consommateur recevra plutôt l'extension de ses propriétés qu'une propriété nouvelle, car il agira comme instrument de la vertu divine.

3° Quand il obéit à l'impulsion de sa nature, le feu prend la direction verticale ; mais quand il cherche sa matière hors de sa sphère, il se dirige d'après la position des combustibles. Le feu de la purification pourra donc affecter une marche circulaire ou descendante, d'autant plus qu'il agira comme instrument de la vertu divine.

ARTICLE IV.

Le feu purifiera-t-il les cieux supérieurs?

Il paroît que le feu purifiera les cieux supérieurs. 1° Il est écrit, *Psal.* CI, 26 et 27 : « Les cieux sont les ouvrages de vos mains; ils périront, mais vous subsistez toujours. » Or les cieux supérieurs sont aussi l'œuvre des mains de Dieu. Donc ils périront dans la dernière conflagration du monde.

2° On lit aussi, II *Pierre*, III, 12 : « Les cieux embrasés se dissoudront, et les éléments se fondront dans l'ardeur du feu. » Or les cieux qui se distinguent des éléments, ce sont les cieux supérieurs, où les astres ont leur séjour. Donc les cieux supérieurs seront purifiés par le feu.

3° Le feu purificateur aura pour fin de détruire, dans les corps, l'inaptitude à la perfection de la gloire. Or deux choses ont produit cette inaptitude dans le ciel supérieur : d'abord le péché, puisque Satan s'y est révolté contre Dieu; ensuite l'imperfection inhérente aux choses créées, car la Glose, commentant *Rom.*, VIII, 22 : « Nous savons que toute créature

---

quòd illa virtus sit aliqua qualitas absoluta, sicut calor in aqua calefacta ; sive sit intentio quædam, sicut de instrumentali virtute, IV. *Sentent.*, dist. 1, dictum est. Et hoc probabilius est, quia ignis ille non aget nisi ut instrumentum divinæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quòd ignis ex propria natura non fertur nisi sursum; sed in quantum sequitur materiam quam requirit extra propriam sphæram existens, sic sequitur materiæ combustibilis situm. Et per modum istum non est inconveniens quòd vel in circuitu vel deorsum moveatur, et præcipuè secundùm quòd agit ut instrumentum divinæ virtutis.

ARTICULUS IV.

Utrùm ignis ille purgabit etiam cœlos superiores.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ignis ille purgabit etiam cœlos superiores. Quia in *Psalm.* CI, dicitur : « Opera manuum tuarum sunt cœli. Ipsi peribunt, tu autem permanes. » Sed etiam superiores cœli sunt opera manuum Dei. Ergo et ipsi in finali illa mundi conflagratione peribunt.

2. Præterea, II. *Petr.*, III, dicitur : « Cœli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent. » Cœli autem qui ab elementis distinguuntur, sunt cœli superiores in quibus fixa sunt sidera. Ergo videtur quòd etiam illi per ignem illum purgabuntur.

3. Præterea, ignis ille ad hoc erit ut removeat à corporibus indispositionem ad perfectionem gloriæ. Sed in cœlo superiori invenitur indispositio, et ex parte culpæ, quia diabolus ibi peccavit; et ex parte naturalis defectûs, quia *Rom.*, VIII, super illud : « Scimus quòd omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc, »

gémit et souffre jusqu'ici le travail de l'enfantement, » dit : « Tous les éléments remplissent leur office avec effort, et le soleil et la lune ne fournissent point sans labeur la carrière qui leur est marquée. » Donc les corps supérieurs seront purifiés par le feu.

Mais les corps célestes ne peuvent recevoir d'impressions étrangères.

De plus, commentant II *Thess.*, I, 8 : « Il viendra dans la flamme d'un feu vengeur, » la Glose dit : « Le feu envahira le monde devant la face du Seigneur, et remplira dans l'air tout l'espace qu'occupèrent les eaux du déluge. » Or, on le voit *Gen.*, VII, 20, les eaux du déluge ne s'élevèrent pas jusqu'aux cieux supérieurs, mais seulement à quinze coudées au-dessus du sommet des montagnes. Donc les cieux supérieurs ne seront pas purifiés par le feu.

(Conclusion. — Puisque les cieux supérieurs ne renferment dans leur substance rien qui s'oppose à la perfection de la gloire, ils ne seront purifiés ni par le feu ni par aucun agent créé, mais la cessation du mouvement leur tiendra lieu de purification.)

La purification du monde aura pour but de détruire dans les corps l'inaptitude à la perfection glorieuse, qui est la dernière consommation des choses. Or l'inaptitude à la glorification se trouve dans tous les corps, mais différemment. Dans certains corps, elle résulte de choses adhérant à leur substance : tel est l'état des corps inférieurs, qui perdent leur pureté native par le mélange réciproque de leurs éléments. Dans les autres corps, l'inaptitude à la glorification n'adhère pas à leur substance : ainsi les corps supérieurs n'ont en eux-mêmes rien qui s'oppose au dernier perfectionnement de l'univers ; une seule chose y fait obstacle, le mouvement qui achemine à la perfection : non pas tout mouvement, mais le mouvement local qui, touchant uniquement le lieu hors des choses, n'affecte pas leurs principes intrinsèques, tels que la substance, la quan-

---

dicit Glossa : « Omnia elementa cum labore explent officia sua, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia. » Ergo etiam cœli purgabuntur per ignem illum.

Sed contra est, quòd corpora cœlestia peregrinæ impressionis receptiva non sunt.

Præterea, super illud II. *Thessal.*, I : « In flamma ignis dantis vindictam, » dicit Glossa : « Ignis erit in mundo, qui præcedet eum, tantum spatium aeris occupans, quantum occupavit aqua in diluvio. » Sed aqua diluvii non ascendit usque ad superiores cœlos ; sed solùm quindecim cubitis super altitudinem montium, ut habetur *Genes.*, VII. Ergo superiores cœli illo igne non purgabuntur.

(Conclusio. — Superiores cœli, cùm nihil de eorum substantia removeri oporteat, nec igne nec alia quavis actione purgabuntur ; sed ipsa eorum quies et motûs cessatio solâ divinâ voluntate accidens, loco purgationis erit.)

Respondeo dicendum, quòd purgatio mundi ad hoc erit ut removeatur à corporibus dispositio contraria perfectioni gloriæ ; quæ quidem perfectio est ultima rerum consummatio. Et hæc quidem indispositio in omnibus corporibus invenitur, sed diversimodè in diversis. In quibusdam enim invenitur indispositio secundùm aliquid inhærens substantiæ eorum ; sicut in istis corporibus inferioribus, quæ per mutuam mixtionem decidunt à propria puritate. In quibusdam verò corporalibus invenitur indispositio non per aliquid substantiæ eorum inhærens ; sicut in corporibus cœlestibus, in quibus nihil invenitur repugnans ultimæ perfectioni universi, nisi motus qui est via ad perfectionem ; nec motus quilibet, sed localis tantùm, qui non variat aliquid quod sit intrinsecum rei (ut substantiam, aut quantitatem, aut qualitatem), sed so-

tité ou la qualité. En conséquence rien ne doit disparoître dans la substance du ciel supérieur; mais on verra cesser le mouvement qui l'emporte à travers l'espace. Or la cessation du mouvement n'exige pas l'action d'une force contraire; elle s'accomplit sitôt que le moteur retient l'impulsion qu'il imprimoit auparavant. Les corps célestes ne seront donc purifiés ni par le feu ni par aucun agent créé; mais l'immobilité, qui sera produite par la volonté divine, leur tiendra lieu de purification.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le remarque saint Augustin, quand le Psalmiste dit : « Les cieux périront, » le mot *ciel* désigne la région de l'air, qui sera purifié par le feu consommateur (1); ou bien, si le mot *ciel* indique les cieux supérieurs, il faut entendre que « ils périront » en ce qu'ils perdront le mouvement qu'ils ont aujourd'hui.

2° Saint Pierre explique lui-même de quels cieux il entend parler; car

(1) Les paroles de saint Augustin expliquent aussi la réponse au deuxième argument; ces paroles, les voici, *De Civit. Dei*, XX, 24 : « Les psaumes renferment de nombreux passages, courts et rapides pour la plupart, sur la consommation dernière; je ne puis ne pas citer les paroles suivantes, prédiction si claire de la fin du siècle : « Vous avez dès le commencement, Seigneur, fondé la terre, et les cieux sont l'ouvrage de vos mains. Ils périront, mais vous subsistez toujours; ils vieilliront comme un vêtement; vous les changerez comme un habit dont on se couvre, et ils seront changés; mais pour vous, vous êtes toujours le même, et vos années ne passeront point. » Et dans les évangiles et dans les épîtres des apôtres, on lit : « La figure de ce monde passe; » — « le ciel et la terre passeront; » — « Le monde passe : » expressions plus douces que celle du Psalmiste : « Ils périront, » mais qui renferme la même doctrine. Quand saint Pierre dit : « Le monde d'autrefois, submergé dans le déluge, a péri par l'eau, » il met évidemment la partie pour le tout, le monde pour les régions inférieures du monde. Lors donc qu'il ajoute : « Les lieux d'aujourd'hui sont réservés pour être consumés par le feu, » ne doit-on pas entendre les cieux qui ont péri par l'eau, les éléments qui résident dans les basses régions du monde, où s'accompliront les tempêtes et les terribles révolutions du dernier jour, tandis que rien ne troublera la paix et l'immuable intégrité des cieux supérieurs qui soutiennent les astres dans le firmament? Cette parole de l'Ecriture : « Les étoiles tomberont du ciel, » prouve elle-même la permanence et la stabilité des cieux supérieurs, si toutefois les étoiles doivent en tomber; car ce dernier mot, suivant toutes les vraisemblances, est métaphorique, ou bien il fait allusion à quelque phénomène, inconnu maintenant, dont le ciel inférieur sera le théâtre..... Ainsi le mot du Psalmiste : « Les cieux périront, » prend la partie pour le tout, de même que la parole de l'Apôtre; « Les cieux sont réservés pour être consumés par le feu, » désigne par *les cieux* la partie inférieure du monde qui a péri sous les eaux du déluge.

Qu'on nous permette une conjecture sur la parole citée par saint Augustin et qui se lit, *Matth.*, XXIV, 29 : « Les étoiles tomberont du ciel. » Notre Maître a prouvé que le ciel ne perdra rien de sa substance, il conservera donc tous les corps qu'il renferme; d'ailleurs si un seul de ces corps tomboit sur la terre, il la réduiroit en poudre et se l'assimileroit instan-

lum locum qui est extra rem. Et ideo à substantia cœli superioris non oportet quòd aliquid removeatur, sed oportet quòd motus ejus quietetur. Quietatio autem motûs localis non fit per actionem alicujus contrarii agentis, sed per hoc quòd motor desistit à movendo. Et ideo cœlestia corpora nec per ignem nec per alicujus creaturæ actionem purgabuntur, sed ipsa eorum quietatio solà voluntate divinà accidens, eis loco purgationis erit.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 24), verba illa Psalmi sunt intelligenda de cœlis aereis, qui purgabuntur per ignem ultimæ conflagrationis; vel dicendum quòd si etiam de superioribus cœlis intelligantur, tunc dicuntur perire quantùm ad motum quo nunc continuè moventur.

Ad secundum dicendum, quòd Petrus se exponit de quibus cœlis intelligat; præmisera'

il dit avant le texte objecté : « Les cieux et la terre qui ont péri par l'eau..., sont réservés pour être consumés par le feu au jour du jugement. » Ainsi les cieux qui doivent être consumés par le feu purificateur, ce sont les cieux qui ont été lavés par les eaux du déluge, c'est-à-dire les cieux aériens.

3° Le labeur et la servitude que saint Ambroise, ou plutôt un auteur apocryphe, attribue aux corps célestes, c'est tout simplement la vicissitude des révolutions qui les soumettent au temps (1), puis l'absence de la dernière perfection qu'ils doivent recevoir à la consommation des choses. Ensuite les démons n'ont point souillé le ciel empyrée, puisqu'ils en furent chassés tout de suite pendant leur péché.

ARTICLE V.

Le feu consumera-t-il les autres éléments?

Il paroît que le feu consumera les autres éléments. 1° Commentant II *Pierre*, III, 7 et suiv., le vénérable Bède dit : « Le feu purificateur, doué d'une extrême énergie, consumera les quatre éléments qui composent le monde : il les consumera non pas sans réserve, jusqu'à les détruire; mais il en absorbera deux totalement, et revêtira les deux autres d'une forme plus parfaite. » Donc le feu doit totalement détruire au moins deux éléments.

tanément par la force supérieure de son attraction. Les étoiles resteront donc au firmament. Mais la terre pourra s'en rapprocher dans les mouvements convulsifs de son agonie, s'il est permis de s'exprimer de la sorte ; ou bien le milieu qui nous en sépare, devenant plus diaphane par la purification de l'atmosphère, les fera paroître à une moindre distance ; dans l'une et l'autre hypothèse, elles sembleront tomber vers la terre. « Les étoiles tomberont, » peut signifier aussi qu'elles périront, s'éteindront, perdront leur lumière. C'est ce que dit le prophète, *Is.*, XIII, 10 : « Les étoiles du ciel les plus éclatantes ne répandront plus leur lumière ; » *Ezech.*, XXXII, 7 : « J'obscurcirai le ciel..., et je ferai noircir les étoiles ; » *Joël*, II, 10 : « Le soleil et la lune seront obscurcis, et l'on ne verra plus l'éclat des étoiles. » De même *Marc*, XIII, 24 ; *Luc*, XXI, 2.

(1) Le mouvement spontané est une perfection ; mais le mouvement imposé par un moteur étranger est une vraie servitude.

---

enim ante verba inducta, quòd « cœli priùs et terræ per aquam perierant, qui nunc eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii. » Ergo illi cœli per ignem purgabuntur, qui priùs per aquam diluvii sunt purgati, scilicet cœli aerei.

Ad tertium dicendum, quòd ille labor et illa servitus creaturæ, quæ corporibus cœlestibus secundùm Ambrosium (sive Ambrosiastrum, ut jam priùs) attribuitur, nihil est aliud quàm vicissitudo motùs, ratione cujus tempori subjiciuntur, et defectus ultimæ consummationis quæ finaliter in eis erit. Ex culpa etiam dæmonum cœlum empyreum infectionem non contraxit, quia peccando statim è cœlo expulsi sunt.

ARTICULUS V.

Utrùm ignis ille alia elementa consumat.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd ignis ille alia elementa consumet. Quia, ut dicit Glossa Bedæ, II. *Petr.*, ult., « elementa quatuor, quibus mundus consistit, ille maximus ignis absumet : nec cuncta in tantum absumet ut non sint, sed duo ex toto consumet ; duo verò in meliorem restituet faciem. » Ergo videtur quòd ad minus duo elementa per ignem destruenda sint totaliter.

2° L'Apôtre bien-aimé dit, *Apocal.*, XXI, 1 : « Le premier ciel et la première terre sont passés, et la mer n'est plus. » Or saint Augustin entend l'air par le *ciel*, et la mer est l'amas des eaux. Donc trois éléments seront détruits sans réserve par le feu.

3° Le feu ne peut purifier les choses qu'en en faisant sa matière. Si donc les éléments doivent être purifiés par le feu, ils en deviendront nécessairement la matière; donc ils prendront la nature du feu, et perdront par cela même leur propre nature.

4° De toutes les formes que peut revêtir la matière élémentaire, la plus noble est celle du feu. Or la purification dernière doit élever toutes les choses à leur plus noble état. Donc tous les éléments se changeront en feu.

Mais, commentant I *Cor.*, VII, 31 : « La figure de ce monde passe, » la Glose dit : « C'est l'ornement, et non la substance du monde, qui passera. » Or la substance des éléments appartient à la perfection du monde. Donc les éléments ne seront pas détruits dans leur substance.

En outre la dernière purification, qui se fera par le feu, doit correspondre à la première, qui s'est faite par l'eau. Or la première purification n'a pas détruit la substance des éléments. Donc la dernière ne la détruira pas non plus.

(Conclusion. — Les éléments ne perdront, dans la purification du monde, ni leur substance ni leurs propriétés; mais ils seront purifiés de l'infection qu'ils ont contractée par les péchés des hommes, et de l'impureté qu'ils se sont imprimée les uns aux autres par leur action réciproque.)

Il y a plusieurs opinions sur le point qui nous occupe. Les uns disent : Tous les éléments resteront dans leur matière, mais ils passeront dans leur imperfection. De plus deux éléments, l'air et la terre, conserveront

---

2. Præterea, *Apocal.*, XXI, dicitur : « Primum cœlum, et prima terra abiit, et mare jam non est. » Sed per cœlum aer intelligitur, ut Augustinus dicit, lib. XX. *De Civitate Dei* (cap. 18); mare autem est aquarum congregatio. Ergo videtur quòd illa tria elementa totaliter destruentur.

3. Præterea, ignis non purgat nisi secundùm hoc quòd alia efficiuntur materia ejus. Si ergo ignis purgat alia elementa, oportet quòd ejus materia efficiantur; ergo oportet quòd in naturam ignis transeant, et sic à natura sua corrumpentur.

4. Præterea, forma ignis est nobilissima formarum ad quam perduci possit elementaris materia. Sed per illam purgationem omnia in nobilissimum statum mutabuntur. Ergo alia elementa in ignem totaliter convertentur.

Sed contra est, quod I. *Corinth.*, VII, super illud : « Præterit figura hujus mundi, » Glossa dicit : « Pulchritudo, non substantia hujus mundi præterit. » Sed ipsa substantia elementorum pertinet ad mundi perfectionem. Ergo elementa non consumentur secundùm suam substantiam.

Præterea, illa finalis purgatio, quæ fiet per ignem, respondebit primæ purgationi, quæ facta est per aquam. Sed illa non corrupit elementorum substantiam. Ergo nec illa quæ fiet per ignem, corrumpet.

(Conclusio. — Quatuor elementa in mundi purgatione quantum ad substantiam et qualitates eorum proprias manebunt; sed purgabuntur à sordibus et infectionibus quas ab hominum peccatis contraxerunt.)

Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæstionem est multiplex opinio. Quidam enim dicunt quòd omnia elementa manebunt quantum ad materiam; omnia autem mutabuntur quan-

la forme propre de leur substance; puis deux, le feu et l'eau, perdront cette forme pour prendre celle du ciel. Alors trois éléments, l'eau, le feu et l'air, s'appelleront le *ciel;* car si l'air doit retenir sa forme substantielle, il porte maintenant déjà le nom dont il s'agit. On comprend, par cette dénomination commune à trois éléments, pourquoi saint Jean ne parle, après la transformation dernière, que du ciel et de la terre : « Je vis, dit-il, *Apoc.*, XXI, 1, je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle. » Cette opinion est fausse de tout point. D'abord elle est contraire à la philosophie; car il est impossible que les corps terrestres prennent la forme des corps célestes, puisque ces deux sortes de corps n'ont ni matière commune ni opposition les uns aux autres. Ensuite la même opinion répugne à la théologie; car elle ne permet plus d'admettre le futur perfectionnement de l'univers dans toutes ses parties, puisqu'elle fait disparoître deux éléments. Dans le passage cité tout-à-l'heure, de l'Apocalypse, le mot *ciel* indique un cinquième corps, et le mot *terre* tous les éléments; ainsi le Prophète royal, après avoir dit, *Ps.* CXLVIII, 7 : « Louez le Seigneur, créatures de la terre, » ajoute cette énumération : « Feu, grêle, neige, glace, vents, » etc.

En conséquence d'autres disent : Tous les éléments garderont leur substance, mais ils perdront leurs qualités actives et leurs qualités passives; de même aussi, dans les corps mixtes, ils retiendront leur forme substantielle, mais ils verront disparoître leurs propriétés, parce que ces propriétés reprendront leur équilibre intermédiaire et que le milieu n'est ni l'un ni l'autre des extrêmes. C'est là ce que semble enseigner saint Augustin quand il dit, *De Civit. Dei*, XX, 15 : « La conflagration du monde détruira totalement, dans son ardeur dévorante, les qualités des éléments corruptibles appropriés à nos corps corruptibles; et un changement merveilleux développera, dans leur substance, des qualités convenables à nos

---

tum ad imperfectionem; sed duo eorum retinebunt propriam formam substantialem, scilicet aer et terra; in duobus verò, scilicet igne et aqua, non remanebit forma substantialis eorum, sed mutabuntur ad formam cœli, et sic tria elementa (scilicet ignis, aer et aqua) *cœlum* dicentur, quamvis aer retineat eamdem formam substantialem, quam nunc habet, quia nunc etiam *cœlum* dicitur; unde etiam *Apoc.*, XXI, non fit mentio nisi de cœlo et terra : « Vidi (inquit) cœlum novum, et terram novam. » Sed hæc opinio est omnino absurda. Repugnat enim et philosophiæ, secundùm quam poni non potest quòd corpora inferiora sint in potentia ad formam cœli, cùm nec materiam habeant communem, nec contrarietatem ad invicem; et etiam theologiæ, quia secundùm hanc positionem non salvabitur perfectio universi cum integritate suarum partium, duobus elementis sublatis. Unde per hoc quod dicitur *cœlum*, intelligitur quintum corpus; omnia verò elementa intelliguntur per *terram*, sicut in *Psalm.* CXLVIII : « Laudate Dominum de terra; » et sequitur : « Ignis, grando, nix, glacies, » etc.

Et ideo alii dicunt quòd omnia elementa manebunt secundùm substantiam, sed qualitates activæ et passivæ ab eis removebuntur : sicut etiam ponunt quòd in corpore mixto elementa salvantur secundùm suas formas substantiales, sine hoc quod proprias qualitates habeant, cùm sint ad medium reductæ; medium autem neutrum extremorum est. Et huic etiam videtur consonare quod Augustinus dicit, XX. *De Civ.* (cap. 16) : « Non ista conflagratione mundanâ, elementorum corruptibilium qualitates, quæ corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt; atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quæ corporibus immor-

corps devenus immortels. » Cette opinion n'est pas probable. Puisque les propriétés des éléments sont les effets de leurs formes substantielles, les propriétés ne sauroient disparoître, les formes restant, que pour un temps, sous l'influence d'une action violente et passagère. Ainsi nous voyons que l'eau reprend bientôt, quand elle conserve sa nature, la froideur que lui avoit enlevée l'action du feu. De plus les qualités entrent, comme passions, dans la perfection seconde des éléments; et il n'est pas probable que les éléments doivent perdre, dans la consommation finale, rien de ce qui tient à leur perfection (1).

Voici donc ce qu'il faut dire : les éléments conserveront leur substance et leurs propriétés; mais ils perdront l'infection qu'ils ont contractée par les péchés des hommes, et l'impureté produite en eux par leur activité et leur passivité réciproque; car le mouvement du premier mobile une fois suspendu, plus d'action ni de passion possible dans les éléments inférieurs. C'est là ce que saint Augustin appelle « les qualités des éléments corruptibles, » désignant ainsi les modifications que les agents étrangers leur font subir contrairement à leurs tendances naturelles et qui les mettent sur les limites de la corruption.

Je réponds aux arguments : 1° Le vénérable Bède dit que « le feu consumera les quatre éléments, » parce qu'il les dégagera de leurs souillures. Quand il ajoute que « il en consumera deux totalement, » il n'en-

(1) Le docteur angélique nous a dit, I, LXXIII, 1, *in corp.* : « Il y a la perfection première et la perfection seconde. La perfection première est la consommation de la chose considérée dans sa substance ; c'est la forme du tout résultant des parties. La perfection seconde est la fin de la chose ; elle se trouve dans l'action même ou dans l'état obtenu par l'action. La perfection première est la cause de la perfection seconde, parce que la forme est le principe de l'action. » Ainsi l'homme composé d'un corps et d'une ame, voilà la perfection première; l'homme éclairé de la vérité et faisant le bien, voilà la perfection seconde. D'après cela, quand on dit que les éléments garderont, après la consommation finale, leur perfection première et leur perfection seconde, c'est comme si l'on disoit qu'ils conserveront leur substance et leurs propriétés, leur forme et leur action : ainsi l'air continuera d'être transparent et compressif, le feu subtil et chaud, l'eau liquide et fraîche, la terre solide et résistante. Quant au mouvement, il n'appartient aux éléments d'aucune façon, ni comme substance ni comme propriété ; il cessera par la volonté du premier moteur.

---

talibus mirabili mutatione conveniant. » Sed istud non videtur probabile : quia cùm qualitates propriæ elementorum sint effectus formarum substantialium, non videtur quòd, formis substantialibus manentibus, qualitates prædictæ possint mutari, nisi per actionem violentam ad tempus; sicut in aqua calefacta videmus quòd ex vi suæ speciei frigiditatem recuperat, quam per actionem ignis amisit, dummodo species aquæ remaneat. Et præterea ipsæ qualitates elementares sunt de perfectione secunda elementorum, sicut propriæ passiones eorum; nec est probabile quòd in illa finali consummatione aliquid perfectionis naturalis ab elementis tollatur.

Et ideo videtur dicendum quòd manebunt elementa quantum ad substantiam et qualitates eorum proprias; sed purgabuntur ab infectione quam ex peccatis hominum contraxerunt, et ab impuritate quæ per actionem et passionem mutuam in eis accidit; quia jam cessante motu primi mobilis, in inferioribus elementis mutua actio et passio esse non poterit. Et hoc Augustinus appellat « qualitates corruptibilium elementorum, » scilicet innaturales dispositiones eorum, secundùm quas corruptioni appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignis ille dicitur quatuor elementa absumere, in quantum ea aliquo modo purgabit. Quod autem sequitur,

tend pas qu'il les consumera dans leur substance, mais qu'il les modifiera plus que les autres dans leurs propriétés. Quelques auteurs font tomber ces modifications profondes sur l'eau et sur le feu : ces deux éléments possèdent les propriétés les plus énergiques, la chaleur et le froid qui sont les principes les plus actifs de corruption dans les corps; et comme ils doivent perdre leur action souveraine, plus intense que toute autre action, il semble qu'ils subiront dans leur vertu active un plus grand changement que les autres éléments. D'autres docteurs croient que la transformation dernière affectera principalement l'air et l'eau : ces deux éléments reçoivent des corps célestes les mouvements les plus importants; et puisqu'ils doivent perdre ces mouvements, tels que le flux et le reflux de la mer, le cours des vents et d'autres, ils éprouveront les modifications les plus profondes dans leurs propriétés.

2° Selon saint Augustin, quand l'*Apocalypse* dit : « La mer n'est plus, » on peut entendre par le mot *mer* le siècle présent, dont le saint Livre dit plus haut, XX, 13 : « La mer rendit les morts qui étoient en elle (1). » Si l'on aime mieux prendre le sens littéral, on devra distinguer deux choses dans la mer : la substance des eaux, puis la propriété saline et l'agitation des flots; eh bien, la mer conservera la première de ces choses, mais elle perdra la seconde.

3° Le feu consommateur agira comme instrument de la providence et de la vertu divine : son action n'ira donc pas jusqu'à détruire les éléments, mais elle s'arrêtera sitôt qu'ils seront purifiés. D'une autre part, rien n'exige que les corps, en devenant la matière du feu, perdent entièrement leur nature : on le voit par le fer incandescent, qui reprend na-

(1) *De Civit. Dei*, XX, 16 : Comme le style des prophètes aime à répandre sur le sens qu'il renferme des voiles allégoriques, il a pu entendre par « la mer qui n'est plus » celle dont il a dit précédemment : « La mer rendit les morts qui étoient en elle, » c'est-à-dire la mer du siècle présent, la mer turbulente et orageuse de cette vie. »

---

quòd « duo ex toto consumet, » non est intelligendum quòd duo elementa secundùm substantiam destruantur, sed quia duo magis removebuntur à proprietate quam nunc habent. Quæ quidem duo à quibusdam dicuntur esse ignis et aqua; quæ maximè excedunt in qualitatibus activis, scilicet calore et frigore, quæ sunt maximè corruptionis principia in aliis corporibus; et quia tunc non erit actio ignis et aquæ, quæ sunt maximè activa, maximè immutari videbuntur à virtute quam nunc habent. Alii verò dicunt hæc duo esse aerem et aquam, propter varios motus istorum duorum elementorum, quos consequuntur ex motu corporum cœlestium; et quia isti motus non erunt (sicut fluxus et refluxus maris, et commotiones ventorum et hujusmodi), ideo illa elementa maximè mutabuntur à proprietate quam nunc habent.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicit Augustinus, XX. *De Civit. Dei* (cap. 16), « cùm dicitur : *Et mare jam non est*, per *mare* potest intelligi præsens sæculum, de quo ante dixerat : « Dedit mare mortuos qui in eo erant. » Si tamen ad mare ad litteram referamus, tunc est dicendum quòd in mari duo intelliguntur, scilicet substantia aquarum, et earum dispositio quantum ad salsedinem et commotiones fluctuum; et quantum ad hoc secundum *mare* non remanebit; remanebit autem quantum ad primum.

Ad tertium dicendum, quòd ignis ille non aget nisi ut instrumentum providentiæ et virtutis divinæ; unde non aget in alia elementa usque ad eorum consumptionem, sed solùm usque ad purgationem. Nec oportet quòd illud quod efficitur materia ignis, totaliter à specie propria corrumpatur, sicut patet in ferro ignito, quod à loco

turellement son premier état quand on l'ôte de la fournaise. Les éléments se comporteront de la même manière après leur purification.

4° Quand il s'agit de l'univers, il faut considérer non-seulement ce qui convient à telle ou telle partie prise en elle-même, mais encore ce qui concourt à l'ordre universel, à la perfection du tout. Ainsi l'eau présenteroit un aspect plus noble, il est vrai, si elle avoit la forme du feu; mais donnez cette forme à tous les éléments, l'univers sera moins parfait.

ARTICLE VI.

Le feu purifiera-t-il tous les éléments?

Il paroît que le feu consommateur ne purifiera pas tous les éléments. 1° Comme on l'a vu dans le troisième article, le feu de la purification ne dépassera pas le niveau qu'atteignirent les eaux du déluge. Or les eaux du déluge ne parvinrent pas jusqu'à la sphère du feu. Donc l'élément du feu ne sera pas purifié.

2° Commentant *Apocal.*, XXI, 1 : « Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, » la Glose dit : « Il n'est pas douteux que le feu ne doive purifier l'air et la terre; mais on doute qu'il doive purifier l'eau, parce qu'elle renferme le principe de sa purification. » Donc il n'est pas certain que tous les éléments doivent être purifiés.

3° Le lieu toujours infecté n'est jamais purifié. Or, d'une part, l'enfer sera toujours infecté; d'une autre part, l'enfer est au centre des éléments. Donc les éléments ne seront pas totalement purifiés.

4° Le paradis terrestre est sur la terre. Or ce paradis ne sera pas purifié par le feu, puisque les eaux du déluge ne l'ont pas atteint, comme l'enseignent Bède et le Maître, II *Sent.*, XVII. Donc les éléments ne seront pas entièrement purifiés.

---

ignitionis remotum, ex virtute speciei remanentis ad proprium statum et pristinum redit. Et ita etiam erit de elementis per ignem purgatis.

Ad quartum dicendum, quòd in partibus elementorum non debet considerari solùm quid congruat alicui parti secundùm se acceptæ, sed etiam quid congruat secundùm ordinem ad totum. Dico ergo quòd, quamvis aqua esset nobilior, si haberet formam ignis, et similiter terra et aer; universum tamen esset imperfectius, si tota elementorum materia formam ignis assumeret.

ARTICULUS VI.

Utrùm omnia elementa per illum ignem purgabuntur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd nec omnia elementa per illum ignem purgabuntur. Quia « ignis ille (ut jam dictum est, art. 3) non ascendet nisi quantum ascendit aqua diluvii. » Sed aqua diluvii non pervenit usque ad sphæram *ignis*. Ergo nec per ultimam purgationem elementum ignis purgabitur.

2. Præterea, *Apoc.* XXI, 1, super illud : «Vidi cœlum novum, etc.,» dicit Glossa : «Immutatio aeris et terræ dubitabile non est quin per ignem fiet; sed de aqua dubitatur, nam purgationem in seipsa habere creditur. » Ergo ad minus non est certum quòd omnia elementa purgabuntur.

3. Præterea, locus qui est perpetuæ infectionis, nunquam purgatur. Sed in inferno erit perpetua infectio. Cùm ergo infernus intra elementa collocetur, videtur quòd elementa non totaliter purgabuntur.

4. Præterea, paradisus terrestris in terra continetur. Sed ille non purgabitur per ignem, quia etiam nec aquæ diluvii illùc ascenderunt, ut Beda dicit, et habetur in II. *Sent.* (dist. 17). Ergo videtur quòd non omnia elementa totaliter purgabuntur.

Mais, commentant II *Pierre*, III, 12, Bède dit dans un passage déjà cité : « Le feu purificateur consumera les quatre éléments. »

(CONCLUSION. — Le feu purifiera les éléments de l'infection du péché et de l'impureté des mélanges, jusqu'au niveau qu'atteignirent les eaux du déluge, c'est-à-dire jusqu'à la région moyenne de l'air.)

Quelques auteurs (1) disent que le feu consommateur atteindra les sommités de l'espace occupé par les quatre éléments, afin de les purifier tout entiers et de l'infection du péché et de la corruption des mélanges : Car le péché, continuent-ils, les a souillés jusque dans les régions les plus élevées, ne fût-ce que par la fumée des sacrifices idolâtriques; et puis ils sont corruptibles à la superficie comme à la base, dans toutes leurs parties. Cette opinion va contre l'autorité des Ecritures. Déjà le prince des apôtres nous a révélé, II *Pierre*, III, 3 et suiv., que les mêmes cieux seront purifiés par le feu, qui ont été lavés par l'eau; et saint Augustin dit : « Le monde qui a péri par les flots du déluge est réservé aux flammes de la conflagration universelle (2). » Or il est constant que les eaux du déluge n'ont pas atteint le dernier niveau des éléments, mais seulement quinze coudées au-dessus du sommet des montagnes. D'ailleurs on comprend que les vapeurs ou la fumée, s'élevant de la terre, ne sauroient traverser toute

(1) Ces auteurs sont le vénérable Bède et Raban Maur. Il est vrai que Raban Maur a emprunté cette doctrine au vénérable Bède.

(2) Nous avons déjà rapporté un passage où le grand évêque développe cette doctrine ; mais il est plus formel à l'endroit indiqué par notre saint auteur. Il cite II *Pierre*, III, 5 et suiv. : « Les cieux furent faits d'abord par la Parole de Dieu, aussi bien que la terre sortie de l'eau et subsistant par l'eau ; et le monde d'autrefois, submergé par le déluge, périt. Or les cieux et la terre d'aujourd'hui, rétablis par la même Parole, sont réservés pour être consumés par le feu. » Puis saint Augustin continue, *De Civit. Dei*, XX, 18 : « L'apôtre Pierre enseigne que l'ancien monde périt, non-seulement le globe terrestre, mais encore les cieux, c'est-à-dire les espaces de l'air que l'eau avoit envahis. Ainsi tout ou presque tout l'air (que le divin Auteur appelle *le ciel* ou plutôt *les cieux*, désignant ainsi leur partie inférieure, et non les régions sublimes qu'habitent les astres) fut couvert par l'élément liquide et périt avec la terre, dont le déluge avoit déjà détruit la face primitive. Or, ajoute Pierre, « les cieux et la terre d'aujourd'hui, rétablis par la Parole de Dieu, sont réservés pour être consumés par le feu. » Ainsi le ciel et la terre, c'est-à-dire le même monde qui a péri dans le déluge, rétabli par le Verbe qui a fait toutes choses, périra dans les flammes dernières, au temps du jugement. »

Sed contra est Glossa suprà inducta, quæ habetur II. *Petr.*, ult., quòd « quatuor elementa ignis ille absumet. »

(CONCLUSIO. — Impuritates elementorum quæ ex eorum permixtione proveniunt, per ignem purgabuntur.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt quòd ignis ille ascendet usque ad summitatem spatii continentis quatuor elementa ; ut sic elementa totaliter purgentur, et ab infectione peccati, quo etiam superiores partes elementorum sunt infectæ (ut patet per fumum idololatriæ anneriora inficientis), et etiam à corruptione, quia elementa secundùm omnes partes sui corruptibilia sunt. Sed hæc opinio repugnat auctoritati Scripturæ. Quia II. *Petr.*, III, dicitur quòd « illi cœli repositi sunt igni, qui fuerunt per aquam purgati ; » et Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 18), quòd « ille mundus qui diluvio periit, igni reservatur. » Constat autem quòd aqua diluvii non ascendit usque ad summitatem spatii elementorum, sed solùm usque ad quindecim cubitos super altitudines montium. Et præterea, notum est quòd vapores elevati à terra, vel fumi quicumque non possunt pertransire totam sphæram ignis, ut per-

la sphère du feu pour en atteindre la plus haute région, qu'ainsi l'infection du péché n'a pas monté jusque là. Enfin le feu n'affranchiroit point, par la destruction des matières combustibles qu'ils renferment, les éléments de leur corruptibilité; mais il peut les purifier, par la combustion, des impuretés résultant de leurs mélanges. Eh bien, ces impuretés se trouvent principalement sur la terre, jusqu'à la région moyenne de l'air; le feu de la purification finale atteindra donc ce niveau, d'autant plus que les eaux du déluge s'élevèrent jusque là. Le point culminant de l'embrasement universel peut se fixer ainsi par la hauteur des montagnes et par l'élévation que les flots gagnèrent au-dessus de leurs sommets (1).

Je réponds aux arguments : 1° Nous accordons tout.

2° Si l'on doute que le feu doive purifier l'eau, la Glose en donne la raison, c'est que « l'eau renferme en elle-même une vertu purifiante; » mais cette vertu n'est pas telle, comme nous l'avons vu déjà, qu'elle puisse donner à l'eau la perfection qu'elle doit avoir dans l'état futur des choses.

3° La purification du monde aura pour fin principale d'enlever du séjour des saints tout ce qu'il y aura d'imparfait, en rejetant les scories impures dans l'enfer. L'enfer ne sera donc pas purifié; mais il recevra toutes les immondices de l'univers, conformément à cette parole, *Ps.* LXXIV, 9 : « La lie n'est pas épuisée, tous les pécheurs de la terre en boiront. »

(1) Privés de nos instruments de physique, les anciens philosophes amoindrissoient pour ainsi dire sans mesure les distances qui séparent la terre des régions supérieures; c'est ainsi qu'ils donnoient à l'air à peu près deux fois la hauteur des plus grandes montagnes.

Les plus grandes montagnes, comme l'Himmalaya et le Chimborazo, ne dépassent pas deux lieues (8,000 mètres) au-dessus du niveau de la mer. Si l'on ajoute à cela 15 coudées, à peu près 7 mètres, on aura 8,007 mètres pour la hauteur des eaux du déluge. Cette élévation ne conduit pas, tant s'en faut, à la région moyenne de l'air. Les physiciens donnoient à l'atmosphère, il y a peu d'années, de 15 à 25 lieues de hauteur; ils l'élèvent aujourd'hui jusqu'à 100 lieues au-dessus de la terre.

Mais le feu n'aura pas besoin d'atteindre les plus hautes régions de l'air, pour le purifier entièrement. Les couches inférieures, dilatées par le calorique, s'élèveront sous la pression des couches supérieures, qui auront une densité plus grande et par là même une pesanteur

---

veniant ad summitatem ejus : et ita infectio peccati non pervenit usque ad spatium prædictum. A corruptibilitate etiam elementa non possunt purgari per subtractionem alicujus quod per ignem possit consumi, sed per ignem poterunt consumi impuritates elementorum quæ ex eorum permixtione proveniunt. Hujusmodi autem impuritates præcipuè sunt circa terram usque ad medium aeris interstitium : unde usque ad illud spatium ignis ultimæ conflagrationis elementa purgabit; tantum enim aquæ diluvii ascenderunt. Quod probabiliter æstimari potest ex montium altitudine, quos determinatâ mensurâ transcenderant.

Ad primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quòd ratio dubitationis in Glossa exprimitur, quia scilicet aqua « vim purgationis in se habere creditur; » non tamen habet vim purgationis talis, qualis futuro statui competit, ut ex dictis patet (art. 2, ad 2, et art. 5, in corp.).

Ad tertium dicendum, quòd illa purgatio præcipuè ad hoc erit, ut quidquid est imperfectionis à sanctorum habitatione removeatur; et ideo in illa purgatione totum quod est fœdum ad locum damnatorum congregabitur. Unde infernus non purgabitur, sed ad ipsum deducentur totius mundi fæces, secundùm illud, *Psalm.* LXXIV : « Fæx ejus non est exinanita ; bibent omnes peccatores terræ. »

4° Le péché du premier homme a été commis dans le paradis terrestre, il est vrai ; mais le paradis terrestre n'est pas le lieu de l'homme pécheur, pas plus que le ciel empyrée n'est celui des anges coupables; car Adam et Lucifer furent chassés de ces lieux tout de suite après leur péché. Le paradis terrestre n'a donc pas besoin de purification (1).

ARTICLE VII.

Le feu de la conflagration dernière suivra-t-il le jugement général?

Il paroît que le feu de la conflagration dernière suivra le jugement général. 1° Saint Augustin établit l'ordre des faits qui doivent accompagner le jugement; il dit, *De Civit. Dei*, XX, 30 : « Voici les événements qui s'accompliront dans le jugement, ou dans le temps du jugement : la venue d'Elie, la conversion des Juifs, la persécution de l'Antechrist, le jugement du Seigneur, la résurrection des morts, la séparation des bons et des méchants, la conflagration du monde et son renouvellement. » Donc la conflagration du monde doit s'accomplir après le jugement.

2° Le même saint Augustin dit, *ibid.*, 16 : « Après le jugement des impies, lorsqu'ils seront jetés dans les flammes éternelles, la face de ce monde périra par l'embrasement des feux qu'il recèle dans son sein. » Donc, etc.

3° Le Seigneur, venant juger le monde, trouvera sur la terre des hommes vivants; car saint Paul leur fait dire, I *Thess.*, IV, 15 : « Nous

prépondérante ; de cette façon, toutes les parties de l'air subiront alternativement l'action de l'élément purificateur.

(1) Les théologiens des derniers siècles disent que les eaux du déluge ont nécessairement détruit le paradis terrestre, puisqu'elles ont dépassé le sommet des plus hautes montagnes. A la vérité, les anciens docteurs n'ont pas songé à cela ; mais les docteurs modernes semblent oublier aussi que Dieu, si telle étoit sa volonté, pouvoit mettre le paradis terrestre à l'abri des eaux du déluge, voire même le rétablir dans son premier état, s'il avoit subi les atteintes du cataclysme universel.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis peccatum primi hominis in terrestri paradiso sit commissum, non tamen locus ille est locus peccantium, sicut nec cœlum empyreum ; ex utroque enim loco homo et diabolus statim post peccatum sunt ejecti. Unde locus ille purgatione non indiget.

ARTICULUS VII.

Utrùm ignis ultimæ conflagrationis judicium debeat sequi.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd ignis ultimæ conflagrationis judicium debeat [sequ]i. Augustinus enim, XX. *De Civit. Dei* [u]lt.), hunc ordinem ponit eorum quæ in [eo] sunt futura, dicens : « In illo judicio vel circa illud judicium has res didicimus esse venturas : Eliam Thesbiten, fidem Judæorum, Antichristum persecuturum, Christum judicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque divisionem, mundi conflagrationem, ejusdemque renovationem. » Ergo conflagratio judicium sequetur.

2. Præterea, Augustinus dicit in eodem libro (cap. 16) : « Judicatis impiis et in æternum ignem missis, figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit. » Ergo idem quod prius.

3. Præterea, Dominus ad judicandum veniens, aliquos vivos reperiet, ut patet ex hoc quod habetur I. *Thessal.*, IV, ubi ex persona eorum Apostolus dicit : « Deinde nos qui vivimus,

qui vivons, nous réservés pour l'avènement du Seigneur, nous ne préviendrons point ceux qui sont déjà dans le sommeil. » Or le Seigneur trouveroit tous les hommes morts, si la conflagration du monde devoit précéder le jugement, parce que le feu consumera tous les êtres vivants. Donc le feu purifiant doit embraser la terre après le jugement.

4° Il est dit que le Seigneur doit juger le monde par le feu (1); d'où l'on voit que la conflagration dernière sera l'exécution du jugement divin. Or l'exécution vient après le jugement. Donc le feu suivra le jugement.

Mais le Prophète dit du Seigneur venant juger la terre, *Ps.* XCVI, 3: « Le feu le précèdera. »

D'un autre côté, la résurrection doit s'accomplir avant le jugement; autrement, tout œil ne verroit pas Jésus-Christ jugeant le monde. Or l'embrasement de la terre précèdera la résurrection; car tous les saints prendront, en sortant du tombeau, des corps spirituels et impassibles, et dès lors ils ne pourront plus être purifiés par le feu; et cependant le Maître des Sentences dit, d'après saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXVI, 18 et 19: « Le feu purifiera tous les hommes qui auront besoin de purification. » Donc le feu consommateur précèdera le jugement.

(Conclusion. — La conflagration dernière précèdera le jugement dans son premier acte, qui aura pour effet la purification du monde; mais elle suivra le jugement dans son acte secondaire, qui consistera à envelopper les méchants.)

La conflagration du monde, prise dans son premier acte, précèdera le jugement : on le voit clairement par les considérations suivantes. La résurrection des morts doit s'accomplir avant le jugement; car l'Apôtre des Gentils, parlant de ceux qui se sont endormis dans le sommeil de la mort, dit, I *Thess.*, IV, 16, que « ils seront emportés vivants dans les airs au-

(1) Les exorcismes se terminent ordinairement par cette conclusion : « Vous qui devez venir juger les vivants et les morts et le siècle par le feu. »

---

qui residui sumus in adventu Domini, » etc. Sed hoc non esset si conflagratio mundi præcederet, quia per ignem dissolverentur. Ergo ignis ille judicium sequetur.

4. Præterea, Dominus dicitur judicaturus orbem per ignem, et ideo conflagratio finalis videtur esse executio divini judicii. Sed executio sequitur judicium. Ergo ille ignis judicium sequetur.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* XCVI: « Ignis ante ipsum præcedet. »

Præterea, resurrectio præcedet judicium, aliàs non videret omnis oculus Christum judicantem. Sed mundi conflagratio resurrectionem præcedet. Sancti enim qui resurgent corpora spiritualia et impassibilia habebunt, et ita non poterunt purgari per ignem; cùm tamen in littera (IV. *Sentent.*) dicatur ex verbis Augustini, quòd « per illum ignem purgabitur, si quid in aliquibus sit purgandum. » Ergo ignis ille judicium præcedet.

(Conclusio. — Cùm mortuorum resurrectio judicium præcessura sit, conflagratio ignis quantum ad mundi purgationem spectat, Dei judicium præcedat oportet; quantum verò attinet ad illius ignis actum, quo malos involvet, judicium ignis conflagrationem anteibit.)

Respondeo dicendum, quòd illa conflagratio secundùm rei veritatem, quantum ad sui initium, judicium præcedet. Quod ex hoc manifestè colligi potest, quòd mortuorum resurrectio judicium præcedet; quod patet I. *Thessal.*, IV,

devant du Seigneur » venant juger le monde. Or, d'une part, les saints recevront la glorification de leur corps dans la résurrection; car ils prendront, en sortant de la tombe, des corps glorieux, comme on le voit encore par cet oracle de l'Apôtre, I *Cor.*, XV, 43 : Le corps « est semé dans l'abjection, il ressuscitera dans la gloire; » d'une autre part, toutes les créatures doivent être renouvelées dans le même temps que les corps des saints seront glorifiés, conformément à cette autre parole de saint Paul, *Rom.*, VIII, 21 : « Les créatures elles-mêmes seront délivrées de l'asservissement à la corruption pour participer à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. » Puis donc que la conflagration dernière doit préparer le monde à son renouvellement, il s'ensuit de toute évidence que cette conflagration précèdera le jugement dans son premier acte, c'est-à-dire dans la purification du monde; mais elle le suivra dans son acte secondaire, qui consistera à envelopper les méchants.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin exprime dans le passage objecté, non pas un dogme, mais une opinion ; car il ajoute après l'énumération des faits qui accompagneront le jugement : « Il faut croire que tout cela doit arriver, mais comment et dans quel ordre? L'expérience des faits nous l'apprendra mieux alors que ne pourroient le faire maintenant les recherches de la raison humaine. Je pense cependant que tout arrivera dans l'ordre que j'indique. » On voit donc que le saint docteur parle d'après son opinion personnelle.

2° Même réponse qu'à la première objection.

3° Tous les hommes doivent mourir et ressusciter; l'Apôtre dit vivants ceux qui conserveront la vie corporelle jusqu'à l'embrasement général.

4° Le feu de la conflagration dernière n'exécutera la sentence du souverain Juge que dans son acte secondaire, en enveloppant les méchants. Il est vrai que, sous ce rapport, il suivra le jugement.

---

ubi dicitur quòd illi qui dormierunt, « rapientur in aera obviam Christo » ad judicium venienti. Simul autem erit resurrectio communis, et corporum sanctorum glorificatio ; sancti enim resurgentes corpora gloriosa resument, ut patet per illud quod dicitur I. *Corinth.*, XV : « Seminatur in ignobilitate, surget in gloria ; » simul autem cùm corpora sanctorum glorificabuntur, et tota creatura suo modo renovabitur, ut patet per illud quod dicitur *ad Rom.*, VIII : « Ipsa creatura liberabitur à servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei. » Cùm ergo conflagratio mundi sit dispositio ad renovationem prædictam, ut ex dictis patet (in hoc corp. et art. 1 et 4), manifestè potest colligi quòd ista conflagratio quoad purgationem mundi, ju[illegible]det; sed quoad aliquem actum, involvere malos, judicium se-

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus non loquitur determinando, sed opinando; quod patet ex hoc quod sequitur : « Quæ omnia quidem ventura esse credendum est; sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia, quam nunc valet consequi ad perfectum hominis intelligentia. Existimo tamen eo quo à me commemorata sunt ordine esse ventura. » Ergo patet quòd hæc dixit opinando.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd omnes homines morientur et resurgent; sed tamen illi dicuntur vivi reperiri, qui usque ad tempus conflagrationis vivent in corpore.

Ad quartum dicendum, quòd ille ignis non exequitur sententiam Judicis, nisi quoad involutionem malorum. Et quantum ad hoc sequetur judicium.

ARTICLE VIII.

Le feu consumera-t-il les corps de tous les hommes?

Il paroît que le feu ne consumera pas les corps de tous les hommes. 1° On dit consumé ce qui est réduit au néant. Or les corps des impies ne doivent pas être réduits au néant, mais ils seront conservés dans les siècles des siècles pour subir des châtiments éternels. Donc les corps des méchants ne seront pas, comme l'enseigne le Maître, IV *Sent.*, consumés par le feu.

2° Si l'on répond que le feu consumera leur corps en les réduisant en cendres, nous raisonnerons de cette manière : les corps des bons doivent être, comme ceux des méchants, réduits en cendres; car il n'est dit que de Jésus-Christ, *Ps.* XV, 10, et *Actes*, II, 32 : « Sa chair n'a pas vu la corruption. » Donc les bons qui vivront au moment de la conflagration générale, seront consumés par le feu.

3° Les éléments seront plus souillés dans le corps humain que dans les corps inanimés, car la concupiscence règne même dans les bons. Or les éléments seront, à cause de l'infection du péché, purifiés par le feu dans les corps inanimés. Combien donc plus ne le seront-ils pas dans le corps humain; donc les corps de tous les hommes, ceux des bons comme ceux des méchants, seront dissous par le feu.

4° Tant que durera l'état de la vie présente, les éléments agiront de la même manière sur les bons et sur les méchants. Or l'état de la vie présente subsistera dans la conflagration dernière; car la mort corporelle ne peut avoir lieu que dans cet état, et le feu consommateur la fera subir à ceux qu'il trouvera vivants. Donc le feu agira de la même manière sur les bons et sur les méchants; donc il n'y aura point, comme l'enseigne le

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm ille ignis habiturus sit talem effectum in hominibus, qualis designatur.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd ille ignis non habebit talem effectum in hominibus, qualis in littera (IV. *Sentent.*) designatur. Illud enim consumi dicitur, quod in nihilum reducitur. Sed corpora impiorum non resolventur in nihilum, sed in æternum conservabuntur, ut æternam pœnam sustineant. Ergo ignis ille non erit malis consumptio, ut in littera dicitur (IV. *Sentent.*).

2. Præterea, si dicatur quòd consumet malorum corpora, in quantum ea resolvet in cinerem, contra, sicut corpora malorum, ita et bonorum in cinerem resolventur; hoc enim est Christi solius privilegium, ut « caro ejus non videat corruptionem » (*Ps.* XV et *Act.*, II). Ergo etiam et bonis tunc repertis erit consumptio.

3. Præterea, infectio peccati magis abundat in elementis, secundùm quòd veniunt ad compositionem humani corporis in quo est corruptio fomitis (etiam quantum ad bonos), quàm in elementis extra corpus humanum existentibus. Sed elementa extra corpus humanum existentia, purgabuntur propter peccati infectionem. Ergo multò fortiùs oportet per ignem purgari elementa in corporibus humanis existentia, sive bonorum, sive malorum; et ita oportet utrorumque corpora resolvi.

4. Præterea, quamdiu status viæ durat, elementa similiter agunt in bonos et in malos. Sed adhuc durabit status hujus viæ in illa conflagratione, quia post statum hujus viæ non erit mors naturalis, quæ tamen per illam conflagrationem causabitur. Ergo ille ignis æqualiter aget in bonos et in malos; et ita non videtur quòd sit

Maître des Sentences, de différence dans les effets qu'ils en éprouveront.

5° La conflagration du monde sera, pour ainsi dire, instantanée. Or une foule d'hommes, vivant dans ce moment, auront besoin d'être purifiés de nombreuses souillures. Donc la conflagration dernière ne suffira pas pour les purifier.

(Conclusion. — Comme agent naturel, le feu consommateur réduira pareillement en cendres les corps des bons et ceux des méchants; comme instrument de la justice divine, il infligera aux méchants tout le supplice de son action rigoureuse, mais il fera plus ou moins souffrir les bons suivant les souillures qu'ils lui offriront à purifier.)

Dans l'acte qui précèdera le jugement, le feu de la conflagration finale agira tout ensemble et comme instrument de la justice divine et comme agent naturel, par sa vertu propre. Sous le dernier rapport, comme agent naturel, le feu agira semblablement sur tous les hommes qui vivront de la vie mortelle, réduisant en cendres les corps des bons et ceux des méchants. Sous le premier point de vue, comme instrument de la justice divine, le feu purificateur agira, quant à la sensation de la peine, différemment sur les différents hommes. D'abord les méchants subiront, sans réserve, toutes les douleurs de son action rigoureuse. Ensuite les bons qui ne lui offriront point de souillure à purifier, n'en ressentiront aucune douleur; bien que leurs corps doivent en subir les atteintes destructives, semblables aux trois enfants dans la fournaise de Babylone, ils seront impassibles au milieu de l'embrasement général; la vertu divine fera cette merveille, qu'ils éprouveront la dissolution sans souffrance. Enfin les bons qui offriront des souillures à l'agent purificateur, ressentiront plus ou moins de douleur sous ses atteintes, selon le degré de leur culpabilité. — Maintenant, dans son action qui doit suivre le jugement, le feu n'agira que sur les pécheurs; car les justes auront alors des corps impassibles.

---

aliqua discretio inter eos, quantum ad effectum illius ignis suscipiendum, sicut in littera ponitur (IV. *Sentent.*).

5. Præterea, illa conflagratio quasi in momento perficietur. Sed multi invenientur vivi, in quibus erunt multa purgabilia. Ergo illa conflagratio non sufficiet ad eorum purgationem.

(Conclusio. — Ignis naturaliter aget ante judicium et in bonos et in malos, qui vivi reperientur, eos in cinerem resolvendo; sed mali illius ignis actione cruciabuntur, boni verò omnis doloris erunt expertes.)

Respondeo dicendum, quòd ignis ille finalis conflagrationis, quantum ad hoc quòd judicium præcedat, aget ut instrumentum divinæ justitiæ, et iterum per virtutem naturalem ignis. Quantum ergo pertinet ad virtutem naturalem ipsius, similiter aget in malos et bonos qui vivi reperientur, utrorumque corpora in cinerem resolvendo. In quantum verò aget ut instrumentum divinæ justitiæ, diversimodè aget in diversos, quantum ad sensum pœnæ. Mali enim per actionem ignis cruciabuntur. Boni verò, in quibus nihil purgandum invenietur, omnino nullum dolorem ex igne sentient, sicut nec pueri senserunt in camino ignis, *Daniel*. III, quamvis eorum corpora non servabuntur integra sicut puerorum servata fuerunt; et hoc divinâ virtute fieri poterit, ut sine doloris cruciatu resolutionem corporum patiantur. Boni verò in quibus aliquid purgandum reperietur, sentient cruciatum doloris ex illo igne plus vel minùs, pro meritorum diversitate. Sed quantum ad actum quem post judicium ille ignis habebit, in damnatos tantùm aget, quia omnes boni habebunt corpora impassibilia.

Je réponds aux arguments : 1° Le verbe *consumer* ne se prend pas, ici, dans le sens de réduire à néant, mais de réduire en cendres.

2° Les justes purifiés verront le feu réduire leurs corps en cendres, cela est vrai ; mais ils n'éprouveront aucune douleur, pas plus que les enfants n'en ressentirent dans la fournaise ardente. Voilà le discernement qui sera fait des bons et des méchants.

3° Les éléments formant des corps humains seront purifiés par le feu, même dans les élus ; mais cette purification s'accomplira, par la vertu divine, sans causer la douleur.

4° Le feu consommateur opérera non-seulement par sa propre vertu, comme agent élémentaire, mais aussi comme instrument de la vertu divine.

5° Ceux que le feu trouvera vivants pourront être purifiés dans peu de temps, et cela pour trois raisons. D'abord les souillures de leur conscience seront peu nombreuses, parce qu'ils les auront effacées dans les terreurs et dans les persécutions des derniers temps. Ensuite ils subiront la peine volontairement dans cette vie, et la douleur supportée de cette manière purifie plus promptement que les supplices de l'autre vie : on le voit dans les martyrs, « en qui la serpe de la souffrance coupe les branches mauvaises, » dit saint Augustin (1), bien que la peine du martyre soit courte comparativement à la peine du purgatoire. Enfin le feu dernier gagnera en intensité ce qu'il perdra en durée.

ARTICLE IX.

Le feu de la conflagration dernière enveloppera-t-il les méchants?

Il paroît que le feu de la conflagration dernière n'enveloppera pas les méchants. 1° Commentant *Malach.*, III, 3 : « Il purifiera les enfants de

(1) Dans ce passage, qui se trouve *Epist.* XLVIII, saint Augustin fait allusion aux paroles de Jésus-Christ, *Jean*, XV, 1 et 2 : « Je suis la vigne, et mon Père est le vigneron. Tout

Ad primum ergo dicendum, quòd consumptio ibi accipitur non pro annihilatione, sed pro resolutione in cineres.

Ad secundum dicendum, quòd bonorum corpora quamvis in cinerem resolventur per ignem, non tamen ex hoc dolorem sentient, sicut nec pueri in fornace Babylonica existentes. Quantum ad hoc est dissimile de bonis et malis.

Ad tertium dicendum, quòd elementa in corporibus humanis existentia, purgabuntur per ignem etiam in corporibus electorum ; sed hoc per divinam virtutem fiet sine cruciatu doloris.

Ad quartum dicendum, quòd ignis ille non aget tantùm secundùm naturalem elementi virtutem, sed etiam ut divinæ justitiæ instrumentum.

Ad quintum dicendum, quòd tres sunt causæ, quare subitò illi qui vivi reperientur, purgari poterunt. Una est, quia in eis pauca purganda invenientur, cùm terroribus et persecutionibus præcedentibus fuerint purgati. Secunda causa est, quia et vivi et voluntarii pœnam sustinebunt ; pœna autem in hac vita voluntariè suscepta, multò plus purgat quàm pœna post mortem inflicta, sicut patet in martyribus ; quia « si quid purgandum in eis invenitur, passionis falce tollitur, » ut Augustinus dicit ; cùm tamen pœna martyrii sit brevis in comparatione ad pœnam quæ in purgatorio sustinetur. Tertia est, quia calor ille recuperabit in intensione quantum amittit in temporis brevitate.

ARTICULUS IX.

Utrùm ignis ille involvet reprobos.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd ignis ille non involvet reprobos. Quia super illud *Malach.*, III : « Purgabit filios Levi, » dicit

Lévi, » la Glose dit : « Un feu consumera les méchants, et un autre purifiera les bons. » Et dans son commentaire sur I *Cor.*, III, 13 : « Le feu éprouvera l'œuvre de chacun, » la Glose dit encore : « Nous voyons qu'il y aura deux sortes de feu : l'un, précédant le jugement, purifiera les bons; l'autre, venant après le jugement, tourmentera les réprouvés (1). » Or ce dernier feu, qui enveloppera les réprouvés, c'est le feu de l'enfer; puis le premier, qui purifiera les élus, c'est le feu de la conflagration finale. Donc le feu qui embrasera le monde, n'enveloppera point les réprouvés.

2° Le feu consommateur obéira, pour ainsi dire, aux ordres de Dieu dans la purification du monde. Donc il devra être récompensé, s'il est permis de parler de la sorte, avec les autres éléments et même davantage, puisqu'il est le plus noble; donc il ne sera pas renfermé dans l'enfer pour tourmenter les damnés.

3° Le feu qui doit envelopper les méchants, c'est le feu de l'enfer. Or le feu de l'enfer a été préparé dès le commencement du monde pour les réprouvés; car Jésus-Christ leur dira, *Matth.*, XXV, 41 : « Retirez-vous de moi, maudits, et allez au feu éternel préparé pour le diable et ses anges; » et la Glose, commentant *Is.*, XXX, 33 : « Topheth a été préparée dès hier par le roi, » explique *Topheth* par vallée de la gehenne, et *dès hier* par dès le commencement. Eh bien, le feu de la conflagration dernière n'a pas été préparé dès le commencement pour les méchants; mais il s'enflammera par toutes les causes d'ignition qui se trouvent dans le monde. Donc le feu de la conflagration n'est pas celui de l'enfer; donc il n'enveloppera pas les réprouvés.

Mais le Prophète royal, parlant du feu consommateur, dit, *Ps.* XCVI, 3 : « Il embrasera ses ennemis tout autour de lui. »

Et la Glose, expliquant *Dan.*, VII, 10 : « Un fleuve enflammé et rapide

sarment qui ne porte pas de fruit en moi, il le retranchera; et celui qui porte du fruit, il l'émondera pour qu'il en porte davantage. »

(1) Littéralement : « Il y aura deux sortes de feu : l'un éternel qui, suivant le jugement,

Glossa quòd « est ignis consumens malos et ignis conflans bonos. » Et super illud I. *ad Cor.*, III : « Uniuscujusque opus ignis probabit, » dicit iterum Glossa : « Duos ignes legimus futuros : unum qui purgabit electos, et præcedet judicium; alterum qui reprobos cruciabit. » Sed hic est ignis inferni, qui malos involvet; primus autem est ignis finalis conflagrationis. Ergo ignis finalis conflagrationis non erit ille qui malos involvet.

2. Præterea, ignis ille Deo obsequetur in purgatione mundi. Ergo remunerari debet aliis elementis remuneratis, et præcipuè cùm ignis sit nobilissimum elementorum. Non ergo videtur quòd in infernum debeat dejici ad pœnam damnatorum.

3. Præterea, ignis qui malos involvet, erit ignis inferni. Sed ignis ille ab initio mundi præparatus est damnatis; unde *Matth.*, XXV, dicitur : « Discedite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo, » etc.; et *Isai.*, XXX : « Præparata est ab heri Tophet, à rege præparata, » etc. Glossa : « Ab heri, id est ab initio; Tophet, id est vallis gehennæ. » Sed ignis ille malis conflagrationis non fuit ab initio præparatus. Sed ex concursu mundanorum ignium generabitur. Ergo ille ignis non est ignis inferni, qui reprobos involvet.

In contrarium est, quod in *Psalm.* XCVI de illo igne dicitur : « Inflammabit in circuitu inimicos ejus. »

Præterea, *Daniel.*, VII, dicitur : « Fluvius

sortoit de devant sa face, » ajoute : « Pour entraîner les pécheurs dans l'enfer. » Or il s'agit, là, du feu dont nous parlons; car un commentateur dit : « Un fleuve de feu le précèdera, pour punir les méchants et pour purifier les bons (1). » Donc le feu de la conflagration finale descendra dans les enfers avec les damnés.

(Conclusion. — Comme le feu, dans la purification du genre humain, séparera les méchants d'avec les bons : semblablement, dans la purification du monde, il entraînera dans les enfers, pour le malheur des réprouvés, tout ce qu'il y aura d'impur et de dégoûtant; mais il laissera dans les régions supérieures, pour la gloire des élus, tout ce qu'il y aura de noble et de beau.)

La purification et le renouvellement du monde aura son rapport et son modèle dans la purification et le renouvellement de l'homme : la première de ces transformations régénératrices devra donc nécessairement correspondre à la dernière. Or, dans la purification du genre humain, les méchants seront séparés des bons; d'où le Précurseur dit, *Luc*, III, 17 : « Il a en main son van, et il purifiera son aire; il rassemblera le froment (les élus) dans son grenier, et il brûlera la paille (les réprouvés) dans le feu qui ne s'éteint pas. » Voilà donc ce qui se fera dans la purification du monde : tout ce qu'il renfermera d'impur et de dégoûtant sera rejeté dans les enfers avec les réprouvés; puis tout ce qu'il y aura de noble et d'attrayant sera laissé dans les régions supérieures, pour la gloire des élus. Et la même séparation se fera dans le feu purificateur même; comme le dit saint Basile sur *Ps*. XXVIII, 7 : « La voix du Seigneur divise le feu, » les matières grossières et brûlantes seront rejetées en enfer pour

punira les réprouvés dans les siècles des siècles; l'autre temporel qui, précédant le jugement, doit consumer la face de ce monde et purifier ceux qui ont élevé un édifice de bois, d'herbe et de paille. »

(1) Saint Jérome s'exprime ainsi : « Quand le Seigneur viendra juger les vivants et les morts, un euve enflammé et rapide le précèdera : un fleuve enflammé, qui consumera les pécheurs et sauvera les justes comme par le feu; un fleuve rapide, qui emportera les réprouvés dans les enfers. »

---

igneus rapidusque egrediebatur à facie ejus. » Glossa : « Ut peccatores traheret in gehennam. » Loquitur autem auctoritas de illo igne de quo nunc est mentio, ut patet per quamdam Glossam, quæ ibi dicit : « Ut malos puniat et bonos purget. » Ergo ignis finalis conflagrationis in infernum cum reprobis demergetur.

(Conclusio. — Igne conflagrationis involventur reprobi, ut quidquid turpe et fœdum fuerit in infernum detrudatur, sicut quidquid pulchrum et nobile reperietur in regnum cœleste attolletur.)

Respondeo dicendum, quòd tota purgatio mundi et innovatio ad purgationem et innovationem hominis ordinabitur : et ideo oportet ut mundi purgatio et innovatio, purgationi et innovationi humani generis respondeat. Humani autem generis purgatio quædam erit, quòd mali segregabuntur à bonis; unde dicitur *Luc*., III : « Cujus ventilabrum in manu ejus, et purgabit aream suam, et congregabit triticum (id est electos) in horreum suum; paleas autem (id est reprobos) comburet igne inextinguibili. » Unde et ita erit de purgatione mundi, quòd quidquid erit turpe et fœdum, in infernum cum reprobis mittetur; quidquid verò pulchrum et nobile, reservabitur in superioribus ad gloriam electorum. Et ita etiam erit de illo igne conflagrationis, sicut dicit Basilius super illud *Ps*. XXVIII : « Vox Domini intercidentis flammam ignis; » quia quoad calidum ustivum et quantum ad id quod in igne grossum reperietur, descendet ad

tourmenter les damnés, mais la substance pure et lumineuse restera dans la partie supérieure du monde pour entourer de gloire les élus (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le feu qui doit purifier les élus avant le jugement sera, quoi qu'en disent quelques auteurs, le même feu que celui qui consumera l'univers; car, l'homme étant une partie du monde, il convient que le monde et l'homme soient purifiés par le même feu. Ensuite le feu qui perfectionnera les bons et celui qui tourmentera les méchants sont dits deux feux, parce qu'ils différeront dans leur office et sous un rapport dans leur substance; car toute la substance du feu purifiant ne descendra pas, comme nous l'avons vu, dans les enfers.

2° Le feu purificateur sera récompensé, si l'on peut ainsi dire, en ce que les éléments grossiers seront séparés de sa substance et rejetés dans les enfers.

3° Après le jugement, la gloire des élus recevra des splendeurs nouvelles, et la peine des damnés de nouvelles rigueurs. Comme donc la partie supérieure de la création brillera d'un plus grand éclat pour augmenter la gloire des élus, de même tout ce qu'il y a d'impur et de hideux dans le monde sera renfermé dans les enfers pour accroître l'infortune des damnés. Un feu nouveau pourra donc être ajouté au feu qui, dès le commencement, a été préparé dans l'enfer pour les damnés.

(1) Littéralement : « La parole du Seigneur divisera le feu, comment cela? Le feu renferme deux propriétés principales : celle de brûler et d'imprimer la douleur, puis celle de dissiper les ténèbres et d'éclairer. La première, élevée à sa plus haute puissance, recevra la mission de tourmenter ceux qui auront mérité l'enfer; la seconde, répandant une clarté resplendissante, entourera de gloire ceux qui régneront dans la lumière éternelle. »

---

inferos, ad pœnam damnatorum; quod verò est ibi subtile et lucidum, remanebit superiùs ad gloriam electorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignis qui purgabit electos ante judicium, erit idem cum igne conflagrationis mundi, quamvis quidam contrarium dicant; convenit enim ut cùm homo sit pars mundi, eodem igne purgetur homo et mundus. Dicuntur autem duo ignes, qui purgabit bonos et qui cruciabit malos, et quantum ad officium, et aliquo modo quantum ad substantiam, quia non tota substantia ignis purgantis in infernum detrudetur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd in hoc ille ignis remunerabitur, quòd illud quod est grossum in eo separabitur ab ipso, et in infernum detrudetur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut gloria electorum post judicium erit major quàm ante, ita et pœna reproborum. Et ideo, sicut claritas superiori creaturæ addetur ad augmentandum gloriam electorum, ita etiam quidquid est turpe in creaturis retrudetur in infernum ad augmentandam miseriam damnatorum. Et ita igni damnatorum ab initio præparato in inferno, non est inconveniens si alter ignis addatur.

QUESTION LXXVII.

De la résurrection.

Après nous être occupés de la purification dernière, nous devons traiter de la résurrection et des choses qui s'y rattachent.

Nous parlerons : premièrement, de la résurrection considérée en elle-même; deuxièmement, de sa cause; troisièmement, de son mode et de son époque; quatrièmement, de sa matière ou de son terme *a quo;* cinquièmement enfin, de la condition des corps ressuscités.

On demande trois choses sur la résurrection considérée en elle-même : 1° La résurrection des corps aura-t-elle lieu? 2° S'accomplira-t-elle pour tous les hommes? 3° Sera-t-elle naturelle ou miraculeuse?

ARTICLE I.

La résurrection des corps aura-t-elle lieu?

Il paroît que la résurrection des corps n'aura pas lieu. 1° Il est écrit, *Job,* XIV, 12 : « L'homme, une fois mort, ne ressuscitera point, jusqu'à ce que le ciel soit détruit (1). » Or le ciel ne sera jamais détruit; car la terre, qui a moins de noblesse et moins de prix, « subsistera éternellement, » dit l'Ecriture, *Eccl.*, I, 4. Donc l'homme ne ressuscitera jamais.

2° Le Seigneur, pour prouver la résurrection, cite *Exode,* III, 15 ou 16 : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob; » puis il ajoute, *Matth.*, XXII, 32 : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des

(1) Cette parole signifie manifestement : L'homme ressuscitera quand le ciel sera détruit; c'est-à-dire dépouillé de sa vertu, changé dans ses effets. Car Job enseigne la résurrection dans les termes les plus formels : nous le verrons tout à l'heure.

QUÆSTIO LXXVII.

De resurrectione, in tres articulos divisa.

Post hæc considerandum est de circumstantibus et concomitantibus resurrectionem. Quorum prima consideratio est de ipsa resurrectione; secunda, de ejus causa; tertia, de ejus tempore et modo; quarta, de ipsius termino *à quo;* quinta, de conditionibus resurgentium.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm corporum resurrectio sit futura. 2° Utrùm sit omnium generaliter. 3° Utrùm sit naturalis vel miraculosa

ARTICULUS I.

Utrùm corporum resurrectio sit futura.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd corporum resurrectio non sit futura. *Job*, XIV : « Homo cùm dormierit non resurget, donec atteratur cœlum. » Sed cœlum nunquam atteretur, quia « terra (de qua minùs videtur) in æternum stat, » ut patet *Eccles.*, I. Ergo homo mortuus nunquam resurget.

2. Præterea, Dominus, *Matth.*, XXII, probat resurrectionem per auctoritatem illam (*Exod.*, III) : « Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob; » quia non est Deus

vivants. » Or quand le Seigneur prononça ces paroles, il est certain que Abraham, Isaac et Jacob ne vivoient pas dans leur corps, mais seulement dans leur ame. Donc le corps ne ressuscitera pas, mais l'ame seule.

3° Saint Paul, I *Cor.*, XV, 19, prouve la résurrection par les récompenses que les justes doivent recevoir de leurs peines et de leurs travaux dans l'autre monde : Si leurs espérances se bornoient, dit-il, à la vie présente, ils seroient les plus malheureux des hommes (1). Or l'homme peut recevoir, dans son ame seulement, toutes les récompenses qu'il mérite par ses peines et par ses travaux : car, d'un côté, rien n'exige que l'instrument soit récompensé avec l'agent; d'une autre part, le corps est l'instrument de l'ame, et voilà pourquoi l'ame est punie dans le purgatoire sans le corps pour les fautes qu'elle a commises avec lui. Donc il n'est pas nécessaire d'enseigner la résurrection du corps; mais il suffit d'admettre la résurrection de l'ame, c'est-à-dire le passage de la vie du péché et de l'infortune à la vie de la grace et de la gloire.

4° Le dernier état d'une chose est son état le plus parfait, parce qu'elle y atteint sa fin. Or l'état le plus parfait pour l'ame, c'est d'être séparée du corps; car elle est dans cet isolement plus semblable à Dieu tout ensemble et plus pure, dégagée qu'elle se trouve de toute substance étrangère. Donc l'ame séparée du corps est dans son dernier état; donc elle ne reviendra jamais de cet état à l'union avec le corps, pas plus qu'on ne revient à l'enfance de l'âge viril.

La mort corporelle a été infligée à l'homme en punition de son premier péché (2), tout comme la mort spirituelle, qui sépare l'ame de Dieu, lui

(1) *Ubi supra* : « Si nous n'avions d'espérance en Jésus-Christ que pour cette vie, nous serions les plus malheureux de tous les hommes. » Mais Jésus-Christ est ressuscité, continue l'Apôtre, donc nous ressusciterons aussi.

(2) Le Seigneur dit au premier homme, *Gen.*, II, 17 : « Ne mangez point du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal; car le jour même où vous en mangerez, vous mourrez de mort. » Ou, comme traduit Symmaque, « vous serez mortel (θνητὸς ἔσῃ), » sujet à la mort.

---

mortuorum, sed viventium. Sed constat quòd quando verba illa dicebantur, Abraham, Isaac et Jacob non vivebant corpore, sed solùm animâ. Ergo resurrectio non erit corporum, sed solùm animarum.

3. Præterea, Apostolus, I. *Corinth.*, XV, videtur probare resurrectionem ex remuneratione laborum quos in hac vita sustinent sancti; qui si in hac vita tantùm confidentes essent, miserabiliores essent omnibus hominibus. Sed sufficiens remuneratio omnium laborum hominis potest esse in anima tantùm : non enim oportet quòd instrumentum simul cum operante remuneretur; corpus autem instrumentum animæ est, unde etiam in purgatorio, ubi animæ puniuntur pro his quæ gesserunt in corpore, anima sine corpore punitur. Ergo non oportet ponere resurrectionem corporum, sed sufficit ponere resurrectionem animarum, quæ est dum trans feruntur de morte culpæ et miseriæ in vitam gratiæ et gloriæ.

4. Præterea, « ultimum rei est perfectissimum in re, » quia per illud attingit finem suum. Sed perfectissimus status animæ est ut sit à corpore separata, quia in hoc statu conformior est Deo et angelis, et magis pura, quasi separata ab omni extranea natura. Ergo separatio à corpore est ultimus status ejus; et ita ex hoc statu non redit ad corpus, sicut nec ex viro fit puer.

5. Præterea, mors corporalis in pœnam homini est inducta pro prima prævaricatione, ut patet *Genes.*, II, sicut et mors spiritualis, quæ

est infligée pour le péché mortel. Or l'homme ne revient jamais à la vie spirituelle, quand il a été condamné à la mort par la sentence de damnation. Donc l'homme trépassé ne reviendra pas non plus à la vie corporelle; donc les corps ne ressusciteront pas.

Mais il est écrit, *Job*, XIX, 25 : « Je sais que mon Rédempteur est vivant, et que je ressusciterai de la terre au dernier jour; et je serai de rechef vêtu de cette peau, et je verrai mon Dieu dans ma chair. »

En outre le don du Christ est, comme on le voit dans l'Apôtre (1), plus grand que le péché d'Adam. Or la mort a été introduite dans le monde par

(1) *Rom.*, V, 12 et suiv. : « Comme le péché est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché, ainsi la mort a passé dans tous les hommes par celui en qui tous ont péché. Car..... la mort a toujours régné même sur ceux qui n'ont pas péché par une transgression semblable à celle d'Adam, qui est la figure du futur. Mais il n'en est pas du don comme du péché : car si plusieurs sont morts par le péché d'un seul, la miséricorde et le don de Dieu s'est répandu beaucoup plus abondamment sur plusieurs par la grace d'un seul homme, qui est Jésus-Christ..... Car si par le péché d'un seul, la mort a régné par un seul, combien plus ceux qui reçoivent l'abondance de la grace, et du don et de la justice, ne règneront-ils pas dans la vie par un seul, Jésus-Christ. »

Ajoutons quelques autres passages de l'Ecriture. Le Prophète vit une vaste campagne toute pleine d'os arides, « extrêmement secs. » Il prophétisa sur ces os, disant : « Vous, os secs, écoutez la parole du Seigneur. » Et aussitôt ces os se remuèrent, s'approchèrent et se mirent chacun dans sa jointure; des nerfs et des chairs se formèrent autour, et de lapeau s'étendit par dessus; puis ils devinrent vivants et se tinrent droits sur leurs pieds. Et le Seigneur adressa ces paroles au Prophète, *Ezech.*, XXXVII, 12 : « Prophétisez et dites : Voici ce que dit le Seigneur Dieu : O mon peuple, je vais ouvrir vos tombeaux, je vous tirerai de vos sépulcres, et je vous ferai entrer dans la terre d'Israël. Et vous saurez, o mon peuple, que c'est moi qui suis le Seigneur, lorsque j'aurai ouvert vos sépulcres, que je vous aurai tirés de vos tombeaux, que j'aurai répandu mon esprit en vous et que je vous aurai fait vivre en paix et en repos. » Le second des sept frères Machabées dit à Antiochus, II *Mach.*, VII, 9 : « Vous nous faites perdre, homme impie, la vie présente; mais le Roi du monde nous ressuscitera un jour pour la vie éternelle. » Et le troisième lui dit, *ibid.*, 11 : « J'ai reçu ces membres du ciel; mais je les méprise maintenant pour la défense des lois de Dieu, parce que j'espère qu'il me les rendra un jour. » Et la mère héroïque de ces sept martyrs leur disoit, *ibid.*, 22 et 23 : « Je ne sais comment vous avez été formés dans mon sein; car ce n'est pas moi qui vous ai donné l'ame, l'esprit et la vie, ni qui ai joint tous vos membres pour en faire un corps; mais le Créateur du monde qui a formé l'homme dans sa naissance et donné l'origine à toutes choses, vous rendra l'esprit et la vie par sa miséricorde. » Après avoir rapporté que Judas Machabée fit offrir un sacrifice pour les soldats morts dans le combat, le même Livre ajoute, *ibid.*, XII, 43 et suiv. : « Il avoit de bons et religieux sentiments sur la résurrection; car s'il n'avoit espéré que ceux qui avoient été tués ressusciteroient un jour, il auroit regardé comme une chose vaine et superflue de prier pour les morts. » Outre les passages cités par notre saint auteur, le Seigneur dit, *Matth.*, X, 28 : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps et ne peuvent tuer l'ame; mais craignez plutôt celui qui jette et l'ame et le corps dans la gébenne. » Quand Jésus dit à Marthe : « Votre frère ressuscitera, » elle lui répondit, *Jean*, XI, 24 : « Je sais qu'il ressuscitera dans la résurrection, au dernier jour. » Saint Paul dit aussi, I *Cor.*, XV, 12 : « S'il est prêché que le Christ est ressuscité d'entre les

---

est separatio animæ à Deo, est inflicta homini pro peccato mortali. Sed de morte spirituali nunquam redit homo ad vitam post sententiam damnationis acceptam. Ergo nec de morte corporali ad vitam corporalem erit regressus; et sic résurrectio non erit.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XIX : « Scio quòd Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea, » etc. Ergo resurrectio corporum erit.

Præterea, donum Christi est majus quàm peccatum Adæ, ut patet *Rom.*, V. Sed mors per peccatum introducta est, quia si peccatum

le péché ; car si le péché n'avoit pas été commis, l'homme n'auroit jamais subi la mort. Donc le don du Christ ramènera l'homme de la mort à la vie.

De plus les membres doivent ressembler au chef. Or notre divin Chef vit et vivra éternellement dans son corps et dans son ame : car « Jésus-Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus, » dit saint Paul, *Rom.*, VI, 9. Donc les membres de Jésus-Christ, c'est-à-dire les hommes, vivront dans leur ame et dans leur corps ; donc nous devons admettre la résurrection de la chair.

(Conclusion. — Puisque l'homme ne peut jouir du bonheur parfait que dans l'union de l'ame et du corps, il faut admettre qu'il ressuscitera dans ces deux parties de son être.)

Les divers sentiments sur la fin dernière de l'homme ont amené des sentiments divers sur la résurrection. La fin dernière de l'homme, celle que tous désirent naturellement, c'est le bonheur. Or quelques philosophes ont cru que nous pouvons l'atteindre ici-bas ; dès lors ils n'avoient plus besoin, pour conduire l'homme à sa fin dernière, d'admettre une autre vie après celle-ci ; et par une conséquence nécessaire ils ont nié la résurrection. Ce système ne souffre pas l'examen : car les retours de la for-

morts, comment quelques-uns parmi vous disent-ils qu'il n'y a point de résurrection des morts ? »

Il suffit, pour connoître la doctrine des Pères, de lire leurs commentaires sur le passage de Job cité dans la *Somme*. Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XXII, 29 : « Job enseigne la résurrection dans les termes les plus formels ; car cette parole : « Je verrai Dieu dans ma chair, » signifie : « Je verrai Dieu par ma chair, ou je serai dans ma chair quand je verrai Dieu. » Saint Ambroise, *in Ps.* CXVIII, *Octonario* 10 : « L'Eglise enseigne expressément que l'ame et le corps seront sauvés de la mort : l'ame par la connoissance de Dieu, et le corps par la résurrection ; car la terre retourne à la terre pour en sortir de nouveau. Voilà pourquoi Job dit : « Je ressusciterai de la terre au dernier jour. » Saint Grégoire, *Moral.*, XIV, 26 : « Si le chrétien ne croyoit pas à la résurrection, qu'il rougisse en voyant la foi d'un gentil. Quoi ! Job admettoit la résurrection lorsque Jésus-Christ n'étoit pas encore sorti du tombeau, et le chrétien la rejetteroit après que son Chef et son Rédempteur a triomphé de la mort ! » Saint Jérôme, commentant le passage cité plus haut, *Ezech.*, XXXVII, 12, s'exprime ainsi : « L'Ecriture nous offre plusieurs autres preuves de la résurrection, par exemple ces paroles de Job : « Je ressusciterai de la terre. » Le vénérable Bède : « Job annonce la résurrection, qui doit assurer la récompense des justes et le châtiment des pécheurs ; il l'annonce et désire de la graver sur des tables de pierre, afin d'en porter la croyance aux temps les plus reculés dans l'avenir. »

Enfin l'enseignement de l'Eglise est des plus formels. Le symbole des apôtres dit : « Je crois... la résurrection de la chair. » Celui de Constantinople : « J'attends la résurrection des morts. » Et celui de saint Athanase : « Tous les hommes doivent ressusciter. »

---

non fuisset, mors nulla esset. Ergo per donum Christi à morte homo reparabitur ad vitam.

Præterea, membra debent esse capiti conformia. Sed caput nostrum vivit, et in æternum vivet in corpore et anima, quia « Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur, » ut patet *Rom.*, VI. Ergo et homines qui sunt ejus membra, vivent in corpore et anima ; et sic oportet carnis resurrectionem esse.

(Conclusio. — Cùm homo non possit esse beatus nisi anima corpori vero uniatur, tanquam forma materiæ, fatendum est resurrectionem esse futuram, in qua anima suo corpori in perpetuum unietur.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm diversas sententias de ultimo fine hominis diversificatæ sunt sententiæ ponentium vel negantium resurrectionem. Ultimus enim finis hominis, quem omnes homines naturaliter desiderant, est beatitudo. Ad quam quidem hominem posse pertingere in hac vita quidam posuerunt ; unde non cogebantur ponere aliam vitam post istam, in qua homo suam ultimam perfectionem consequeretur ; et sic resurrectionem negabant.

tune, les infirmités du corps, l'incertitude de la science et l'instabilité de la vertu, tout cela bannit de cette vallée de misères, comme le prouve saint Augustin, le bonheur parfait. Aussi d'autres ont-ils reconnu qu'il existe, au-delà de ce monde, une vie dans laquelle l'ame, mais l'ame seulement, continue de vivre après la mort; cette vie suffit, si nous les en croyons, pour remplir le désir naturel que l'homme a de la félicité; Porphyre disoit, comme le rapporte le même saint Augustin : « Il faut que l'ame, pour être heureuse, soit dégagée du corps; » d'où il rejetoit la résurrection de la partie matérielle de notre être. Les différentes écoles ont appuyé cette théorie sur des fondements différents. Quelques hérétiques soutiennent que toutes les choses corporelles et toutes les choses spirituelles viennent, les unes du mauvais, les autres du bon principe; d'après quoi l'ame ne peut trouver le bonheur parfait que dans sa séparation du corps; car cette enveloppe grossière l'éloigne de son principe, qui peut seul la rendre heureuse en lui communiquant ses perfections; aussi toutes les sectes hérétiques qui voient dans le démon le créateur ou le formateur des choses matérielles, nient-elles la résurrection des corps. Nous avons renversé ce fondement dans une discussion précédente, sur II *Sent.*, dist. 1. D'autres placent dans notre partie spirituelle toute la nature humaine, si bien que l'ame se serviroit du corps comme d'un instrument ou comme le nautonnier se sert du navire; l'ame donc étant heureuse, l'homme jouit de tout le bonheur qu'il peut désirer; d'où la résurrection n'est pas nécessaire. Le Philosophe renverse ce fondement de fond en comble, montrant que l'ame est unie au corps comme la forme l'est à la matière. On voit donc que l'homme ne peut être heureux dans la vie présente, et qu'il faut nécessairement admettre la résurrection.

Je réponds aux arguments : 1° Le ciel ne sera jamais détruit dans sa

---

Sed hanc opinionem satis probabiliter excludit varietas fortunæ, et infirmitas humani corporis, scientiæ et virtutis imperfectio et instabilitas, quibus omnibus beatitudinis perfectio impeditur, ut Augustinus prosequitur in fine *De Civit. Dei*. Et ideo alii posuerunt aliam vitam esse post hanc, in qua homo tantùm secundùm animam vivebat post mortem; et hanc vitam ponebant sufficere ad naturale desiderium implendum de beatitudine consequenda. Unde Porphyrius dicebat, ut Augustinus dicit in lib. *De Civit. Dei* (lib. XXII, cap. 26) : « Ut beata sit anima, corpus omne esse fugiendum; » unde talem resurrectionem non ponebat. Hujus autem opinionis apud diversos diversa erant falsa fundamenta. Quidam enim hæretici posuerunt omnia corporalia esse à malo principio, spiritualia verò esse à bono; et secundùm hoc oportebat quòd anima summè perfecta non esset, nisi à corpore separata, per quod à suo principio distrahitur, cujus participatio ipsam beatam facit; et ideo omnes hæreticorum sectæ, quæ ponunt à diabolo corporalia esse creata vel formata, negant corporum resurrectionem. Hujus autem fundamenti falsitas in principio lib. II. *Sentent.* ostensa est. Quidam verò posuerunt totam hominis naturam in anima constare; ita ut anima corpore uteretur sicut instrumento, aut sicut nauta navi; unde secundùm hanc opinionem sequitur quòd solâ animâ beatificatâ, homo naturali desiderio beatitudinis non frustraretur; et sic non oportet ponere resurrectionem. Sed hoc fundamentum sufficienter Philosophus in II. *De Anima* (text. 4) destruit, ostendens animam corpori sicut formam materiæ uniri. Et sic patet quòd si in hac vita homo non potest esse beatus, necesse est resurrectionem ponere.

Ad primum ergo dicendum, quòd cœlum nunquam alteratur, quantum ad substantiam;

substance; mais il cessera dans les effets de sa vertu, qui produit par le mouvement la génération et la corruption dans les choses inférieures; et c'est pour cela que saint Paul dit, I *Cor.*, VII, 31. « La figure de ce monde passe. »

2° L'ame d'Abraham n'est pas, rigoureusement parlant, Abraham même, mais elle est une partie de son être, et nous devons en dire autant d'Isaac et de Jacob. Il ne suffiroit donc pas que l'ame d'Abraham eût la vie pour qu'Abraham fût vivant, ou que le Dieu d'Abraham fût le Dieu d'un homme vivant; mais il faut, pour cela, que son être composé, c'est-à-dire son ame et son corps aient la vie. Cette double vie d'Abraham n'existoit pas en acte, il est vrai, quand le Seigneur prononça la parole objectée; mais elle existoit en puissance et devoit se réaliser par la résurrection des deux parties de lui-même. Le divin Maître prouve donc la résurrection avec autant de force que de profondeur.

3° L'ame est au corps, non-seulement ce que l'agent est à l'instrument, mais encore ce que la forme est à la matière; d'où il suit que l'action appartient, comme le prouve d'ailleurs le Philosophe, aux deux parties de l'homme, et non pas seulement à son ame; et comme la récompense de l'action est due à l'agent, il s'ensuit que c'est l'homme tout entier, composé d'un corps et d'une ame, qui doit recevoir la récompense de ses actions. D'une autre part, les fautes vénielles sont dites péché, non qu'elles en impliquent absolument l'idée complète, mais parce qu'elles sont des dispositions qui portent à le commettre : en conséquence la peine qui leur est infligée dans le purgatoire n'est pas une punition purement et simplement; elle est plutôt une purification qui s'accomplit séparément, dans le corps par la mort et par la dissolution, dans l'ame par le feu du purgatoire.

4° Toutes choses égales d'ailleurs, l'ame a dans le corps un état plus digne que hors du corps, parce qu'elle est une partie d'un tout composé,

---

sed atteretur quantum ad effectum virtutis, per quam movet ad generationem et corruptionem inferiorum; ratione cujus Apostolus, I. *Cor.*, VII : « Præterit figura hujus mundi. »

Ad secundum dicendum, quòd anima Abraham non est, propriè loquendo, ipse Abraham, sed est pars ejus; et sic de aliis. Unde vita animæ Abrahæ non sufficeret ad hoc quòd Abraham sit vivens, vel quod Deus Abraham sit Deus viventis; sed exigitur vita totius conjuncti, scilicet animæ et corporis. Quæ quidem vita, quamvis non esset actu, quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde Dominus per verba illa subtilissimè et efficaciter resurrectionem probat.

Ad tertium dicendum, quòd anima non comparatur solùm ad corpus ut operans ad instrumentum quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam; unde operatio est conjuncti et non tantùm animæ, ut patet per Philosophum in I. *De Anima* (text. 4, 64 et 66); et quia operanti debetur operis merces, oportet quòd ipse homo compositus ex anima et corpore, operis sui mercedem accipiat. Venialia autem sicut dicuntur peccata, quasi dispositiones ad peccandum, non quòd simpliciter habeant et perfectè rationem peccati : ita pœna quæ eis redditur in purgatorio non est simpliciter retributio, sed magis purgatio quædam quæ seorsum fit in corpore per mortem et incinerationem, et in anima per purgatorii ignem.

Ad quartum dicendum, quòd, cæteribus paribus, perfectior est status animæ in corpore quàm extra corpus, quia est pars totius compo-

et que les parties intégrantes impliquent rapport au tout. Et si l'ame séparée du corps est plus semblable à Dieu sous un point de vue, cette plus grande ressemblance n'existe pas sous tous les rapports; car les êtres possèdent, absolument parlant, leur plus haute similitude avec Dieu quand ils ont tout ce qu'exige la condition de leur nature, parce qu'alors ils se rapprochent plus de sa perfection suprême : ainsi le cœur de l'animal est plus semblable au souverain Etre immobile quand il se meut que lorsqu'il est en repos, parce que le mouvement est une perfection du cœur, tandis que le repos en est la destruction.

5° La mort corporelle a été introduite dans le monde par le premier péché; mais elle n'existe pas éternellement, parce que la mort du Christ a détruit le péché dont elle est la peine. Au contraire, le péché mortel qui amène la mort éternelle par l'impénitence, ne peut être expié : cette dernière mort doit donc exister toujours.

ARTICLE II.

Tous les hommes ressusciteront-ils?

Il paroît que tous les hommes ne ressusciteront pas. 1° Le roi-prophète dit, *Ps.* I, 5 : « Les impies ne ressusciteront point dans le jugement. » Or la résurrection ne doit avoir lieu que dans le temps du jugement. Donc tous les hommes ne ressusciteront pas.

2° On lit aussi, *Dan.*, XII, 2 : « Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront. » Or le mot *plusieurs* implique une restriction. Donc tous les hommes ne ressusciteront pas.

3° La résurrection fait ressembler à Jésus-Christ ressuscité; d'où saint Paul dit, I *Cor.*, XV, 16 : « Si les morts ne ressuscitent point, le Christ non plus n'est point ressuscité. » Or ceux-là seuls ressembleront à Jésus-

---

siti, et omnis pars integralis materialis est respectu totius. Et quamvis sit Deo conformior secundùm quid, non tamen simpliciter; tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maximè Deo conforme, quando habet quidquid suæ naturæ conditio requirit, quia tunc perfectionem divinam maximè imitatur : unde cor animalis magis est conforme Deo immobili, quando movetur quàm quando quiescit, quia perfectio cordis est moveri, et ejus quies est ejus destructio.

Ad quintum dicendum, quòd mors corporalis introducta est per peccatum Adæ, quod est morte Christi deletum; unde pœna illa non manet in æternum. Sed peccatum mortale quod mortem æternam per impœnitentiam inducit, ultra non expiabitur : et ideo mors illa æterna erit.

ARTICULUS II.

Utrùm resurrectio erit omnium generaliter.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd resurrectio non erit omnium generaliter. In *Psalm.* enim I dicitur : « Non resurgent impii in judicio. » Sed resurrectio non erit hominum nisi tempore judicii universalis. Ergo impii nullo modo resurgent.

2. Præterea, *Daniel.* XII, dicitur : « Multi de his qui dormierunt in terræ pulvere, evigilabunt. » Sed hæc locutio quamdam particulationem importat. Ergo non omnes resurgent.

3. Præterea, per resurrectionem homines conformantur Christo resurgenti; unde I. *Cor.*, XV, concludit Apostolus, quòd « si Christus resurrexit, et nos resurgemus. » Sed illi soli debent Christo resurgenti conformari, qui ima-

Christ, qui ont porté son image en eux-mêmes, c'est-à-dire ceux qui ont fait le bien, les justes. Donc les justes ressusciteront seuls.

4° La peine n'est jamais remise sans la rémission de la faute. Or, d'un côté, la mort corporelle est la peine du péché originel; d'une autre part, le péché originel n'est pas remis dans tous les hommes. Donc tous les hommes ne ressusciteront pas.

5° C'est la même grace de Jésus-Christ, qui nous fait renaître et nous fera ressusciter. Or ceux qui meurent dans le sein de leur mère ne peuvent renaître. Donc ceux-là ne ressusciteront pas; donc la résurrection n'aura pas lieu pour tous les hommes.

Mais il est écrit, *Jean*, V, 25 et 28 : « Tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu..., et ceux qui l'entendront vivront. » Donc tous les morts ressusciteront.

On lit aussi, I *Cor.*, XV, 51 : « Nous ressusciterons tous. »

Enfin la résurrection est nécessaire, pour que l'homme puisse recevoir la peine ou la récompense qu'il mérite. Or tous méritent la peine ou la récompense, soit par leurs propres actions comme les adultes, soit par l'action d'un autre comme les enfants. Donc tous ressusciteront.

(CONCLUSION. — Puisque l'ame, d'après les principes constitutifs de sa nature, ne sauroit parvenir dans sa séparation du corps à la dernière perfection de l'espèce humaine, tous les hommes doivent ressusciter aussi bien qu'un seul.)

Tout ce qui a sa raison dans la nature d'une espèce, doit se trouver semblablement dans tous les individus qui appartiennent à cette espèce. Or, voilà ce que nous devons dire de la résurrection; car la raison qui la nécessite, c'est que l'ame ne sauroit parvenir dans sa séparation du corps à la dernière perfection de l'espèce humaine. Aucune ame donc ne restera perpétuellement séparée du corps, et tous doivent ressusciter par la même raison qu'un seul le doit.

---

ginem ipsius portaverunt, quod est solùm bonorum. Ergo ipsi soli resurgent.

4. Præterea, pœna non dimittitur, nisi ablatâ culpâ. Sed mors corporalis est pœna peccati originalis. Ergo cùm non omnibus sit dimissum originale peccatum, non omnes resurgent.

5. Præterea, sicut per gratiam Christi renascimur, ita per gratiam ejus resurgemus. Sed illi qui in maternis uteris moriuntur, nunquam poterunt renasci. Ergo nec resurgere poterunt, et sic non omnes resurgent.

Sed contra est, quod dicitur *Joann.*, V : « Omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei; et qui audierint, vivent. » Ergo omnes mortui resurgent.

Præterea, I. *Corinth.*, XV, dicitur : « Omnes quidem resurgemus, » etc.

[illegible] resurrectio ad hoc necessaria est, ut resurgentes recipiant pro meritis pœnam vel præmium. Sed omnibus debetur vel pœna vel præmium, vel pro merito proprio sicut adultis, vel pro merito alieno sicut parvulis. Ergo omnes resurgent.

(CONCLUSIO. — Cùm nulla anima perpetuò possit à corpore separari, necesse est sicut unum, ita et omnes resurgere.)

Respondeo dicendum, quòd ea quorum ratio sumitur ex natura speciei, oportet similiter inveniri in omnibus quæ sunt ejusdem speciei. Talis autem est resurrectio; hæc enim est ejus ratio (ut ex dictis patet), quòd anima in perfectione ultima speciei humanæ esse non potest à corpore separata. Unde nulla anima in perpetuum remanebit à corpore separata : et ideo necesse est, sicut unum, ita et omnes resurgere.

Je réponds aux arguments : 1° Le Psalmiste parle de la résurrection spirituelle, qui ne deviendra pas le partage des impies au jour du jugement ; ou bien il parle des impies incroyants, qui ne ressusciteront pas pour être jugés, parce qu'ils le sont déjà (1).

2° Dans la parole de Daniel : « Plusieurs... se réveilleront, » le mot *plusieurs* est mis pour tous, comme le remarque saint Augustin (2), et cette façon de parler se trouve souvent dans l'Ecriture sainte. On peut aussi faire tomber la restriction sur les enfants qui habitent les limbes : bien qu'ils doivent ressusciter un jour, ils ne se réveilleront pas dans le sens propre du mot ; car ils n'éprouveront jamais le sentiment ni de la peine ni de la gloire, et le réveil implique pour ainsi dire la renaissance du sentiment.

(1) Tous les Pères donnent cette interprétation. Saint Augustin dit sur le passage cité, *Ps.* I, 5 : « Les impies ressusciteront sans aucun doute ; mais ils ne ressusciteront pas pour être jugés, parce qu'ils sont déjà condamnés à des peines certaines. » Saint Ambroise : « Le Psalmiste ne dit pas purement et simplement : Les impies ne ressusciteront pas ; mais il dit : Les impies ne ressusciteront pas dans le jugement, ou plutôt pour le jugement ; car celui qui ne croit pas en Jésus-Christ est déjà jugé. Ainsi les impies ne sortiront pas du tombeau pour aller entendre Jésus-Christ discuter leurs actes, car cette discussion est déjà faite : « Qui croit en moi, dit le Seigneur, *Jean*, III, 18, n'est pas jugé ; qui ne croit point en moi est déjà jugé, parce qu'il ne croit pas au nom du Fils unique de Dieu. » Cassiodore : « Comme l'enseigne l'Apôtre des nations, *Tite*, I, 16, les impies sont ceux qui ne confessent pas Jésus-Christ et le nient par leurs œuvres. » Ceux-là ne ressusciteront point pour le jugement, parce qu'ils sont déjà condamnés d'avance pour leur infidélité, selon cette parole : « Qui ne croit pas au Fils de Dieu est déjà jugé. » Tous ressusciteront, comme l'enseigne la foi catholique ; mais les justes purs de toute souillure ressusciteront pour juger, les hommes souillés par le mal ressusciteront pour être jugés, puis les impies morts dans l'impénitence ressusciteront pour être punis sans jugement, c'est-à-dire sans une nouvelle discussion de leurs actes. » Saint Hilaire : « Les impies ne ressusciteront pas pour le jugement, non qu'ils doivent être anéantis, mais parce que leur sentence est déjà portée. » Théodoret : « Les impies ne ressusciteront pas pour le jugement, mais pour la condamnation. Pourquoi seroient-ils jugés ? Leur impiété est manifeste ; elle n'a pas besoin d'être mise dans un plus grand jour. »

(2) *De Civit. Dei*, XX, 23 : « Daniel dit : « Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour un opprobre qu'ils auront toujours devant les yeux. » Ce passage ressemble à plusieurs autres oracles de l'Ecriture. Nous lisons, *Jean*, V, 28 et 29 : « Tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu et sortiront, ceux qui auront fait le bien pour ressusciter à la vie, et ceux qui auront fait le mal pour ressusciter à leur condamnation. » Ainsi le nouveau Testament montre « dans les sépulcres, » ceux que l'ancien représente comme « endormis dans la poussière de la terre. » Le divin Maître dit : « Ils sortiront ; » le prophète : « Ils s'éveilleront. » Le divin Maître : « Ceux qui auront fait le bien pour ressusciter à la vie, et ceux qui auront fait le mal pour ressusciter à leur condamnation ; » le prophète : « Les uns pour la vie éternelle, les autres pour un opprobre qu'ils auront toujours devant les yeux. » Et qu'on ne croie pas surprendre une opposition entre ces mots de l'Evangile : « Tous ceux

---

Ad primum ergo dicendum, quòd loquitur de spirituali resurrectione, qua impii non resurgunt in judicio discussionis conscientiæ, ut Glossa exponit. Vel loquitur de impiis qui sunt omnino infideles, qui non resurgent ut judicentur ; jam enim judicati sunt.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus (lib. XX *De Civit. Dei*, cap. 23) exponit *multi*, id est *omnes* ; et hic modus loquendi frequenter invenitur in sacra Scriptura. Vel particulatio potest intelligi quantum ad pueros damnatos in limbo ; qui quamvis resurgent, non propriè dicuntur evigilare, cùm nec sensum pœnæ nec gloriæ habituri sint ; vigilia enim est solutio sensûs.

3° Tous les hommes vivant dans la vie présente, les méchants comme les bons, sont conformes à Jésus-Christ dans les attributs qui tiennent à la nature de l'espèce humaine; mais ils ne lui sont pas tous conformes dans les choses qui appartiennent à la grace. En conséquence tous ressembleront à Jésus-Christ dans le rétablissement de la vie naturelle; mais les bons lui ressembleront seuls dans la gloire.

4° Alors même qu'il décède dans le péché originel, l'homme paie jusqu'à la dernière obole, en quittant la vie, la peine de ce péché, le tribut de la mort : il peut donc ressusciter malgré le péché originel; car la peine qu'il provoque consiste plutôt à mourir qu'à rester dans la mort.

5° Nous renaissons par la grace que Jésus-Christ nous a donnée; mais nous ressuscitons par la gracé qu'il nous a faite de prendre notre chair, car c'est par l'incarnation que nous lui ressemblons dans la nature. Bien donc que les enfants morts dans le sein de leur mère ne renaissent point en recevant la grace, ils peuvent néanmoins ressusciter par la conformité de leur nature avec Jésus-Christ, conformité qu'ils ont obtenue en recevant l'humanité.

ARTICLE III.

La résurrection est-elle une chose naturelle?

Il paroît que la résurrection est une chose naturelle. 1° Nous lisons dans saint Jean Damascène, *De fide orth.*, III, 14 : « Les choses qu'on remarque dans tous les individus d'une espèce, appartiennent à la nature. » Or la résurrection s'accomplira dans tous les hommes. Donc elle est une chose naturelle.

qui sont dans les sépulcres, » et cette parole de l'ancien Testament : « Plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière de la terre. » Car l'Ecriture emploie quelquefois *plusieurs* pour tous; ainsi le Seigneur dit à Abraham : « Je vous ai établi le père de plusieurs nations; » et il ajoute ailleurs : « En ta semence toutes les nations seront bénies. » « Voici un passage où *plusieurs* est mis plus visiblement pour tous, *Rom.*, V, 19 : « Par la désobéissance d'un seul homme, plusieurs ont été constitués pécheurs. »

Ad tertium dicendum, quòd omnes tam boni quàm mali conformantur Christo, vivendo in ista vita, in his quæ ad naturam speciei pertinent, non autem in his quæ pertinent ad gratiam. Et ideo omnes ei conformabuntur in reparatione vitæ naturalis; non autem in similitudine gloriæ, sed soli boni.

Ad quartum dicendum, quòd mortem quæ est pœna originalis peccati, quia in originali decesserunt, exsolverunt moriendo : unde non obstante originali culpâ, possunt à morte resurgere; pœna enim originalis peccati magis est mori quàm morte detineri.

Ad quintum dicendum, quòd renascimur per gratiam Christi nobis datam; sed resurgimus per gratiam Christi, qua factum est ut naturam nostram susciperet, quia ex hoc ei in naturalibus conformamur. Unde illi qui in maternis uteris decedunt, quamvis renati non fuerint per susceptionem gratiæ, tamen resurgent propter conformitatem naturæ ad ipsum, quam consecuti sunt ad perfectionem humanæ speciei pertingentes.

ARTICULUS III.

Utrùm resurrectio sit naturalis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd resurrectio sit naturalis. Quia, sicut dicit Damascenus (lib. III, cap. 14), « quod communiter in omnibus conspicitur, illud naturam characterizat in iis quæ sub ipsa sunt individuis. » Sed resurrectio communiter in omnibus invenitur. Ergo est naturalis.

2° Saint Grégoire dit, *Moral.*, XXIV, 30 : « Si l'on ne croyoit pas à la résurrection par l'obéissance de la foi, on devroit y croire par l'autorité de la raison, car les phénomènes de la nature nous en offrent l'image tous les jours ; » puis le saint docteur apporte en exemples plusieurs choses : la lumière, qui « s'éteint comme en mourant et se rallume par une sorte de résurrection ; » les arbres, qui « semblent périr avec leur verdure et renaissent à la vie ; » les semences, qui « meurent par la pourriture et ressuscitent en quelque manière par la germination ; » et saint Paul cite lui-même ce dernier exemple (1). Or les œuvres de la nature ne font connoître, rationnellement, que les choses naturelles. Donc la résurrection est une de ces choses.

3° Les choses qui sont hors de la nature ne durent pas longtemps, parce qu'elles sont violentes. Or la vie rendue par la résurrection doit durer éternellement. Donc la résurrection est dans la nature.

4° Ce que toute la nature semble hâter par son attente, est certainement naturel. Or il en est ainsi de la résurrection et de la glorification des saints ; car saint Paul dit, *Rom.*, VIII, 19 : « Les créatures attendent avec grand désir la manifestation des enfants de Dieu (2). » Donc la résurrection sera naturelle.

(1) I *Cor.*, XV, 35 et suiv. : « Quelqu'un dira : Comment les morts ressuscitent-ils, et en quel corps reviendront-ils ? Insensé ! ce que vous semez ne prend point vie, s'il ne meurt auparavant. Et ce que vous semez, ce n'est pas le corps qui doit naître, mais une simple graine, comme de froment ou de quelque autre chose. Mais Dieu lui donne un corps comme il veut, et à chaque semence son propre corps.... Ainsi de la résurrection des corps. »

(2) Mis en opposition avec *les enfants de Dieu*, le mot *créatures* désigne manifestement, dans ce texte, les êtres privés de raison. Toutes les choses donc, les animaux, la terre, le ciel, attendent la manifestation, c'est-à-dire la glorification des enfants de Dieu, pourquoi ? Notre Maître nous l'a dit et les Ecritures nous l'apprennent : parce que toutes les choses seront glorifiées avec les saints : « Nous attendons de nouveaux cieux et une terre nouvelle, » dit le disciple bien-aimé, *Apoc.*, III, 13 : « Les créatures seront affranchies de l'asservissement à la corruption, pour participer à la liberté de la gloire des enfants de Dieu, » continue l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 21 : « Les montagnes et les collines, ajoute le Prophète, *Is.*, LV, 12 et suiv., entonneront des cantiques de louanges, et les arbres du pays feront entendre leurs applaudissements ; les sapins s'élèveront où rampoient les plantes les plus viles ; le myrte croîtra au lieu de l'ortie, et le Seigneur éclatera comme un signe éternel. » Mais avant cet

---

2. Præterea, Gregorius dicit XIV. *Moralium* (cap. 28 vel 30) : « Qui resurrectionis fidem ex obedientia non tenent, certè hanc ex ratione tenere debuerant : quid enim quotidie nisi resurrectionem nostram in elementis suis mundus imitatur ? » Et ponit exemplum de luce quæ, « quasi moriendo, oculis subtrahitur, et rursus quasi resurgendo revocatur ; » et de arbustis, « quæ viriditatem amittunt, et rursus quasi resurgentia reparantur ; » et de seminibus, « quæ putrescentia moriuntur, et rursus germinando quodammodo resurgunt ; » quod etiam exemplum Apostolus ponit, I. *Cor.*, XV. Sed nihil potest ex naturalibus operibus ratione cognosci, nisi naturale. Ergo resurrectio erit naturalis.

3. Præterea, illa quæ sunt præter naturam, non multo tempore manent, quia sunt quas violenta. Sed vita quæ per resurrectionem reparabitur, in æternum manebit. Ergo resurrectio erit naturalis.

4. Præterea, illud ad quod tota naturæ expectatio intendit, maximè videtur esse naturale. Sed resurrectio et glorificatio sanctorum est hujusmodi, ut patet *Rom.*, VIII, ubi dicitur quòd « expectatio creaturæ revelationem filiorum Dei expectat, » etc. Ergo resurrectio erit naturalis.

5° La résurrection est une sorte de mouvement qui a pour terme l'union perpétuelle de l'ame et du corps. Or, d'une part, le mouvement est naturel, comme l'enseigne le Philosophe, quand il conduit au repos naturel; d'une autre part, l'union de l'ame et du corps sera naturelle : car l'ame a avec le corps, puisqu'elle en est l'acte, des rapports d'ordre et de proportion, si bien qu'elle pourra le vivifier toujours et le faire vivre perpétuellement comme elle-même. Donc la résurrection sera naturelle.

Mais « on ne revient pas, selon le cours naturel des choses, de la privation à la possession. » Or la mort est la privation de la vie. Donc la résurrection, qui est le retour de la mort à la vie, n'est pas naturelle.

De plus chaque espèce d'êtres a un mode particulier d'origine : voilà pourquoi les animaux qui naissent de la putréfaction naturelle et de la semence ne sont jamais de la même espèce, comme dit le Commentateur. Or le mode d'origine naturel à l'homme, c'est la génération par son semblable dans l'espèce. Donc la résurrection ne sera pas naturelle.

(Conclusion. — Puisque la résurrection n'a pas son principe, mais seulement son terme dans la nature, elle est miraculeuse absolument, puis naturelle relativement, en ce qu'elle conduit à une chose conforme à la nature.)

Les mouvements ou les actions peuvent se rapporter à la nature de trois manières. D'abord il est des mouvements dont la nature n'est ni le principe ni le terme : ces mouvements procèdent, tantôt d'un principe surnaturel, comme la glorification du corps; tantôt d'un autre principe

affranchissement général, en attendant cette transformation glorieuse, « usque adhuc, reprend saint Paul, *Rom.*, VIII, 22; jusque là toutes les créatures gémissent et souffrent le travail de l'enfantement. » Elles souffrent ce travail, pour s'enfanter elles-mêmes à une vie nouvelle, sous le mouvement qui les entraîne vers la perfection contre leurs tendances naturelles au repos. Elles gémissent et se plaignent dans le langage qui leur est propre : la tristesse voile la face des animaux, les arbres s'élancent vers le ciel et couvrent le sol de leurs débris, les vents soupirent dans le feuillage, les eaux murmurent des accents plaintifs, et la terre se revêt de deuil à l'approche des frimas qui vont glacer la vie dans son sein.

---

5. Præterea, resurrectio est motus quidam ad perpetuam conjunctionem animæ et corporis. Sed motus est naturalis, qui terminatur ad quietem naturalem, ut patet in V. *Physicor.* (text. 62); perpetua autem conjunctio animæ et corporis erit naturalis, quia cùm anima sit proprius actus corporis, habet sibi corpus proportionatum; et ita in perpetuum est similiter vivificabile ab ipsa, sicut ipsa in perpetuum vivit. Ergo resurrectio erit naturalis.

Sed contra : « à privatione in habitum non fit regressus secundùm naturam. » Sed mors est privatio vitæ. Ergo resurrectio, per quam est reditus de morte ad vitam, non est naturalis.

Præterea, ea quæ sunt unius speciei, unum habent determinatum modum originis; unde quæ generantur ex putrefactione (naturaliter) et ex semine, nunquam sunt ejusdem speciei, ut dicit Commentator in VIII. *Physic.* Sed naturalis modus quo homo oritur, est generatio ejus ex simili in specie, quod non erit in resurrectione. Ergo non erit naturalis.

(Conclusio. — Cùm natura resurrectionis principium esse nequeat, resurrectio simpliciter miraculosa censenda est; naturalis verò non, nisi secundùm quid quatenus nimirum ad vitam naturæ terminatur.)

Respondeo dicendum, quòd motus sive actio aliqua se habet ad naturam tripliciter. Est enim aliquis motus sive actio, cujus natura nec est principium nec terminus : et talis motus quandoque est à principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis; quandoque autem à principio alio quocumque, sicut patet de motu

quelconque, comme le mouvement violent qui porte la pierre vers le ciel et se termine au repos forcé. Ensuite il est des mouvements dont la nature est le principe et le terme : tel est le mouvement qui fait descendre la pierre vers la terre. Enfin il est des mouvements dont la nature est le terme, mais non le principe : quelquefois ce principe est une chose surnaturelle, comme dans la vue rendue à l'aveugle, car la vue est naturelle, mais non la vertu qui la rend ; d'autres fois ce principe est une autre chose, comme dans la précocité artificielle des fleurs ou des fruits : mais, il faut le remarquer, la nature ne peut être le principe d'un mouvement sans en être le terme ; car les principes naturels sont limités à certains effets, qu'il leur est impossible de dépasser. Maintenant, l'action qui se rapporte à la nature de la première manière, ne peut être dite naturelle sous aucun point de vue ; mais elle est, ou miraculeuse quand elle procède d'un principe surnaturel, ou violente quand elle dérive d'un autre principe quelconque. Ensuite l'action qui se rapporte à la nature de la deuxième manière, est naturelle absolument, sous tous les points de vue. Enfin l'action qui a la troisième sorte de rapports avec la nature, ne peut être dite naturelle absolument, puisqu'elle l'est relativement, en ce qu'elle conduit à une chose conforme à la nature ; mais on doit la dire ou miraculeuse, ou artificielle, ou violente : car on appelle naturel, dans le sens propre du mot, ce qui est conforme à la nature ; et cela est conforme à la nature, qui a telle ou telle nature avec les attributs qui la constituent. Ainsi, pour qu'un mouvement puisse être dit naturel absolument, il faut qu'il ait son principe dans la nature. Or il n'en est point ainsi de la résurrection ; car, bien qu'elle ait son terme dans la vie de la nature, elle ne trouve pas son principe dans la nature. La nature est le principe du mouvement dans les choses où ce principe existe, comme s'exprime le Philosophe : elle en est tantôt le

---

violento lapidis sursum, qui terminatur ad quietem violentam. Est etiam aliquis motus cujus principium et terminus est natura, ut patet in motu lapidis deorsum. Est et aliquis alius motus cujus terminus est natura, sed non principium; sed quandoque aliquid supra naturam, sicut patet in illuminatione cæci, quia visus naturalis est, sed illuminationis principium est supra naturam; quandoque autem aliquid aliud, ut patet in acceleratione florum vel fructuum per artificium factâ : quòd autem principium sit natura, et non terminus, esse non potest, quia principia naturalia sunt ad determinatos effectus definita, ultra quos se extendere non possunt. Operatio ergo vel motus primo modo se habens ad naturam, nullo modo potest dici naturalis; sed vel est miraculosa si sit à principio supra naturam, vel violenta si sit ab alio quocumque principio. Operatio autem vel motus secundo modo se habens ad naturam, est simpliciter naturalis. Sed operatio quæ tertio modo se habet ad naturam, non potest dici simpliciter naturalis, sed secundùm quid, in quantum scilicet perducit ad id quod secundùm naturam est; sed vel dicitur miraculosa, vel artificialis, vel violenta : naturale enim propriè dicitur quod secundùm naturam est; secundùm naturam autem esse dicitur, habens naturam, et quæ consequuntur naturam, ut patet in II. *Physicor.* (text. 5). Unde motus, simpliciter loquendo, non potest dici naturalis, nisi ejus principium sit natura. Resurrectionis autem principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturæ resurrectio terminetur. Natura enim est « principium motûs in eo in quo est, » vel activum, ut patet in motu levium et gravium, et alterationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in generatione simplicium cor-

principe actif, comme dans le mouvement des corps graves ou légers et dans la croissance des animaux; tantôt le principe passif, comme dans la génération des corps simples. Le principe passif de la génération naturelle, c'est une puissance pareillement passive qui trouve dans la nature une puissance active qui lui correspond. Ce principe actif peut indifféremment, sous le point de vue qui nous occupe, correspondre au principe passif dans la dernière perfection de l'être, ou dans la disposition qui nécessite cette perfection ou cette forme dernière, comme il arrive dans la génération de l'homme selon l'enseignement de la foi, et même dans toutes les choses, d'après le sentiment de Platon et d'Avicenne. Eh bien, la nature ne renferme aucun principe actif de la résurrection, ni comme cause qui puisse effectuer l'union de l'ame et du corps, ni comme disposition qui la nécessite; car la nature ne sauroit produire cette disposition que d'une seule manière, par la voie de la génération séminale. Lors donc qu'on admettroit dans le corps une puissance passive ou même une inclination quelconque tendant à l'union de l'ame, cette inclination ne pourroit se traduire en mouvement, passer à la réalité. La résurrection est donc miraculeuse absolument et n'est naturelle que relativement, comme on le voit par ce qui précède.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jean Damascène parle, dans le passage objecté, des choses qui sont produites chez tous les individus d'une espèce par les principes de leur nature; car si Dieu rendoit tous les hommes blancs ou les rassembloit en un seul lieu (comme il arriva dans le déluge), la nature de l'homme ne seroit pas pour autant d'être blanc ou d'exister dans tel ou tel lieu.

2° Les choses naturelles ne font pas connoître les choses surnaturelles par des raisons démonstratives, mais elles peuvent les faire connoître par des raisons persuasives; car les choses qui sont dans la nature offrent

---

porum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia passiva naturalis, quæ semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in natura, ut dicitur in IX. *Metaphys.* (cap. 10). Nec differt quantum ad hoc, sive respondeat passivo principio activum principium in natura respectu ultimæ perfectionis, scilicet formæ, sive respectu dispositionis, quæ est necessitas ad formam ultimam; sicut est in generatione hominis secundùm positionem fidei, vel etiam de omnibus aliis, secundùm opinionem Platonis et Avicennæ. Nullum autem principium activum resurrectionis est in natura, neque respectu conjunctionis animæ ad corpus, neque respectu dispositionis quæ est necessitas ad talem conjunctionem; quia talis dispositio non potest à natura induci, nisi determinato modo, per viam generationis ex [illegible]e, etsi ponatur esse aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quæcumque ad animæ conjunctionem, non est talis quòd sufficiat ad rationem motûs naturalis. Unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundùm quid, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus loquitur de illis quæ inveniuntur in omnibus individuis, ex principiis naturæ causata; non enim si divina operatione omnes homines dealbarentur, vel in uno loco congregarentur (sicut tempore diluvii factum est), propter hoc albedo esset proprietas naturalis hominis, vel esse in tali loco.

Ad secundum dicendum, quòd ex rebus naturalibus non cognoscitur aliquid non naturale, ratione demonstrante, sed ratione persuadente potest cognosci aliquid supra naturam, quia eorum quæ supra naturam sunt, ea quæ sunt

quelque image des choses qui sont au-dessus : ainsi l'union de l'ame et du corps représente, comme le remarque le Maître des Sentences (1), l'union de l'esprit avec Dieu par la gloire de la fruition. Il faut en dire autant des exemples apportés dans l'Apôtre et dans saint Grégoire : ils aident par la persuasion la foi dans la résurrection.

3° Les actions dont il s'agit dans l'argument, les actions violentes ont pour terme des choses qui n'existent point par la nature, mais qui y sont contraires. Or cela n'a pas lieu dans la résurrection : la difficulté est donc hors de la thèse.

4° Toute opération de la nature est dominée par l'opération de Dieu, de même que l'opération de l'art inférieur l'est par l'opération de l'art supérieur. Comme donc l'opération de l'art inférieur semble attendre une fin qu'elle ne peut atteindre que par l'opération de l'art supérieur, qui donne la forme ou applique l'œuvre, ainsi l'opération de la nature ne peut conduire à la fin dernière que la nature même poursuit par son attente. L'acte qui donne cette fin n'est donc pas naturelle.

5° Bien que le mouvement imprimé par la nature ne puisse avoir son terme dans le repos violent, néanmoins le mouvement qui ne vient pas de la nature peut, d'après ce qui précède, se terminer au repos naturel.

(1) II *Sent.*, *dist.* I, sect. 10 : « On demande souvent : Puisque l'ame seroit dans un éta plus noble si elle existoit hors de la matière, pourquoi Dieu l'a-t-il unie au corps? La réponse est facile : Dieu a uni l'ame au corps, pour que la nature humaine offrît une nouvelle image de l'union bienheureuse qui existe entre l'auteur de la justice et l'esprit glorifié. »

---

in natura aliquam similitudinem repræsentant : sicut unio animæ et corporis repræsentat animæ unionem ad Deum per gloriam fruitionis, ut Magister dicit. Et simili modo exempla quæ Apostolus et Gregorius inducunt, fidei resurrectionis persuasivè adminiculantur.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de operatione illa quæ terminatur ad id quod non est per naturam, sed naturæ contrarium. Hoc autem non est in resurrectione : et ideo non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quòd tota operatio naturæ est sub operatione divina, sicut operatio inferioris artis sub operatione superioris. Unde, sicut omnis operatio inferioris artis expectat aliquem finem ad quem non pervenitur nisi operatione artis superioris, inducentis formam vel utentis artificio facto, ita ad ultimum finem ad quem tota naturæ expectatio tendit, non potest perveniri operatione naturæ. Et propter hoc consecutio ejus non est naturalis.

Ad quintum dicendum, quòd quamvis non possit esse motus naturalis, qui terminatur ad quietem violentam, tamen potest esse motus non naturalis, qui terminatur ad quietem naturalem, ut ex dictis patet.

QUESTION LXXVIII.

De la cause de la résurrection.

Nous devons rechercher maintenant quelle est la cause de notre résurrection.

On demande trois choses sur ce sujet : 1° La résurrection de Jésus-Christ sera-t-elle la cause de la nôtre ? 2° Le son de la trompette la produira-t-il ? 3° Les anges doivent-ils y concourir ?

ARTICLE I.

La résurrection de Jésus-Christ sera-t-elle la cause de la nôtre?

Il paroît que la résurrection de Jésus-Christ ne sera pas la cause de la nôtre. 1° Posez la cause, vous posez l'effet. Or la résurrection des morts n'a pas immédiatement suivi la résurrection de Jésus-Christ. Donc la résurrection de Jésus-Christ n'est pas la cause qui devoit produire la résurrection des morts.

2° L'effet ne peut avoir lieu, quand il n'est pas précédé de la cause. Or la résurrection des morts s'accompliroit, alors même que Jésus-Christ ne seroit pas ressuscité ; car Dieu pouvoit, comme on l'a dit ailleurs, sauver le monde autrement que par l'incarnation. Donc la résurrection de Jésus-Christ n'est pas la cause de la nôtre.

3° C'est la même cause qui produit le même effet dans toute une espèce de choses. Or, d'un côté, la résurrection s'accomplira pour tous les hommes ; d'une autre part, la résurrection de Jésus-Christ n'a pas été la cause de sa propre résurrection. Donc elle ne sera pas non plus la cause de la résurrection des morts.

QUÆSTIO LXXVIII.

De causa resurrectionis, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa nostræ resurrectionis.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis. 2° Utrùm vox tubæ. 3° Utrùm angeli.

ARTICULUS I.

Utrùm Christi resurrectio sit causa nostræ resurrectionis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Christi resurrectio non sit causa nostræ resurrectionis. Positâ enim causâ ponitur effectus. Sed positâ resurrectione Christi non est secuta statim resurrectio aliorum mortuorum. Ergo resurrectio ejus non est causa nostræ resurrectionis.

2. Præterea, effectus non potest esse, nisi causa præcesserit. Sed resurrectio mortuorum esset, etiamsi Christus non resurrexisset; erat enim alius modus possibilis Deo ut hominem liberaret, sicut dictum est (III. part., qu. 46, art. 2). Ergo resurrectio Christi non est causa nostræ resurrectionis.

3. Præterea, idem est factivum unius in tota una specie. Sed resurrectio erit omnibus hominibus communis. Cùm ergo resurrectio Christi non sit causa sui ipsius, non erit causa resurrectionis aliorum.

4° L'effet garde toujours quelque chose de semblable à la cause. Or la résurrection d'un grand nombre d'hommes (celle des méchants) n'aura rien de semblable à la résurrection de Jésus-Christ. Donc la résurrection de Jésus-Christ ne sera pas la cause de la résurrection des méchants.

Mais « ce qui est le premier dans un genre quelconque est la cause de ce qui vient après, » dit le Philosophe. Or Jésus-Christ est appelé dans l'Écriture, à cause de sa résurrection corporelle, « les prémices de ceux qui dorment dans le Seigneur, » et « le premier né d'entre les morts (1). » Donc la résurrection de Jésus-Christ sera la cause de la résurrection des hommes.

En outre la résurrection du Christ a plus de rapport avec la résurrection corporelle de l'homme qu'avec sa résurrection spirituelle, qui s'accomplit par la justification. Or la résurrection du Christ est la cause de la justification de l'homme; car saint Paul dit, *Rom.*, IV, 25 : « Il est ressuscité pour notre justification. » Donc la résurrection du Christ est la cause de la résurrection de l'homme.

(CONCLUSION. — Comme Jésus-Christ est le Médiateur entre Dieu et les hommes, de même il devoit détruire notre mort par sa mort, et nous donner la résurrection par sa résurrection.)

Jésus-Christ est dit, à raison de la nature humaine, le Médiateur entre

(1) Il faut lire en entier les deux textes qui renferment ces expressions. Voici le premier, I *Cor.*, XV, 16 et 20 : « Si les morts ne ressuscitent point, le Christ non plus n'est pas ressuscité.... Mais le Christ est ressuscité d'entre les morts, il est devenu les prémices de ceux qui dorment dans le Seigneur. » Dans les oblations de l'ancienne loi, les prémices des fruits représentoient la moisson tout entière, si bien que toute la moisson étoit offerte dans les prémices. De même Jésus-Christ, dans la résurrection, représente comme prémices tous les hommes; d'où tous les hommes sont en quelque sorte ressuscités dans Jésus-Christ.

Le second passage est ainsi conçu, *Apocal.*, I, 4 et 5 : « Que la grace et la paix vous soient données par celui qui est, qui étoit et qui doit venir...., par Jésus-Christ qui est le témoin fidèle, le premier-né d'entre les morts et le prince des rois de la terre. » Jésus est « le premier-né d'entre les morts, » cela veut dire qu'il est le premier qui soit né en sortant d'entre les morts.

Saint Paul réunit l'idée de prémices et celle de premier-né dans un seul passage; il dit, *Col.*, I, 18 : « Jésus-Christ est le chef du corps de l'Eglise; il est les prémices et le premier-né d'entre les morts, afin qu'il soit le premier en tout. » Comme la tête, siége principal de

---

4. Præterea, in effectu relinquitur aliquid de similitudine causæ. Sed resurrectio, ad minus quorumdam (scilicet malorum), non habet aliquid simile resurrectioni Christi. Ergo resurrectionis illorum non erit causa resurrectio Christi.

Sed contra : « illud quod est primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post, » ut patet in II. *Metaphys.* (text. 6). Sed Christus ratione suæ resurrectionis corporalis dicitur « primitiæ dormientium, » I. *Corinth.*, XV; et « primogenitus mortuorum, » *Apocal.*, I. Ergo ejus resurrectio est causa resurrectionis aliorum.

Præterea, resurrectio Christi magis convenit cum nostra resurrectione corporali, quàm cum resurrectione spirituali, quæ est per justificationem. Sed resurrectio Christi est causa justificationis nostræ, ut patet *Rom.*, IV, ubi dicitur quòd « resurrexit propter justificationem nostram. » Ergo resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis corporalis.

(CONCLUSIO. — Sicut Christus est mediator Dei et hominum, ita decuit ut morte sua nostram aboleret, et suâ resurrectione nos æternâ resurrectione donaret.)

Respondeo dicendum, quòd Christus ratione humanæ naturæ dicitur Dei et hominum media-

Dieu et les hommes; d'où les dons de Dieu parviennent aux hommes par l'humanité de Jésus-Christ. Or de même que nous ne pouvons être délivrés de la mort spirituelle que par le don de la grace venant de la bonté divine, ainsi nous ne pouvons être affranchis de la mort corporelle que par la résurrection dérivant de la vertu divine. Comme donc Jésus-Christ a reçu dans la nature humaine les prémices de la grace divine et que sa grace est la cause de la nôtre, puisque « nous avons tous reçu de sa plénitude, et grace pour grace, » dit l'Evangile, *Jean*, 1, 16 : pareillement le triomphe de la mort a commencé dans Jésus-Christ, et sa résurrection est la cause de notre résurrection. Ainsi Jésus-Christ, en tant que Dieu, est la première cause, en quelque sorte équivoque, de notre résurrection; puis en tant que Dieu et homme ressuscité, il en est la cause prochaine et pour ainsi dire univoque. Or la cause univoque agit dans la similitude de sa forme; si bien qu'elle est non-seulement la cause efficiente, mais encore la cause exemplaire de l'effet. Et cela se fait de deux manières : quelquefois la forme même qui fonde la similitude est directement la source de l'action qui produit l'effet, comme la chaleur dans l'eau chauffée; mais d'autres fois la forme qui crée la similitude n'est pas primordialement et par elle-même la source de l'action qui produit l'effet, mais ce sont les principes constitutifs de cette forme qui font sortir l'action; ainsi quand l'homme blanc engendre un homme blanc, la blancheur n'est pas le principe de la génération; cependant la blancheur du père est dite la cause de la blancheur du fils, parce que les principes de la blancheur dans le premier forment les principes générateurs qui produisent la blancheur dans le dernier. C'est de cette manière que la résurrection de Jésus-Christ, cause efficiente univoque de la nôtre, agit rela-

l'ame, vivifie tous les membres du corps; ainsi Jésus-Christ, notre divin Chef ressuscité, répandra sa vertu sur nos cendres et les fera renaître à la vie. Puisque ce Chef adorable est les prémices et le premier-né d'entre les morts, nous devons être pour ainsi dire la moisson et les derniers-nés d'entre les morts.

---

tor; unde divina dona à Deo in homines mediante Christi humanitate perveniunt. Sicut autem à morte spirituali liberari non possumus nisi per donum gratiæ divinitus datum, ita nec à morte corporali nisi per resurrectionem divinâ virtute factam. Et ideo, sicut Christus secundùm humanam naturam primitias gratiæ suscepit divinitus, et ejus gratia est causa nostræ gratiæ, quia « de plenitudine ejus nos omnes accepimus gratiam pro gratia, » *Joan.*, I : ita in Christo inchoata est resurrectio, et ejus resurrectio causa est nostræ resurrectionis. Et sic Christus, in quantum est Deus, est prima causa nostræ resurrectionis, quasi æquivoca; sed in quantum est Deus et homo resurgens, est causa proxima et quasi univoca nostræ resurrectionis. Causa autem univoca agens producit effectum in similitudine formæ suæ; unde non solùm est causa efficiens, sed exemplaris respectu istius effectùs. Hoc autem contingit dupliciter : quandoque enim ipsa forma per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directè principium actionis qua producitur ille effectus, sicut calor in igne calefaciente; quandoque autem illius actionis qua producitur effectus, non est principium primò et per se ipsa forma secundùm quam attenditur similitudo, sed principia illius formæ : sicut si homo albus generet hominem album, ipsa albedo generantis non èst principium activæ generationis; et tamen albedo generantis dicitur causa albedinis generati, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato. Et per hunc modum resurrectio

tivement à notre vivification dans le tombeau; elle opère par la divinité de Jésus-Christ même, divinité qui lui est commune avec le Père; d'où il est écrit, *Rom.*, VIII, 11 : « Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts vivifiera aussi nos corps mortels par son Esprit. » Mais la résurrection même du Christ est, avec la vertu de la divinité, la cause en quelque sorte instrumentale de notre résurrection; car Jésus-Christ se servoit, dans ses opérations divines, de sa chair comme d'un instrument, ainsi que le remarque saint Jean Damascène, *De Fide orth.*, XV, en parlant du contact divin qui guérit le lépreux, *Matth.*, VIII, 3.

Je réponds aux arguments : 1° La cause suffisante produit tout de suite l'effet qu'elle touche par des rapports immédiats; mais elle ne produit point ainsi, quelque suffisante qu'elle soit, l'effet qu'elle atteint par l'intermédiaire d'une autre chose : ainsi le calorique imprime bien tout d'abord le mouvement qui communique la chaleur; mais il ne fait pas naître la chaleur elle-même dès le principe, parce qu'il sortit cet effet à l'aide du mouvement. Or la résurrection du Christ est dite la cause de notre résurrection, non qu'elle doive la produire immédiatement par elle-même; mais parce qu'elle doit la causer par le moyen de son principe, à savoir par la vertu divine, qui nous fera ressusciter à la ressemblance de Jésus-Christ. Eh bien, la vertu divine agit par l'intermédiaire de la volonté, qui est la cause la plus prochaine de l'effet. Rien n'exigeoit donc que notre résurrection s'accomplit aussitôt après celle de Jésus-Christ; mais elle doit s'effectuer dans le temps fixé par la volonté divine.

2° La vertu divine n'est pas attachée de telle sorte aux causes secondes, qu'elle ne puisse produire leur effet immédiatement ou par d'autres causes; elle pourroit causer, par exemple, la génération des corps inférieurs sans le mouvement du ciel; et cependant le mouvement du ciel est, selon l'ordre établi dans l'univers, la cause de la génération des corps

---

Christi, quæ est causa efficiens univoca nostræ resurrectionis, ad nostram resurrectionem agit, scilicet virtute divinitatis ipsius Christi, quæ ipsi et Patri communis est. Unde dicitur *Rom.*, VIII : « Qui suscitavit Jesum Christum à mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra. » Sed ipsa resurrectio Christi virtute divinitatis adjunctæ, est causa quasi instrumentalis resurrectionis nostræ; operationes enim divinæ agebantur mediante carne Christi quasi quodam organo, sicut ponit exemplum Damascenus in III lib. *De fide orthod.* (cap. 15), de tactu corporali quo mundavit leprosum, *Matth.*, VIII.

Ad primum ergo dicendum, quòd causa sufficiens statim producit effectum suum, ad quem immediatè ordinatur; non autem effectum ad quem ordinatur mediante alio, quantumcumque sit sufficiens : sicut calor, quantumcumque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem, sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus ejus mediante motu. Resurrectio autem Christi dicitur causa nostræ resurrectionis, non quia ipsa agat immediatè resurrectionem nostram, sed mediante principio suo, scilicet divinâ virtute, quæ nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis Christi. Virtus autem divina operatur mediante voluntate, quæ est propinquissima effectui. Unde non oportet quòd statim resurrectione Christi factâ, nostra resurrectio sit secuta; sed tunc sequetur quando voluntas Dei ordinavit.

Ad secundum dicendum, quòd virtus divina non alligatur aliquibus causis secundis, quin effectus illarum posset immediatè vel aliis causis mediantibus producere : sicut posset generationem corporum inferiorum causare, etiam motu cœli non existente; et tamen secundùm ordinem quem in rebus statuit, motus cœli

inférieurs. La résurrection du Christ est aussi, selon l'ordre établi par la Providence dans les choses humaines, la cause de notre résurrection; mais le suprême Ordonnateur auroit pu fonder un autre ordre de choses, et dans ce cas la résurrection de l'homme auroit eu une autre cause, telle que Dieu l'eût ordonné.

3° La même cause produit le même effet dans toutes les choses d'une espèce? Oui, quand toutes ces choses ont le même rapport avec la première cause de l'effet. Or il n'en est point ainsi dans la question présente. En effet, la première cause de la résurrection, c'est la vertu de la Divinité. Or l'humanité du Christ est plus près de la Divinité que l'humanité des simples hommes : en conséquence la résurrection du Christ a été produite immédiatement par la Divinité; mais la résurrection des hommes sera causée par l'intermédiaire du Christ, homme ressuscité.

4° La résurrection de tous les hommes aura quelque chose de semblable à la résurrection de Jésus-Christ. Tous les hommes ressemblent à Jésus-Christ dans la vie de la nature : ils ressusciteront donc tous, comme lui, à une vie immortelle; puis les saints ressemblent à Jésus-Christ par la grace : leur résurrection sera donc conforme à la sienne dans les choses qui appartiennent à la gloire (1).

(1) En résumé, Jésus-Christ, comme Dieu, est la cause efficiente de la résurrection; car la Divinité peut seule la produire, puisque ni la nature, ni par conséquent l'humanité n'en renferme le principe. Ensuite Jésus-Christ, comme homme, est la cause exemplaire de la résurrection : la cause exemplaire dans la vie immortelle pour tous les hommes, puisque tous lui ressemblent par la nature : la cause exemplaire dans la vie glorieuse pour tous les saints, car le Père les a rendus « conformes, dit saint Paul, *Rom.*, VIII, 26, à l'image de son Fils; afin qu'il soit lui-même le premier-né entre plusieurs frères. » — « Et le Sauveur Notre Seigneur Jésus-Christ, poursuit le même Apôtre, *Philipp.*, III, 20 et 21, transformera notre corps infirme, le configurant à son corps glorieux par l'énergie de sa puissance, qui lui assujettit toutes choses. »

---

est causa generationis inferiorum corporum. Similiter etiam, secundùm ordinem quem in rebus humanis divina providentia præfixit, resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis; potuit tamen alium ordinem præfigere, et tunc esset alia causa nostræ resurrectionis, qualem Deus ordinasset.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit, quando omnia quæ sunt in una specie habent eumdem ordinem ad causam primam illius effectûs, qui est inducendus in totam illam speciem. Sic autem non est in proposito : quia humanitas Christi propinquior est divinitati, cujus virtus est prima causa resurrectionis, quàm humanitas aliorum : unde resurrectio Christi causatur à divinitate immediatè, sed resurrectio aliorum mediante Christo homine resurgente.

Ad quartum dicendum, quòd resurrectio omnium hominum habebit aliquid de similitudine resurrectionis Christi; quod scilicet pertinet ad vitam naturæ, secundùm quam omnes Christo fuerunt conformes; et ideo omnes resurgent in vitam immortalem. Sed in sanctis qui fuerunt Christo conformes per gratiam, erit conformitas quantum ad ea quæ sunt gloriæ.

ARTICLE II.

Le son de la trompette sera-t-il la cause de la résurrection?

Il paroît que le son de la trompette ne sera pas la cause de la résurrection. 1° Saint Jean Damascène dit, *De fide orth.*, IV : « Croyez que la résurrection s'accomplira par la volonté de Dieu, par sa puissance et par le signe de son commandement. » Ces trois choses donc suffiront pour produire la résurrection; donc il est inutile d'y assigner une nouvelle cause dans le son de la trompette.

2° On élèveroit inutilement la voix pour frapper celui qui ne peut entendre. Or les morts n'auront pas le sens de l'ouïe. Donc il seroit ridicule de faire retentir un son quelconque pour les rappeler à la vie.

3° Si un son devoit être la cause de la résurrection, il le seroit par une vertu reçue d'en haut; aussi, lorsque l'Ecriture dit, *Ps.* LXVII, 34 : « Il donnera à sa voix une vertu puissante, » la Glose ajoute : « La vertu de ressusciter les morts (1). » Or quand une puissance a été donnée à quelqu'un, même miraculeusement, l'effet qui suit est naturel : ainsi l'aveugle-né, guéri miraculeusement, vit ensuite naturellement. Si donc la résurrection devoit avoir un son pour cause, elle seroit naturelle : ce qui est faux.

Mais il est écrit, I *Thess.*, IV, 15 : « Le Seigneur descendra du ciel au son de la trompette, et ceux qui sont morts dans Jésus-Christ ressusciteront. »

On lit aussi, *Jean*, V, 25 : « Les morts entendront la voix du Fils de

(1) Saint Augustin dit sur le même passage : « Le Dieu homme qui s'est tu comme l'agneau devant celui qui le tond, le voilà qui élève la voix dans le dernier jour : il élève, non pas une voix foible et suppliante, comme s'il alloit être jugé; mais une voix forte et puissante, comme devant juger le monde. » Et Cassiodore : « Il fera retentir sa voix, dans le jour de la rétribution dernière, à travers les sépulcres; voix forte et puissante, qui produira le plus grand des prodiges; car quoi de plus merveilleux que de réchauffer des cendres éteintes, de ranimer des ossements arides, de trouver des corps glorieux dans le sein de la pourriture, de faire sortir la vie et l'immortalité du tombeau? »

ARTICULUS II.

Utrùm vox tubæ sit causa nostræ resurrectionis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd vox tubæ non sit causa nostræ resurrectionis. Dicit enim Damascenus (lib. IV *De fide orthod.*) : « Crede resurrectionem futuram divinâ voluntate, virtute et nutu. » Ergo cùm hæc sint sufficiens causa resurrectionis nostræ, non oportet ponere causam ejus *vocem tubæ*.

2. Præterea, frustra vox emittitur ad eum qui audire non potest. Sed mortui non habebunt auditum. Ergo non est conveniens quòd vox aliqua formetur ad eos resuscitandum.

3. Præterea, si vox aliqua sit causa resurrectionis, hoc non erit nisi sit per virtutem voci divinitus datam; unde super illud *Psalm.* LXVII : « Dabit voci suæ vocem virtutis, » Glossa : « Resuscitandi corpora. » Sed ex quo potentia data est alicui, quamvis miraculosè detur, tamen actus qui sequitur est naturalis, sicut patet in cæco nato, miraculosè illuminato, qui postea naturaliter videt. Ergo si vox aliqua esset causa resurrectionis, resurrectio esset naturalis, quod falsum est.

Sed contra est, quod dicitur I *Thessal.*, IV : « Ipse Dominus in tuba Dei descendet de cœlo, et mortui qui in Christo sunt resurgent. »

Præterea, *Joan.*, V, dicitur : « Qui in mo-

Dieu, et ceux qui l'entendront vivront. » Or cette voix, c'est le son de la trompette, comme l'enseigne le Maître, IV *Sentent.*, dist. XLIII, § 2. Donc, etc.

(CONCLUSION. — Puisque Jésus-Christ ressuscité doit être la cause de la résurrection, il accomplira cette œuvre miraculeuse au bruit de la trompette, c'est-à-dire au son de sa voix commandant aux morts de sortir du sépulcre, ou bien au signe de son apparition qui renfermera la vertu d'un ordre impératif.)

La cause et l'effet sont nécessairement unis de quelque manière; car « le moteur et le mobile, l'œuvre et l'ouvrier doivent exister simultanément, » comme le dit le Philosophe. Or Jésus-Christ est la cause univoque de la résurrection : il signalera donc la résurrection générale des corps par un signe corporel (1). Selon les uns, ce signe sera, littéralement parlant, la voix de Jésus-Christ commandant aux morts de sortir du sépulcre, comme dans ce fait rapporté par l'Evangile, *Matth.*, VIII, 26 : « Il commanda aux vents et à la mer, et il se fit un grand calme. » D'après les autres, le signe de la résurrection sera l'apparition visible du Fils de Dieu sur le monde; apparition dont il est écrit, *ibid.*, XXIV, 27 : « Comme l'éclair part de l'Orient et apparoît jusqu'à l'Occident, ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'homme; » et saint Grégoire dit : « Le son de la trompette n'est autre chose que la manifestation du Seigneur se montrant comme juge de l'univers (2). Dans ce sentiment, l'apparition du Christ est la voix du Fils de Dieu, parce que toute la nature s'empressera d'obéir à sa manifestation comme à son ordre, en concourant à la restauration des corps humains; et voilà pourquoi l'Apôtre écrit, I *Thess.*, IV, 16, qu'il viendra « dans le commandement (3). »

(1) Ce qui met la cause en rapport avec l'effet, l'acte, le mouvement, l'apparition, la présence, tout cela c'est une manifestation, c'est un signe.

(2) Les commentateurs remarquent que ces paroles ne se trouvent pas dans saint Grégoire.

(3) *Ibid.*, 16 et 17 : « Le Seigneur descendra du ciel dans le commandement, à la voix de

---

numentis sunt, audient vocem Filii Dei, et qui audierint vivent. » Hæc autem vox dicitur tuba, ut in littera patet (IV *Sentent.*, distinct. 43, § 2, seu lit. B.). Ergo, etc.

(CONCLUSIO. — Cùm Christus resurgens sit causa univoca nostræ resurrectionis, fit ut nostram resurrectionem operetur tubâ; hoc est sua voce imperante, vel apparitione vim imperii habente, dormientes excitabit.)

Respondeo dicendum, quòd causam et effectum oportet aliquo modo conjungi, quia « movens et motum, faciens et factum sunt simul, » ut patet in VIII *Physic.* (text. 10, ac deinceps). Christus autem resurgens est causa univoca nostræ resurrectionis : unde oportet quòd in resurrectione corporum communi, aliquo signo corporali dato, Christus resurrectionem operetur. Quod quidem signum (ut quidam dicunt) erit ad litteram, vox Christi resurrectionem imperantis, sicut « imperavit mari et cessavit tempestas, » *Matth.*, VIII. Quidam verò dicunt quòd hoc signum nihil aliud erit quàm ipsa repræsentatio evidens Filii Dei in mundo, de quâ dicitur *Matth.*, XXIV : « Sicut fulgur exit ab Oriente et paret usque in Occidentem, ita erit et adventus Filii hominis; » et innituntur auctoritati Gregorii dicentis quòd « tubam sonare, nihil aliud est quàm huic mundo ut judicem, filium demonstrare. » Et secundùm hoc ipsa apparitio Filii Dei vox ejus dicitur, quia ei apparenti obediet tota natura ad corporum humanorum reparationem, sicut impe-

Ainsi l'apparition suprême, renfermant la puissance d'un ordre, est dite *la voix du Seigneur*. Et cette voix, quelle qu'elle soit, se nomme quelquefois *convocation*, comme qui diroit appel devant le divin tribunal; d'autres fois elle prend le nom de *son de la trompette*, soit parce qu'elle frappera les sens, selon l'explication du Maître des Sentences, soit parce qu'elle aura des rapports de ressemblance avec l'usage qu'on faisoit de la trompette sous l'ancienne loi. Chez les Juifs, le son de la trompette appeloit aux assemblées, excitoit au combat et convioit aux fêtes (1); eh bien, les hommes ressuscités se réuniront dans l'assemblée du jugement, assisteront au combat que « l'univers, dit la *Sagesse*, V, 21, livrera contre les insensés, » et paroîtront à la fête de la solennité éternelle.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jean Damascène signale trois choses dans la cause matérielle de la résurrection : la *volonté* divine qui commande, la *puissance* qui exécute et le *signe* qui marque la facilité de l'exécution. Le saint docteur fait allusion, dans le dernier terme, à ce qui se passe parmi les hommes : car les choses que nous faisons par notre parole sont faciles; mais plus faciles encore sont les œuvres que nous accomplissons sans paroles, par un simple signe : je dis *que nous accomplissons;* car le signe par nous donné est la cause de l'action, puisqu'il amène les autres à remplir notre dessein. Le signe divin qui doit produire la résurrection sera tout simplement un indice donné du ciel, et que toute la nature s'empressera d'accomplir en concourant à la restau-

l'archange et au son de la trompette de Dieu, et ceux qui sont morts dans Jésus-Christ ressusciteront les premiers. Puis nous qui vivons et serons demeurés jusqu'alors, nous serons emportés avec eux dans les nuées, pour aller au-devant du Seigneur au milieu des airs. » A la voix du Seigneur ou simplement à son apparition, les morts qui reposeront en Jésus-Christ ressusciteront d'abord; puis les justes qui auront vécu jusqu'alors seront glorifiés dans leurs corps; et tous ensemble iront à travers les airs au-devant de Jésus-Christ.

(2) Dans la *Catena Aurea*, expliquant *Matth.*, XXIV, 31 : « Il enverra ses anges, qui feront entendre la voix éclatante de la trompette, » saint Thomas dit avec plus d'exactitude que la trompette remplissoit comme quatre fonctions parmi les Juifs : elle convoquoit les assemblées, annonçoit les fêtes, excitoit au combat et donnoit l'ordre de lever le camp ou

---

ranti; unde « in jussu » venire dicitur I *Thess.*, IV. Et sic ejus apparitio in quantum habet vim cujusdam imperii, *vox ejus* dicitur. Et hæc vox quæcumque fit, quandoque dicitur *clamor*, quasi præconis ad judicium citantis; quandoque autem dicitur *sonus tubæ*, vel propter evidentiam, ut in littera dicitur (IV *Sent.*), vel propter convenientiam ad usum tubæ qui erat in veteri Testamento. Tubâ enim congregabantur ad consilium, commovebantur ad prælium, et vocabantur ad festum. Resurgentes autem congregabuntur ad consilium judicii, et ad prælium quo « orbis terrarum pugnabit contra insensatos » (ut dicitur *Sap.*, V), et ad festum æternæ solemnitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus in verbis illis circa materialem causam resurrectionis tria tetigit : scilicet *voluntatem divinam*, quæ imperat; *virtutem*, quæ exequitur; et *facilitatem exequendi*, in hoc quòd *nutum* adjunxit, ad similitudinem eorum quæ in nobis sunt : illud enim valde facile est nobis facere quod statim ad dictum nostrum fit; sed multò apparet major facilitas, si ante verbum prolatum, ad primum signum voluntatis (quòd *nutus* dicitur) statim exequutio nostræ voluntatis per ministros fiat : et talis nutus est quædam causa prædictæ exequutionis, in quantum per ipsum inducuntur alii ad nostram voluntatem explendam. Nutus autem divinus, quo fiet resurrectio, nihil aliud est quàm signum ab ipso datum, cui tota natura obediet ad resur-

ration des corps humains. Et cet indice, ce signe, nous l'avons vu, c'est la même chose que le son de la trompette.

2° Comme les formes des sacrements n'obtiennent pas leur vertu sanctifiante de ce qu'on les entend, mais de ce qu'on les prononce : de même le signe ou le son qui doit accomplir la résurrection ne tirera pas sa vertu de ce qu'on le percevra, mais de ce qu'il sera donné. Considérez la voix qui éveille l'homme endormi : elle brise le sommeil par l'impulsion de l'air, en déliant pour ainsi dire la sensibilité; mais elle n'obtient pas son effet par cela qu'on la connoît, car la connoissance de la voix suit le réveil et n'en est point la cause.

3° L'objection seroit fondée, si la vertu qui sera donnée au son productif de la résurrection devoit former une entité complète dans la nature; car alors cette vertu, ramenée par le fait même dans l'ordre des choses naturelles, constitueroit le principe de l'effet subséquent. Mais la vertu qui accompagnera le son divin n'offrira pas ce caractère; elle sera, comme nous l'avons dit, semblable à la vertu qui réside dans les formes des sacrements (1).

ARTICLE III.

Les anges concourront-ils à la résurrection?

Il paroît que les anges ne concourront d'aucune manière à la résurrection. 1° La résurrection des morts révèlera une plus grande puissance que la génération des hommes. Or, d'une part, quand les hommes sont engendrés, l'ame est infuse dans le corps sans le concours des anges; d'un autre côté, la résurrection n'est que la réunion de l'ame et du corps. Donc la résurrection ne s'accomplira point par le ministère des anges.

le signal du départ. Les prescriptions qui régloient les usages de la trompette se trouvent *Nombres*, X, 2 et suiv.

(1) Exemples : le calorique, que la main du Créateur a mis dans le soleil ou plutôt dans tous les corps, forme une entité complète, et voilà pourquoi la chaleur est un effet naturel;

---

rectionem mortuorum. Et hoc signum idem est quod *vox tubæ*, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quòd sicut formæ sacramentorum habent virtutem sanctificandi, non ex hoc quod audiuntur, sed ex hoc quod proferuntur; ità illa vox quidquid sit habebit efficaciam instrumentalem ad resuscitandum, non ex hoc quod sentitur, sed ex hoc quod profertur : sicut etiam vox ex ipsa impulsione aeris excitat dormientem solvendo organum sentiendi, non ex hoc quod cognoscatur; quia judicium de voce veniente ad aures, sequitur excitationem, et non est causa ejus.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa pro- , si virtus data illi voci esset ens per- natura; quia tunc quod ex ea procederet, virtutem jam naturalem factam principium haberet. Non est autem talis virtus illa, sed qualis supradicta est esse in formis sacramentorum.

ARTICULUS III.

Utrùm ad resurrectionem angeli operabuntur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd nullo modo ad resurrectionem angeli operabuntur. Quia majoris virtutis est ostensiva resurrectio mortuorum, quam generatio hominum. Sed quando homines generantur, anima non infunditur corpori mediantibus angelis. Ergo nec resurrectio, quæ est iterata conjunctio animæ et corporis, fiet ministerio angelorum.

2° Si des anges devoient concourir à la résurrection des morts, cet office appartiendroit principalement aux Vertus, qui sont chargées d'accomplir les miracles. Or ce n'est point aux Vertus, mais aux archanges qu'on attribue, comme on le voit dans le Maître, la fonction de contribuer à la résurrection générale. Donc la résurrection se fera sans le concours des anges.

Mais saint Paul dit, I *Thess.*, IV, 16 : « Le Seigneur descendra du ciel à la voix de l'archange, et les morts ressusciteront. » Donc la résurrection s'accomplira par le ministère des anges.

(Conclusion. — Dieu se servira du ministère des anges pour recueillir les cendres des morts, et pour les préparer à la reconstitution du corps humain; mais il accomplira lui-même, par un acte immédiat, la réunion de l'ame et du corps, ainsi que la glorification.)

Saint Augustin dit, *De Trin.*, III, 4 : « Comme les corps plus subtils et plus forts régissent dans un ordre de subordination les corps plus foibles et plus grossiers, de même Dieu gouverne tous les corps par les esprits doués de la raison ; » et saint Grégoire touche cette doctrine dans un de ses ouvrages (1). Dieu se sert donc, dans toutes les œuvres qu'il fait corporellement, du ministère des anges. Or la résurrection des morts implique deux choses qui se rapportent à la transformation des corps, savoir la collection des cendres et la préparation qui doit les rendre propres à la reconstitution du corps humain : Dieu se servira donc, pour remplir ce double office, du ministère des anges. Quant à l'ame, comme elle est immédiatement créée par Dieu, de même Dieu l'unira de rechef au corps immédiatement, sans la coopération des anges. C'est aussi Dieu

mais l'aspiration qui entraîne le cœur de l'homme vers le bonheur, n'est pas une réalité subsistant en elle-même, et c'est pour cela que la souveraine béatitude est un don surnaturel.

(1) *Dial.*, IV, 6 : « Rien ne se fait dans le monde visible sans le monde invisible. Car de même que Dieu tout-puissant meut et vivifie les êtres invisibles en les remplissant de sa force et de sa vie, ainsi les êtres invisibles meuvent et vivifient, en les remplissant, les choses visibles. »

---

2. Præterea, si ad aliquos angelos hoc ministerium pertineat, maximè videtur pertinere ad virtutes, quarum est miracula facere. Sed eis non ascribitur, sed archangelis, ut patet in littera (IV *Sent.*). Ergo resurrectio non fiet ministerio angelorum.

Sed contra est, quod dicitur I *Thessal.*, IV, quòd « Dominus in voce archangeli, descendet de cœlo, et mortui resurgent. » Ergo resurrectio mortuorum ministerio angelico complebitur.

(Conclusio. — In resurrectione utetur Deus ministerio angelorum in his quæ corporaliter fieri debent; quantum verò ad id quod Deus de integro animam corpori uniet corpusque ipsum glorificabit, non utetur operâ angelorum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in III *De Trin.* (cap. 4), « sicut corpora crassiora et inferiora (sive infirmiora) per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora reguntur à Deo per spiritum vitæ rationalem ; » et hoc etiam Gregorius IV *Dialog.* tangit. Unde in omnibus quæ corporaliter à Deo fiunt, utitur Deus ministerio angelorum. In resurrectione autem est aliquid ad transmutationem corporum pertinens, scilicet collectio cinerum et eorum præparatio ad reparationem humani corporis : unde quantum ad hoc in resurrectione utetur Deus ministerio angelorum. Sed anima, sicut immediatè à Deo creata est, ita immediatè à Deo corpori iteratò unietur, sine aliqua operatione

qui produira lui-même la gloire du corps, tout comme il glorifie l'ame, par un acte immédiat, sans employer l'action d'aucune créature. Enfin l'office que nous avons attribué aux anges, de recueillir les cendres des morts, s'appelle *la voix de l'archange*, d'après une interprétation que le Maître explique dans les *Sentences*.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui précède renferme la réponse à l'objection.

2° Les cendres des morts seront recueillies principalement par un archange, par saint Michel, qui est le prince de l'Eglise, comme il fut celui de la synagogue; mais il agira sous l'influence des Vertus célestes et des anges plus élevés. Ce donc que fera l'archange, les Ordres supérieurs le feront en quelque manière. De plus les anges inférieurs l'aideront dans la résurrection de chacun des hommes qui furent confiés à leur garde. On pourra donc dire que la voix céleste est celle d'un ange ou de plusieurs anges (1).

(1) Comme le prophète Daniel avoit demandé pendant trois semaines, avec larmes et gémissements, dans le jeûne et la mortification, le salut du peuple juif, l'ange Gabriel lui apparut resplendissant de lumière et lui dit qu'il avoit combattu vingt et un jours contre le prince des Perses, c'est-à-dire contre l'ange qui protégeoit ce royaume; puis il ajouta, *Dan.*, X, 13 : « Mais Michel, le premier d'entre les premiers princes, est venu à mon secours. » Et plus loin, 21 : « Nul ne m'assiste dans toutes ces choses, sinon Michel qui est votre prince. » Saint Michel étoit donc le prince ou le protecteur du peuple juif. D'une autre part, quand le démon poursuivit la reine revêtue du soleil et couronnée d'étoiles, c'est-à-dire l'Eglise qui devoit enfanter les enfants de Dieu, « il se fit un grand combat dans le ciel, dit le Prophète de la nouvelle alliance, *Apocal.*, XII, 7 et 9; Michel et ses anges combattirent contre le dragon, et le dragon combattit, lui et ses anges.... Et ce grand dragon, l'antique serpent, qui est appelé diable et Satan...., fut précipité sur la terre, et ses anges avec lui furent précipités. » Le prince des archanges protége donc l'Eglise, comme il protégeoit la synagogue. Maintenant, qu'il doive présider aux préparatifs de la résurrection, en faisant recueillir par ses anges les cendres des morts dans les sépulcres, l'Ecriture sainte l'enseigne encore assez clairement; le Prophète dit, *Dan.*, XII, 1 et 2 : « En ce temps-là, Michel, le grand prince, se lèvera, lui qui est le protecteur de votre peuple....; et toute la multitude de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour un opprobre qu'ils auront toujours devant les yeux. » On voit que l'archange saint Michel doit se lever, c'est-à-dire accomplir un ministère à la résurrection des morts. L'Eglise chante, le jour de sa fête, qu'il conduit les ames des justes dans les cieux : ne doit-il pas y conduire aussi leurs corps?

---

angelorum. Similiter etiam gloriam corporis ipse faciet absque ministerio angelorum, sicut et animam immediatè glorificat. Et istud angelorum ministerium dicitur *vox*, secundùm unam expositionem quæ tangitur in littera (IV *Sentent.*, ubi suprà).

Ad primum patet solutio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quòd ministerium istud erit principaliter unius archangeli, scilicet Michaelis, qui est princeps Ecclesiæ, sicut fuit Synagogæ (sicut dicitur *Dan.*, X), qui tamen aget ex influentia virtutum et aliorum superiorum ordinum; unde quod ipse faciet, superiores ordines quodammodo facient. Similiter inferiores angeli cooperabuntur ei circa resurrectionem singulorum, quorum custodiæ deputati fuerunt. Et sic vox illa poterit dici unius et plurium angelorum.

QUESTION LXXIX.

Du temps et du mode de la résurrection.

Nous passons au sujet dont on vient de lire le titre.

On demande quatre choses ici : 1° Le temps de la résurrection doit-il être différé jusqu'à la fin du monde? 2° Ce temps est-il caché? 3° La résurrection s'accomplira-t-elle pendant la nuit? 4° Sera-t-elle instantanée ou successive?

ARTICLE I.

Le temps de la résurrection doit-t-il être différé jusqu'à la fin du monde?

Il paroît que le temps de la résurrection ne doit pas être différé jusqu'à la fin du monde, afin que les hommes puissent ressusciter tous à la fois. 1° Le chef a plus de rapports avec les membres que les membres n'en ont entre eux, tout comme la cause a plus d'affinité avec l'effet que les effets n'en ont les uns avec les autres. Or Jésus-Christ, qui est notre divin Chef, n'a pas différé sa résurrection jusqu'à la fin du monde, afin de ressusciter avec tous ses membres. Donc les saints des premiers âges ne devront pas attendre leur résurrection jusqu'à la consommation des siècles, pour ressusciter avec les autres hommes.

2° La résurrection du Chef est la cause de la résurrection des membres. Or quelques nobles membres ne sont pas restés dans le sépulcre, à cause de leur rapprochement du Chef, jusqu'à la fin du monde; mais comme on le croit pieusement de la Vierge bienheureuse et de saint Jean l'Evangéliste, ils ont ressuscité bientôt après Jésus-Christ. Donc la résurrection des autres saints sera d'autant plus rapprochée de la résurrection de Jé-

---

QUÆSTIO LXXIX.

De tempore et modo resurrectionis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de tempore et modo resurrectionis.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm tempus nostræ resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi. 2° Utrùm tempus illud sit occultum. 3° Utrùm resurrectio fiet noctis tempore. 4° Utrùm fiet subitò.

ARTICULUS I.

(Utrùm tempus nostræ resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd tempus resurrectionis non oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant. Major est enim convenientia capitis ad membra, quàm membrorum ad invicem; sicut causæ ad effectus, quam effectuum ad invicem. Sed Christus, qui est caput nostrum, non distulit resurrectionem suam usque ad finem mundi, ut simul cum omnibus resurgeret. Ergo non oportet quòd priorum sanctorum resurrectio usque ad finem mundi differatur, ut simul cum aliis resurgant.

2. Præterea, resurrectio capitis causa est resurrectionis membrorum. Sed resurrectio quorumdam membrorum nobilium, propter vicinitatem ad caput, non est dilata usque ad finem mundi; sed statim resurrectionem Christi sequuta est, sicut piè creditur de beata Virgine et Joanne Evangelista. Ergo et aliorum resurrectio tantò propinquior erit resurrectioni

sus-Christ, qu'ils ont été plus conformes à ce divin modèle par la grace et par les mérites.

3° L'état de l'homme est plus parfait et plus conforme à l'image de Jésus-Christ, sous le nouveau Testament que sous l'ancien. Or plusieurs Pères de l'ancien Testament sortirent du sépulcre à la résurrection de Jésus-Christ; car nous lisons, *Matth.*, XXVII, 52 : « Plusieurs corps des saints, qui dormoient dans le Seigneur, ressuscitèrent. » Donc les saints du nouveau Testament ne devront pas, à plus forte raison, attendre la résurrection jusqu'à la fin du monde, afin que les hommes ressuscitent tous ensemble.

4° Il n'y aura plus de supputation d'années après la fin du monde. Or l'Ecriture compte un grand nombre d'années depuis la résurrection de plusieurs morts jusqu'à la résurrection des autres; on lit, *Apocal.*, XX, 4 et 5 : « Je vis... les ames de ceux qui furent frappés de la hache pour le témoignage de Jésus et pour la parole de Dieu....., et ils vécurent et régnèrent mille ans avec le Christ; les autres morts ne vécurent qu'après les mille ans accomplis. » Donc la résurrection de tous les morts ne sera pas différée, pour que tous ressuscitent en même temps, jusqu'à la fin du monde.

Mais il est écrit, *Job*, XIV, 12 : « Lorsque l'homme s'est endormi dans la mort, il ne ressuscitera point jusqu'à ce que le ciel soit détruit; il ne s'éveillera ni ne sortira de son sommeil. » Or l'écrivain sacré parle, dans ce passage, du sommeil de la mort. Donc la résurrection des hommes sera différée jusqu'à la destruction du ciel, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde.

On lit aussi, *Hébr.*, XI, 39 et 40 : « Tous ces saints, dont l'Ecriture loue la foi, n'ont pas reçu la récompense promise (le parfait bonheur de l'ame et du corps); Dieu a voulu, nous réservant une chose meilleure, qu'ils ne parvinssent pas sans nous à la consommation de la félicité, » —

Christi, quantò per gratiam et meritum magis ei fuerint conformes.

3. Præterea, status novi Testamenti est perfectior et expressiùs portat imaginem Christi, quàm status veteris Testamenti. Sed plures Patres veteris Testamenti Christo resurgente, resurrexerunt, sicut dicitur *Matth.*, XXVII, quòd « multa corpora sanctorum, qui dormierant, resurrexerunt. » Ergo videtur quòd nec sanctorum novi Testamenti resurrectio differri debeat usque ad finem mundi, ut fiat omnium simul.

4. Præterea, post finem mundi non erit aliquis annorum numerus. Sed post resurrectionem mortuorum adhuc computantur multi anni usque ad resurrectionem aliorum, ut patet *Apocal.*, XX; dicitur enim ibi : « Vidi animas decollatorum propter testimonium Jesu, et propter verbum Dei; » et infrà : « Et vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annis; et cæteri mortuorum non vixerunt donec consummarentur mille anni. » Ergo resurrectio omnium non differtur usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XIV : « Homo cùm dormierit non resurget, donec atteratur cœlum non evigilabit, nec consurget de somno suo. » Et loquitur de somno mortis. Ergo usque ad finem mundi, quando cœlum attereretur, resurrectio hominum differtur.

Præterea, *Hebr.*, XI, dicitur : « Hi omnes, testimonio fidei probati, non acceperunt repromissionem (id est, plenam animæ et corporis beatitudinem), Deo melius aliquid pro nobis providente, ne sine nobis consummarentur, (id est perficerentur.) » Glossa : « Ut in

« afin, poursuit la Glose, que la joie de chacun fût plus grande par la joie de tous. » Or la glorification des corps ne s'accomplira pas avant la résurrection ; car « le Sauveur Notre-Seigneur Jésus-Christ transformera notre corps infime en le configurant à son corps glorieux, » dit l'Apôtre, *Philippe*, III, 20 et 21 ; et « les fils de la résurrection seront comme les anges du ciel (1), » ajoute l'Evangéliste, *Matth.*, XXII, 30. Donc la résurrection sera différée jusqu'à la fin du monde, où tous les hommes ressusciteront en même temps.

(CONCLUSION. — Puisque les corps humains subissent la variation sous le mouvement des corps célestes, ils ne doivent point recevoir par la résurrection l'état d'incorruptibilité avant la cessation de ce mouvement, c'est-à-dire avant la fin du monde.)

Saint Augustin dit, *De Trin.*, III, 4 : « La providence divine a voulu que les corps plus subtils et plus forts régissent les corps plus foibles te plus grossiers. » D'après cette loi, le mouvement des corps célestes soumet au changement, à la variation, toute la matière des corps inférieurs : il seroit donc contraire à l'ordre établi par la providence dans les choses, que la matière des corps inférieurs parvînt à l'état d'incorruptibilité, tant que les corps supérieurs accompliront leur mouvement. Et comme la résurrection doit, selon l'enseignement de la foi, nous donner l'immortalité d'après notre divin modèle Jésus-Christ qui, « une fois ressuscité d'entre les morts ne meurt plus, » dit saint Paul, *Rom.*, VI, 9, la résurrection des corps humains sera différée jusqu'à la fin du monde, époque où le mouvement du ciel passera à l'état de repos. Aussi quelques

(1) Ces dernières paroles réunissent deux passages de l'Evangile. D'abord il est écrit, *Luc*, XX, 35 et 36 : « Ceux qui seront trouvés dignes du siècle à venir et de la résurrection d'entre les morts, ne se marieront point et n'épouseront pas de femmes ; car ils ne pourront plus mourir, parce qu'ils seront égaux aux anges et les enfants de Dieu, étant les enfants de la résurrection. » Ensuite nous lisons, *Matth.*, XXII, 30 : « Dans la résurrection, les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de maris ; mais ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel. »

---

communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum. » Sed non erit antè resurrectio, quàm corporum glorificatio ; quia « reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ, » *Philipp.*, III ; et « resurrectionis filii erunt sicut angeli in cœlo, » ut patet *Matth.*, XXII. Ergo resurrectio differetur usque ad finem mundi, in quo omnes simul resurgent.

(CONCLUSIO. — Cùm tota materia humanorum corporum subjiciatur motui cœlestium corporum, convenienter humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur, in quo motus cœli quiescet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in III *De Trinit.* (cap. 4), « divina providentia statuit ut corpora crassiora et inferiora (sive infirmiora) per subtiliora et potentiora quodam ordine regantur. » Et ideo tota materia corporum inferiorum subjacet variationi secundùm motum cœlestium corporum : unde esset contra ordinem quem divina providentia statuit in rebus, si materia inferiorum corporum ad statum incorruptionis perduceretur, manente motu superiorum corporum. Et quia, secundùm positionem fidei, resurrectio erit in vitam immortalem conformiter Christo, qui « resurgens ex mortuis, jam non moritur, » ut dicitur *Rom.*, VI, ideo humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur, in quo motus cœli quiescet. Et propter hoc etiam quidam philosophi, qui posuerunt

philosophes, admettant la pérennité de ce mouvement, ont-ils enseigné le retour des ames humaines dans des corps mortels, semblables à ceux que nous avons maintenant : seulement les uns, comme Empédocle, les ramenoient dans les mêmes corps après un siècle ; les autres, comme Pythagore, les faisoient retourner dans des corps différents ; car ce dernier pensoit, comme le rapporte Aristote, que l'ame peut habiter tout corps vivant.

Je réponds aux arguments : 1° Le chef a avec les membres des rapports que les membres n'ont pas les uns avec les autres, la proportion qui lui permet de répandre son influence dans leur sein ; mais les membres ont les uns avec les autres des rapports qu'ils n'ont pas avec le chef, l'absence de la causalité dont nous venons de parler. En conséquence la résurrection du Christ est la cause de notre résurrection, c'est elle qui nous donne par la foi l'espérance de sortir un jour vivants du tombeau ; mais la résurrection d'un membre du Christ n'est pas la cause de la résurrection des autres membres. Or de cela quelle est la conséquence ? C'est que Jésus-Christ devoit ressusciter avant les hommes, et les hommes tous ensemble à la consommation des siècles.

2° Sans doute il y a, dans le corps mystique de Jésus-Christ, des membres plus nobles et plus conformes au divin modèle que les autres ; mais ils n'atteignent jamais la dignité de chef, au point d'être cause à l'égard des autres. De ce donc qu'ils ont plus de ressemblance avec le Sauveur, il ne s'ensuit pas que leur résurrection doive précéder la résurrection des autres membres pour lui servir de type et d'exemplaire, comme nous l'avons dit de celle du Christ ; mais si quelques-uns n'ont pas attendu leur résurrection jusqu'à la résurrection générale, ils ont obtenu cette faveur par un privilége spécial de la grace, et non par un droit fondé sur leur plus grande ressemblance avec Jésus-Christ.

---

motum cœli nunquam cessare, posuerunt reditum humanarum animarum ad corpora mortalia, qualia nunc habemus ; sive ponerent reditum animæ ad idem corpus in fine magni anni, ut Empedocles ; sive ad aliud, ut Pythagoras, qui posuit quamlibet animam quodlibet corpus ingredi, ut dicitur in I *De anima* (text. 53).

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis caput magis conveniat cum membris convenientiâ proportionis, quæ exigitur ad hoc quod in membra influat, quàm membra ad invicem ; tamen caput habet causalitatem quamdam super membra, qua membra carent, et in hoc membra differunt à capite et conveniunt ad invicem. Unde resurrectio Christi exemplar quoddam nostræ resurrectionis est, ex cujus fide spes nobis de nostra resurrectione consurgit ; non autem resurrectio alicujus membri Christi est causa resurrectionis cæterorum membrorum. Et ideo Christi resurrectio debuit præcedere resurrectionem aliorum qui omnes simul resurgere debuerunt in consummatione sæculorum.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis inter membra sint quædam aliis digniora et magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum. Et ideo ex conformitate majori ad Christum non debetur eis quòd eorum resurrectio præcedat resurrectionem aliorum, quasi exemplar exemplatum, sicut dictum est de resurrectione Christi ; sed quòd aliquibus sit hoc concessum quòd eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiæ privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum.

3° Saint Jérôme, *Serm. de Assumpt.* (1), soulève une question relativement aux saints qui sortirent du sépulcre à la suite de leur divin Chef; il demande : Après avoir rendu témoignage à la résurrection du Sauveur, ces justes subirent-ils une seconde fois la mort, comme Lazare, de manière qu'ils soient revenus dans ce monde plutôt par un rappel à la vie que par une résurrection véritable, telle qu'elle doit s'accomplir au dernier jour? Ou bien, comme le dit la Glose sur *Matth.*, XXVII, 52, ressuscitèrent-ils véritablement en revêtant l'immortalité, pour vivre toujours dans leur corps et pour monter ainsi dans le ciel avec Jésus-Christ? La dernière opinion paroît la plus probable. En effet, comme le remarque saint Jérôme à l'endroit indiqué, pour rendre un vrai témoignage à la vraie résurrection du Sauveur, ne devoient-ils pas ressusciter véritablement? L'heure de leur triomphe fut avancée, non pour hâter leur résurrection même, mais pour attester la résurrection divine. Et comme ce témoignage avoit pour but de fonder la foi du christianisme, il convenoit qu'il fût rendu par les Pères de l'ancien Testament, plutôt que par les fidèles morts après la fondation du nouveau. Au reste, si l'Evangile parle de la résurrection des justes avant celle de Jésus-Christ, il le fait par anticipation, comme on le voit par le texte même et selon l'usage fréquent des écrivains sacrés. Nul n'a ressuscité véritablement avant le vainqueur de la mort; car il est, suivant l'expression de l'Apôtre, I *Corinth.*, XV, 20, « les prémices de ceux qui dorment » dans le tombeau. Il est vrai que quelques hommes, comme Lazare, ont été ramenés à la vie avant sa résurrection; mais cela ne détruit point ce que nous venons de dire.

4° Comme le rapporte saint Augustin, quelques hérétiques, entendant mal les paroles objectées, ont dit que les justes ressusciteront corporel-

(1) Quelques critiques attribuent cet écrit à Sophronius, et les éditeurs l'ont renvoyé dans le dernier volume des œuvres de saint Jérôme.

Ad tertium dicendum, quòd de illa resurrectione sanctorum cum Christo videtur dubitare Hieronymus *in Serm. de Assumpt.* : utrum scilicet, peracto resurrectionis testimonio, iterum mortui sint, ut sic eorum fuerit magis resuscitatio quædam (sicut fuit Lazari, qui iterum mortuus est) quàm vera resurrectio, qualis erit in fine mundi; an ad immortalem vitam verè resurrexerint, semper in corpore victuri, in cœlum cum Christo ascendentes corporaliter, ut Glossa dicit, *Matth.*, XXVII. Et hoc videtur probabilius, quia ad hoc quod verùm testimonium de vera resurrectione Christi proferrent, congruum fuit ut verè resurgerent, sicut Hieronymus ibi dicit. Nec eorum resurrectio propter ipsos accelerata est, sed propter resurrectionem Christi testificandam. Quod quidem testimonium erat ad fundandam fidem novi Testamenti; unde decentiùs factum est per Patres veteris Testamenti, quàm per eos qui jam novo Testamento fundato decesserunt. Tamen sciendum est quòd, etsi de resurrectione eorum in Evangelio mentio fiat ante resurrectionem Christi, tamen, ut per textum patet, intelligendum est per anticipationem esse dictum, quod frequenter historiographis accidit. Nulli enim vera resurrectione ante Christum resurrexerunt, eo quod ipse est « primitiæ dormientium, » ut dicitur I *Corinth.*, XV, quamvis fuerint aliqui resuscitati ante Christi resurrectionem, ut de Lazaro patet.

Ad quartum dicendum, quòd occasione illorum verborum, ut Augustinus narrat lib. XX *De Civit. Dei* (cap. 7), quidam hæretici po-

lement dans la première résurrection, et qu'ils régneront pendant mille ans sur la terre avec Jésus-Christ; ce qui les a fait appeler *chiliastes* ou *millénaires*. Le même évêque d'Hippone montre la fausseté de cette interprétation : La première résurrection mentionnée dans le texte divin, dit-il, c'est la résurrection spirituelle, qui délivre du péché par le don de la grace; puis la seconde résurrection, ce sera la résurrection des corps, qui sortiront du sépulcre revêtus de l'immortalité. Ensuite le règne de Jésus-Christ, c'est l'Eglise, où règnent avec leur divin Chef non-seulement les martyrs, mais tous les élus, de sorte que le saint Livre met la partie pour le tout. On peut dire aussi que tous règnent dans la gloire avec Jésus-Christ; mais le texte divin parle spécialement des martyrs, parce que les héros qui ont combattu pour la vérité jusqu'à la dernière goutte de leur sang règnent d'une manière particulière après la mort. Enfin l'expression *mille ans* n'indique pas un nombre déterminé; mais il désigne tout le temps qui doit s'écouler jusqu'à la consommation des siècles, et pendant lequel les saints règneront dans ce monde avec Jésus-Christ. *Mille ans* dénonce, encore mieux que *cent ans*, l'universalité du temps : cent est le carré de dix, tandis que mille en est le cube résultant d'une double multiplication; car dix fois dix font cent, et cent fois dix font mille. Ainsi *mille* présente un sens général dans le passage suivant, *Ps*. CIV, 7 : « Il a gardé la mémoire de la parole qu'il a donnée pour mille générations, » c'est-à-dire pour toutes les générations (1).

(1) Saint Augustin résume ainsi de profondes recherches, *De Civit. Dei,* XX, 6 : « Deux régénérations : la première selon la foi, qui s'opère maintenant par le baptême; la seconde selon la chair, qui doit s'accomplir au dernier jour par l'incorruptibilité et l'immortalité. De même aussi deux résurrections : l'une dans le temps, celle des ames, qui délivre l'homme de l'enfer; l'autre à la fin du temps, celle des corps, qui retire l'homme du tombeau. »

Ensuite le grand évêque continue, *ibid.*, 7 : « Le disciple bien-aimé, saint Jean, dans son *Apocalypse*, parle de ces deux résurrections; mais plusieurs n'ont pas compris ce qu'il dit de la première; voici ses paroles : « Je vis des trônes, et des princes s'assirent dessus, et la puissance de juger leur fut donnée, et les ames de ceux qui furent frappés de la hache pour le témoignage de Jésus et pour la parole de Dieu et qui n'adorèrent ni la bête ni son image, et ne reçurent point son caractère sur leurs fronts ni sur leurs mains; et ils vécurent et régnèrent avec Jésus-Christ pendant mille ans. Les autres morts ne vécurent point, jusqu'à ce que furent accomplis les mille ans. C'est là la première résurrection. Heureux et saint

suerunt primam resurrectionem futuram esse mortuorum, ut cum Christo mille annis in terra regnarent; unde vocati sunt *chiliastæ* quasi *millenarii*. Et ideo Augustinus ibidem ostendit verba illa esse aliter intelligenda, scilicet de resurrectione spirituali, per quam homines à peccatis dono gratiæ resurgent; secunda autem resurrectio est corporum. Regnum autem Christi dicitur Ecclesia, in qua cum Christo non solùm martyres, sed etiam alii electi regnant, ut à parte totum intelligatur. Vel regnant cum Christo in gloria, quantum ad omnes; et fit specialiter mentio de martyribus, quia ipsi præcipuè regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certaverunt. Millenarius autem annorum non significat aliquem certum numerum, sed designat totum tempus quo nunc sancti cum Christo regnant; quia numerus millenarius designat universitatem magis quàm centenarius, eo quod centenarius est quadratum denarii, sed millenarius est numerus solidus, ex duplici ductu denarii in seipsum surgens; quia *decies decem*, centum sunt; et *centum decies*, mille sunt. Et similiter in *Psalm*. CIV dicitur : « Verbi quod mandavit in mille generationes, » id est in omnes.

ARTICLE II.

Le temps de la résurrection est-il caché?

Il paroît que le temps de la résurrection n'est pas caché. 1° Quand on connoît avec précision le commencement d'une chose, on peut en connoître la fin avec la même exactitude; car « tout se développe et se consomme, dit le Philosophe, dans un ordre de périodes successives. » Or on connoît de science certaine et positive le commencement du monde. Donc on peut en connoître la fin de la même manière. Mais la fin du monde sera précisément l'époque de la résurrection et du jugement gé-

celui qui a part à la première résurrection : la seconde mort n'aura point de pouvoir sur eux; mais ils seront prêtres de Dieu et de Jésus-Christ, et régneront avec lui pendant mille ans. » Ces paroles ont fait penser à plusieurs que la première résurrection sera corporelle; ils ont cru que ce règne de mille ans nous annonce un nouveau sabbat sur la terre, une époque de sainte et bienheureuse quiétude après six mille ans qui doivent mesurer le pèlerinage du genre humain depuis le paradis terrestre jusqu'au seuil de l'éternité. Dans cette opinion, puisque « un jour devant le Seigneur est comme mille ans et mille ans comme un jour, » quand six mille ans seront passés comme six jours, les derniers mille ans formeront le septième jour ou le sabbat des saints, qui ressusciteront pour le célébrer dans un bonheur inaltérable. Si l'on admettoit que la présence du Seigneur répandra des délices spirituelles sur le sabbat des justes, on pourroit tolérer cette croyance, que nous avons professée nous-même autrefois; mais comme ils disent que, dans le règne de mille ans, les hommes ressuscités passeront les jours dans de longs banquets, franchissant les bornes de la modération chrétienne, voire même celles des orgies payennes, il faut décidément abandonner ce rêve aux ames charnelles. Les hommes spirituels appellent ceux qui l'adoptent *chiliastas*, mot que nous pouvons traduire littéralement par *millénaires*. Il seroit trop long de les réfuter en détail, et nous préférons étudier l'oracle du Saint-Esprit.

On peut l'entendre, ce nous semble, de deux manières. Ou l'expression *mille ans* désigne les mille dernières années du monde, c'est-à-dire le sixième millénaire qui doit précéder le sabbat qui n'a pas de fin, l'éternel repos des justes; si bien que l'Ecriture, mettant la partie pour le tout, appelle *mille ans* la dernière période que doit parcourir le genre humain pour arriver à la consommation des siècles; ou bien notre expression comprend toutes les phases de l'humanité, et dénonce par un nombre plein l'universalité des temps. Le nombre *mille* est le cube (*quadratum solidum*) du nombre dix. En effet dix fois dix font cent, ce qui donne le carré de la surface (*figuram quadratam, sed planam*); et quand on veut avoir le cube (*figuram solidam*) en ajoutant la profondeur, on multiplie cent par dix et l'on obtient mille. Or le nombre *cent* se met quelquefois pour un nombre général, comme dans le passage où le Seigneur promet une ample récompense à celui qui abandonne ses biens, disant : « Il recevra le centuple dans ce siècle; » passage que l'Apôtre explique dans ce mot : « N'ayant rien et possédant tout; » car il avoit dit auparavant : « Le monde entier est le trésor de l'homme qui a la foi. » Mais si le nombre *cent* désigne déjà l'universalité des nombres, combien plus *mille* n'aura-t-il pas cette propriété, mille qui est le cube de dix? Ainsi mille présente manifestement un sens indéfini dans ce passage du Psalmiste : « Il a gardé dans les siècles la mémoire de son alliance et de la parole qu'il a donnée pour mille générations, » c'est-à-dire pour toutes les générations. »

ARTICULUS II.

Utrùm tempus resurrectionis nostræ sit occultum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd tempus illud non sit occultum. Quia cujus principium est determinatum et scitum, ejus finis potest determinatè sciri; eo quod « omnia mensurantur quadam periodo, » ut dicitur in II *De Generatione* (text. 59). Sed principium mundi determinatè scitur. Ergo et finis ipsius potest determinatè sciri. Tunc autem erit tem-

néral. Donc on peut connoître le temps de la résurrection avec exactitude et précision.

2° On lit, *Apocal.*, XII, 6 : « La femme (et l'on doit voir l'Eglise sous ce mot) s'enfuit dans le désert, où elle avoit un lieu préparé par Dieu, pour y être nourrie pendant mille deux cent soixante jours (1) ; de même le prophète, *Dan.*, XII, 11, compte, jusqu'à la fin du monde, un certain nombre de jours qui semblent être des années (2) ; car un autre écrivain sacré dit, *Ezech.*, IV, 6 : « Je vous donne un jour pour un an. » Donc l'Ecriture sainte nous fait connoître d'une manière positive la fin du monde, et par conséquent le temps de la résurrection.

3° La durée du nouveau Testament est préfigurée dans l'ancien. Or nous connoissons positivement le temps qu'a duré l'ancien Testament. Donc on peut connoître aussi d'une manière précise la durée du nouveau. Mais le nouveau Testament doit durer jusqu'à la fin du monde ; d'où le Seigneur dit, *Matth.*, XXVIII, 20 : « Voilà, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles. » Donc on peut connoître, d'une manière déterminée, la fin du monde et le temps de la résurrection.

Mais ce qui est ignoré des célestes intelligences est, à plus forte raison,

(1) Le Prophète de la nouvelle alliance écrit d'abord, *ubi supra*, 1 : « Un grand prodige parut dans le ciel : c'étoit une femme revêtue du soleil, qui avoit la lune sous les pieds et une couronne de douze étoiles sous les pieds ; » puis il raconte, *ibid.*, 3, que cette femme fut attaquée par « un grand dragon roux, qui avoit sept têtes et dix cornes ; » puis il ajoute les paroles qu'on a lues dans le texte, *ibid.*, 6 : « Et la femme s'enfuit dans le désert, » etc. André de Césarée dit sur le premier verset : « Quelques interprètes voient, dans « la femme revêtue du soleil, » la bienheureuse Vierge Mère de Dieu ; mais les autres, par exemple saint Méthode, reconnoissent sous ses traits l'Eglise, qui est éclairée de la lumière éternelle. » Le vénérable Bède dit : « La femme revêtue du soleil, c'est l'Eglise, que la lumière du Christ ceint comme une ceinture. » Saint Grégoire, *Moral.*, XXXIV, 12 : « La lumière d'en haut couvre, comme un soleil resplendissant, la sainte Eglise de Dieu. » Primasius : « La femme revêtue du soleil, c'est l'Eglise que le soleil éternel, Jésus-Christ, éclaire de sa divine lumière. » Ne pourroit-on pas dire que le Livre des Révélations désigne la sainte Vierge primitivement, et l'Eglise secondairement? Voir le magnifique commentaire de Marie d'Agréda.

(2) Comme un ange lui annonçoit les merveilles de la fin du monde, Daniel demanda : « Quand ces prodiges s'accompliront-ils? » Et l'ange répondit, *Dan.*, XII, 11 : « Depuis le temps que le sacrifice aura été aboli et que l'abomination de la désolation aura été établie, il se passera mille deux cent quatre-vingt-dix jours. »

---

pus resurrectionis et judicii. Ergo tempus illud non est occultum.

2. Præterea, *Apocal.*, XII, dicitur quòd « mulier (per quam Ecclesia significatur) habet locum paratum à Deo, in quo pascatur diebus mille ducentis sexaginta ; » *Danielis* etiam XII, ponitur quidam determinatus numerus dierum per quos anni significari videntur, secundùm illud *Ezech.*, IV : « Diem pro anno (diem, inquam pro anno) dedi tibi. » Ergo ex sacra Scriptura potest sciri determinatè finis mundi et resurrectionis tempus.

3. Præterea, status novi Testamenti præfiguratus fuit in veteri Testamento. Sed scimus determinatè tempus in quo vetus Testamentum statum habuit. Ergo et potest sciri tempus determinatè in quo novum Testamentum statum habuit. Sed novum Testamentum habebit statum usque ad finem mundi; unde dicitur *Matth.*, ult. : « Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi. » Ergo potest sciri determinatè finis mundi et resurrectionis tempus.

Sed contra, illud quod est ignotum angelis,

caché aux habitants de la terre : car les anges connoissent beaucoup mieux que les hommes les choses soumises aux recherches de la raison naturelle ; et puis, comme l'enseigne le bienheureux Aréopagite, les révélations divines arrivent aux hommes par l'intermédiaire des esprits supérieurs. Or les anges ne connoissent pas le temps précis de la fin du monde, puisque le Seigneur dit, *Matth.*, XXIV, 36 : « De ce jour et de cette heure nul ne sait rien, pas même les anges du ciel (1). » Donc le temps de la résurrection est caché aux hommes.

En outre les apôtres ont mieux connu les secrets de Dieu que les hommes qui les ont suivis ; car, ainsi que le dit saint Paul, *Rom.*, VIII, 23, « ils ont eu les prémices de l'Esprit ; » c'est-à-dire, selon la Glose : « Ils ont reçu les dons du Saint-Esprit plus tôt et plus abondamment que les autres hommes. » Or quand les apôtres interrogèrent le Seigneur sur la consommation des choses, il leur dit, *Actes*, I, 7 : « Ce n'est pas à vous de connoître les temps et les moments que le Père a réservés en sa puissance. » Donc le temps de la résurrection est caché aux hommes.

(Conclusion. — On ne peut connoître le temps de la résurrection, ni par la raison naturelle, parce que le mouvement du ciel pourroit de sa nature durer toujours ; ni par la révélation divine, parce que Dieu s'est réservé la connoissance de ce jour mémorable.)

Saint Augustin dit, *Quæst.*, XXXVIII, 58 : « On ne sait combien de générations comptera le dernier âge du monde, cette époque qui s'étendra

(1) Les docteurs enseignent que Jésus-Christ connoît, comme homme, le dernier jour, non de connoissance naturelle, mais par science surnaturelle, dans l'intuition divine. Ils croient pareillement, sans l'affirmer avec certitude, que la glorieuse Reine des prophètes, temple de la sagesse, le connoît de la même manière. Pour ce qui regarde les anges et les saints glorifiés, là plupart des anciens théologiens leur refusent toute connoissance de l'époque qui verra se renouveler la face du monde. Richard de Saint-Victor et Don Scot disent que les anges connoissent le nombre des élus qui doivent occuper les places laissées vacantes dans le ciel par les anges prévaricateurs ; mais cette connoissance ne suffit pas pour prévoir avec certitude le jour de la consommation. En effet, non-seulement Dieu appelle les élus pour occuper les siéges des esprits rebelles ; mais il en prédestine plusieurs, comme il a prédestiné les anges, pour eux-mêmes, dans le seul but de leur glorification. Le nombre des élus pourroit donc être plus grand que celui des anges tombés.

---

multò magis hominibus est occultum ; quia ea ad quæ homines naturali ratione pertingere possunt, multò limpidiùs et certiùs angeli naturali cognitione cognoscunt; similiter etiam revelationes hominibus non fiunt nisi mediantibus angelis, ut patet per Dionysium, cap. IV *Cœlest. Hierarch.* Sed angeli nesciunt tempus determinate, ut patet *Matth.*, XXIV : « De die illa et hora nemo scit, neque angeli cœlorum. » Ergo tempus illud est hominibus occultum.

Præterea, apostoli fuerunt magis conscii secretorum Dei, quàm alii sequentes; quia ut dicitur *Rom.*, VIII : « Ipsi primitias Spiritûs habuerunt. » Glossa : « Tempore prius et cæteris abundantius. » Sed eis de hoc ipso quærentibus dictum est à Domino, *Act.*, I : « Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate. » Ergo multò magis est aliis occultum.

(Conclusio. — Ut ad occurrendum Christo semper solliciti ac parati omnes sint, tempus futuræ resurrectionis nec naturali ratione nec revelatione divina numerari cognoscive potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. XXXVIII *Quæstionum* (qu. 58), « ætas ultima generis humani, quæ incipit à

encore, après celles qu'elle avoit essuyées déjà, saint Augustin disoit, *De Civit. Dei*, XVIII, 52 : « Je ne vois pas, dans les plaies qui ont frappé l'Egypte, l'image préfigurative des persécutions qui devoient ensanglanter l'Eglise. Sans doute les partisans de l'opinion contraire montre entre les faits, par d'ingénieuses comparaisons, des rapports spécieux; mais on chercheroit vainement en tout cela l'esprit prophétique; on n'y trouve que des conjectures de l'esprit humain, qui rencontre la vérité tour-à-tour et le mensonge (1). » Il faut en dire autant des prédications du père Joachim : elles renferment des conjectures vraies parmi de fausses pronostications (2).

(1) *Ubi supra* : « Ne croyons point au hasard ce qu'ont dit ou disent encore des hommes téméraires, que l'Eglise ne verra plus qu'une persécution, parce qu'elle en a déjà essuyé dix et qu'il ne lui reste plus à subir que la onzième et dernière, celle de l'Antechrist. Ces docteurs comptent ainsi les persécutions passées : ils placent la première sous Néron, la deuxième sous Domitien, la troisième sous Trajan, la quatrième sous Antonin, la cinquième sous Sévère, la sixième sous Maximin, la septième sous Décius, la huitième sous Valérien, la neuvième sous Aurélien, la dixième sous Dioclétien et sous Maximin; puis ils disent : Ces dix persécutions trouvent leur figure prophétique dans les dix plaies qui frappèrent l'Egypte avant la sortie du peuple de Dieu; et la douzième et dernière, celle de l'Antechrist, est préfigurée par la onzième plaie qui détruisit l'armée de Pharaon dans les flots de la mer Rouge. Cependant je ne vois pas, dans ces châtiments d'un peuple coupable, l'image préfigurative des persécutions de l'Eglise....

Car, enfin, que disent ces auteurs de la persécution qui cloua Notre-Seigneur sur la croix? quelle place lui donnent-ils dans leur système? Et s'ils l'exceptent de leur calcul, s'ils tiennent compte uniquement des sévices qui frappent les membres en retranchant celles qui font tomber la tête, à quel rang placeront-ils la persécution qu'on voit s'allumer à Jérusalem après l'ascension de Jésus-Christ; persécution où le bienheureux Etienne est lapidé; où Jacques, frère de Jean, périt par le glaive; où les disciples sont chassés de la ville et dispersés; où le persécuteur Saul, qui va devenir l'apôtre Paul, dévaste l'Eglise et souffre bientôt, chez les nations lointaines, les tourments qu'il a fait souffrir? Pourquoi commencent-ils à Néron les afflictions de l'Eglise, lorsqu'elle n'est arrivée qu'à travers les épreuves les plus sanglantes jusqu'au règne de cet empereur? Et s'ils tiennent compte des persécutions suscitées par les rois, comment passent-ils sous silence Hérode et ses fureurs? Et que disent-ils de Julien, qu'ils ne rangent point parmi les persécuteurs? Est-ce donc qu'il ne persécute pas l'Eglise, quand il défend aux chrétiens d'apprendre et d'enseigner les lettres humaines?... De nos jours, l'arien Valens n'a-t-il pas exercé en Orient, contre l'Eglise catholique, une affreuse persécution? Et tout récemment le roi des Goths n'a-t-il pas immolé des milliers de martyrs? Et la Perse n'a-t-elle pas vu la hache des bourreaux décimer les enfants de l'Eglise?... Plus j'y réfléchis, moins il me semble possible de fixer le nombre des persécutions qui doivent, dans les siècles à venir, faire couler le sang des chrétiens.... Je laisse donc la question indécise, sans rien établir ni rien renverser, n'écartant que l'audacieuse présomption qui tente de dévoiler les secrets de l'avenir. »

(2) Religieux de l'ordre de Citeaux, ce P. Joachim étoit abbé d'un monastère en Sicile. Il annonçoit, entre autres choses, que l'Antechrist vivoit à son époque dans la ville de Rome, et qu'il étoit sur le point d'attaquer et de détruire le siége apostolique. Baronius rapporte ses hallucinations dans les *Annales*, tom. XII, an 1190. Il alloit déférer son *factum* au souverain Pontife, lorsque la mort le prévint avant l'exécution de ce dessein.

« Ego illâ re gestâ in Ægypto istas persecutiones propheticè significatas esse non arbitror; quamvis ab eis qui hoc putant, exquisitè et ingeniosè illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico spiritu, sed conjecturâ mentis humanæ, quæ aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur. » Et similiter videtur esse de dictis Abbatis Joachim, qui per tales conjecturas de futuris aliqua vera prædixit, et in aliquibus deceptus fuit.

ARTICLE III.

La résurrection s'accomplira-t-elle pendant la nuit?

Il paroît que la résurrection ne s'accomplira pas pendant la nuit. 1° La résurrection n'aura pas lieu, dit l'Ecriture, *Job*, XIV, 12, « jusqu'à ce que le ciel soit détruit. » Or quand le ciel aura perdu le mouvement, et c'est là ce qu'on entend par sa destruction, il n'y aura plus de temps, par conséquent ni jour ni nuit. Donc la résurrection ne s'accomplira pas pendant la nuit.

2° La fin est ce que les choses ont de plus parfait. Or la fin du temps doit s'accomplir à la résurrection générale; d'où l'Ecriture dit, *Apocal.*, X, 6 : « Il n'y aura plus de temps. » Donc le temps doit être, à la résurrection générale, dans son état le plus parfait, par conséquent en plein jour.

3° La qualité du temps, si l'on peut ainsi dire, doit correspondre aux choses qui se font dans le temps; aussi l'Evangéliste, *Jean*, XIII, 30, remarque-t-il expressément que « il étoit nuit, » quand Judas Iscariote se sépara du divin Maître, la lumière éternelle. Or, dans la résurrection, les choses secrètes seront manifestées; car lorsque « le Seigneur viendra, dit l'Apôtre, I *Cor.*, IV, 5, il éclairera ce qui est caché dans les ténèbres et dévoilera les pensées des cœurs. » Donc la résurrection doit avoir lieu pendant le jour.

Mais la résurrection du Seigneur est le type et le modèle de la résurrection des hommes. Or la résurrection du Seigneur s'est accomplie pendant la nuit, comme le dit saint Grégoire dans l'Homélie du jour de Pâques ou *Homil.* XXI (1). Donc la résurrection des hommes doit avoir lieu dans le même temps, pendant la nuit.

(1) *In nocte*, dit le saint Docteur; mais cette expression désigne une partie quelconque de la nuit, ici le matin. En effet saint Grégoire ajoute : « Samson sortit pendant la nuit et emporta les portes de la ville : ainsi le Rédempteur est sorti du sépulcre avant le jour (*ante lucem*), et a brisé les portes de l'enfer. »

ARTICULUS III.

Utrùm resurrectio futura sit in noctis tempore.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd resurrectio non erit in noctis tempore. Quia resurrectio non erit « donec atteratur cœlum, » ut dicitur *Job*, XIV. Sed cessante motu cœli, quod dicitur ejus attritio, non erit tempus, nec nox, nec dies. Ergo resurrectio non erit in nocte.

2. Præterea, finis uniuscujusque rei debet esse perfectissimus. Sed tunc erit finis temporis; unde in *Apoc.* dicitur, quòd « tempus ampliùs non erit. » Ergo tunc debet esse tempus in sui optima dispositione, et ita debet esse dies.

3. Præterea, qualitas temporis debet respondere his quæ geruntur in tempore; unde *Joan.*, XIII, fit mentio de nocte, quando Judas exivit à consortio lucis. Sed tunc erit perfecta manifestatio omnium quæ nunc latent, quia « cùm venerit Dominus, illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium, » ut dicitur I *Cor.*, IV. Ergo debet esse in die.

Sed contra, resurrectio Christi est exemplar nostræ resurrectionis. Sed resurrectio Christi fuit in nocte, ut Gregorius dicit in *Homil. Paschali* (seu XXI, super evangelia quæ in festo Paschæ legitur). Ergo et nostra resurrectio nocturno tempore erit.

D'un autre côté l'avènement du Seigneur est comparé, dans l'Evangile, à la venue du voleur dans une maison (1). Or le voleur se glisse pendant la nuit dans les habitations. Donc le Seigneur viendra pendant la nuit. Mais la résurrection doit avoir lieu, comme on l'a vu dans les questions précédentes, à l'avènement du Seigneur. Donc la résurrection s'accomplira pendant la nuit.

(CONCLUSION. — Bien qu'on ne puisse connoître l'époque de la résurrection générale, plusieurs disent avec probabilité qu'elle s'accomplira, comme celle de notre divin Modèle, à l'aube du jour.)

Comme l'enseigne le Maître, IV *Sent.*, on ne peut connoître d'une manière certaine l'heure à laquelle se fera la résurrection; mais plusieurs disent avec une assez grande probabilité qu'elle doit s'accomplir au crépuscule du matin, dans un moment où le soleil se trouvera à l'Orient et la lune à l'Occident. Ainsi, comme on croit que ces astres ont été créés dans ces régions du ciel, ils viendront s'arrêter au premier point de leur départ. On sait, d'ailleurs, que Jésus-Christ est ressuscité au moment de l'aurore.

Je réponds aux arguments : 1° Lorsque le monde verra la résurrection s'accomplir, ce n'est pas le temps, mais la fin du temps qui existera; car le mouvement du ciel doit s'arrêter au moment où les morts sortiront du tombeau. Cependant les astres se trouveront alors dans la même situation qu'ils ont à travers les âges dans un moment donné : voilà pourquoi l'on dit que la résurréction s'accomplira à telle ou telle heure.

2° On dit que le midi est l'état le plus parfait du temps, parce que le soleil répand alors sa lumière avec plus de profusion. Mais dans la résur-

(1) *Luc.*, XII, 39 et 40 : « Sachez que, si le père de famille savoit à quelle heure le voleur viendra, il veilleroit et ne le laisseroit point percer sa maison. Vous donc aussi, tenez-vous prêts, parce qu'à l'heure que vous ne pensez pas, le Fils de l'homme viendra. » Saint Paul dit aussi, I *Thess.*, V, 1 et 2 : « Nous n'avons pas besoin de vous écrire, frères, sur les temps et les moments; car vous savez très-bien que le jour du Seigneur viendra comme le voleur pendant la nuit. »

Præterea, adventus Domini comparatur adventui furis in domum, ut patet *Luc.*, XXII. Sed fur in tempore noctis in domum venit. Ergo et Dominus tempore nocturno veniet. Sed veniente ipso fiet resurrectio, ut dictum est. Ergo fiet resurrectio tempore nocturno.

(CONCLUSIO. — Etsi tempus futuræ resurrectionis determinatè præcognosci numerarive non possit, tamen probabiliter dicitur resurrectio futura in crepusculo, ut ad idem punctum redeant sol et luna in quo creata creduntur.)

Respondeo dicendum, quòd determinata hora temporis qua fiet resurrectio, sciri pro certo non potest, ut in littera dicitur (IV *Sent.*); tamen satis probabiliter à quibusdam dicitur quòd resurrectio erit quasi in crepusculo, sole existente in Oriente, et lunâ in Occidente, quia in tali dispositione sol et luna creduntur esse creata, ut sic eorum circulatio compleatur penitùs per reditum ad idem punctum. Unde de Christo dicitur quod tali horâ resurrexit.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando resurrectio erit, non erit tempus, sed finis temporis, quia in eodem instanti in quo cessabit motus cœli, erit resurrectio mortuorum. Et tamen erit situs siderum secundùm dispositionem qua se habent nunc, in aliqua determinata hora : et secundùm hoc dicitur resurrectio futura tali vel tali horâ.

Ad secundum dicendum, quòd optima dispositio temporis dicitur esse in meridie propter illuminationem solis. Sed tunc, « civitas De

rection, dit le Prophète chrétien, *Apocal.*, XXII, 5, « la cité de Dieu n'aura besoin ni du soleil ni de la lune, parce que la lumière du Seigneur l'éclairera. » Sous ce rapport donc, la résurrection peut s'accomplir indifféremment pendant le jour ou pendant la nuit.

3° Le temps de la résurrection doit être entouré de lumière dans les choses qui s'accompliront alors; mais il doit être enveloppé de ténèbres dans l'époque future qui le verra se réaliser. Il est donc également convenable, sous ce point de vue, que la résurrection se fasse pendant le jour ou pendant la nuit.

ARTICLE IV.

La résurrection doit-elle être instantanée ou successive?

Il paroît que la résurrection ne doit pas être instantanée, mais successive. 1° Le Prophète annonce la résurrection future de cette manière, *Ezech.*, XXXVII, 7 et 8 : « Les os s'approchèrent des os...; et je vis que tout-à-coup des nerfs et des chairs se formèrent à l'entour et de la peau s'étendit par-dessus, mais l'esprit n'y étoit pas encore (1). » Donc le rétablissement du corps précèdera, dans la succession du temps, l'union avec l'ame; donc la résurrection ne sera pas instantanée.

2° Les choses qui exigent plusieurs actions successives, ne peuvent se faire instantanément. Or la résurrection générale exigera plusieurs actions successives, la réunion des cendres, la réparation des corps et l'infusion des ames. Donc la résurrection ne se fera pas dans un instant.

3° Le son se mesure par le temps. Or la résurrection générale aura pour

(1) Tous les interprètes n'entendent pas ces paroles de la résurrection. Saint Jérôme dit, par exemple : « Si je ne vois pas le dogme de la résurrection future dans le passage d'Ezéchiel, qu'on ne m'accuse pas de nier la seconde vie qui doit ranimer les corps dans le tombeau; car je trouve dans l'Ecriture des témoignages beaucoup plus formels en faveur de la résurrection. » Cependant il nous semble que le Prophète n'auroit pu dépeindre avec des traits plus saisissants le rétablissement des corps humains.

---

non egebit neque sole neque lunâ, quia claritas Dei illuminabit eam, » ut dicitur *Apoc.*, ult. Et ideo quantum ad hoc non refert utrùm in die vel in nocte resurrectio fiat.

Ad tertium dicendum, quòd tempori illi congruit manifestatio, quantum ad ea quæ tunc gerentur; et occultatio, quantum ad determinationem ipsius temporis. Et ideo utrumque congruè fieri potest, ut scilicet sit resurrectio in die vel in nocte.

ARTICULUS IV.

Utrùm resurrectio futura sit subitò vel successivè.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd resurrectio non fiet subitò, sed successivè. Quia *Ezech.*, XXXVII, prænuntiatur resurrectio mortuorum, ubi dicitur : « Accesserunt ossa ad ossa, et vidi, et ecce super ea nervi et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper, et spiritum non habebant. » Ergo reparatio corporum præcedet tempore conjunctionem animarum; et sic resurrectio non erit subitò.

2. Præterea, illud ad quod exiguntur plures actiones se consequentes, non potest subitò fieri. Sed ad resurrectionem exiguntur plures actiones se consequentes, scilicet collectio cinerum, reformatio corporis et infusio animæ. Ergo resurrectio non fiet subitò.

3. Præterea, omnis sonus tempore mensuratur. Sed sonus tubæ erit causa resurrectionis,

cause, ainsi que nous l'avons vu, le son de la trompette. Donc la résurrection se fera dans le temps, et non dans l'instant.

4° Le mouvement local ne peut être subit, comme le remarque le Philosophe. Or la résurrection exigera, dans la collection des cendres, un certain mouvement. Donc la résurrection ne s'accomplira pas instantanément.

Mais saint Paul dit, I *Cor.*, XV, 51 et 52 : « Nous ressusciterons tous... dans un moment, en un clin d'œil (1). »

D'une autre part, toute vertu infinie agit momentanément. Or saint Jean Damascène dit, *De fide orth.*, IV, 28 : « Je crois que la résurrection s'accomplira par la vertu divine, » qui est infinie. Donc la résurrection se fera momentanément.

(CONCLUSION.— Les choses qui se feront par le ministère des anges dans la résurrection seront successives; mais les choses qui s'accompliront immédiatement par la vertu divine seront momentanées.)

Il y aura deux sortes de choses dans la résurrection : les unes se feront médiatement par le ministère des anges, les autres immédiatement par la vertu divine. D'abord les choses qui se feront par le ministère des anges ne seront pas instantanées, si l'on appelle *instant* le point indivisible de la durée; mais elles seront instantanées, si l'on entend par *in-*

(1) Saint Augustin dit sur ce passage : « Comme le rayon visuel n'atteint pas les objets éloignés moins promptement que les objets rapprochés, comme il traverse dans le même temps toutes les distances : ainsi la toute-puissance divine ressuscitera tous les hommes avec une égale célérité, réparant les corps qui auront subi la dissolution durant de longs siècles aussi vite que ceux que la faux de la mort viendra de coucher dans le tombeau. » Primasius : « L'Apôtre désigne, par *un clin d'œil*, la plus courte durée de l'instant. » Haymon : « *Dans un clin d'œil*, c'est-à-dire dans l'instant que la paupière supérieure frappe la paupière inférieure, avec une célérité telle qu'on peut à peine la concevoir. » Saint Ambroise : « L'Apôtre indique, par *un clin d'œil*, la plus courte durée, voulant nous faire comprendre la grandeur de la puissance divine par la célérité de la résurrection. »

Les progrès de l'optique nous ont fait connoître deux choses qu'on ne connoissoit pas au siècle de saint Augustin. D'abord le rayon visuel ne va pas de l'œil à l'objet, mais de l'objet à l'œil. Ensuite il ne traverse pas l'espace instantanément, mais par une progression successive. La lumière parcourt à peu près 70 mille lieues par seconde : il lui faut de 5 à 7 minutes pour arriver du soleil à la terre, et les astronomes disent qu'elle met 300 ans pour franchir la distance qui nous sépare de l'étoile la plus rapprochée, de Sirius.

---

ut dictum est (qu. 78, art. 2). Ergo resurrectio fiet in tempore, et non subitò.

4. Præterea, nullus localis motus potest esse subitò, ut dicitur in lib. *De sensu et sensato* (text. 16, seu cap. 7). Sed ad resurrectionem exigitur aliquis motus localis, in collectione cinerum. Ergo non fiet subitò.

Sed contra est, quod dicitur I *Corinth.*, XV : « Omnes quidem resurgemus, in momento, in ictu oculi. » Ergo resurrectio erit subito.

Præterea, virtus infinita subitò operatur. Sed sicut Damascenus dicit lib. IV *De fide orthod.*, cap. 28 : « Credo resurrectionem futuram divinâ virtute, » de qua constat quòd sit infinita. Ergo resurrectio erit subitò.

(CONCLUSIO. — Respectu eorum quæ in resurrectione agentur, virtute divinâ immediatè resurrectio fiet subitò; ratione verò eorum quæ fient ministerio angelorum, fiet successivè.)

Respondeo dicendum, quòd in resurrectione aliquid fiet ministerio angelorum, et aliquid virtute divinâ immediatè, ut dictum est. Illud ergo quod fiet ministerio angelorum, non erit in instanti, si *instans* dicatur indivisibile temporis; erit tamen in instanti, si *instans*

stant un temps imperceptible. Ensuite les choses qui se feront par la vertu divine s'accompliront subitement, momentanément, à la fin du temps où les anges termineront leur ministère; car la vertu supérieure parfait l'œuvre de la vertu inférieure (1).

Je réponds aux arguments: 1° Ezéchiel parloit, ainsi que Moïse, à un

(1) Que pouvons-nous savoir sur le temps de la résurrection? Qu'est-ce qu'il nous est impossible de connoître sur cette époque?

Il y quatre choses certaines, ou du moins fort probables relativement au jour qui verra les morts renaître à la vie. D'abord tous les hommes ressusciteront en même temps. La grande majorité des docteurs, Pierre Lombard, Richard de Saint-Victor, Paludanus, Don Scot, Valentia, Suarez enseignent cette doctrine; et saint Thomas la touche dans cet article, ad 3, quand il dit : Comme la forme des sacrements sanctifie nos ames au dernier instant qu'elle est prononcée, de même le son de la trompette ranimera nos corps au dernier moment qu'il retentira. C'est en vain que Primasius et Théophyle distinguent entre la résurrection des justes et la résurrection des pécheurs. Car le Prophète dit, *Dan.*, XII, 2 : « Tous ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour un opprobre qu'ils auront toujours devant les yeux. » Le divin Maître est plus formel encore; il dit, *Jean*, V, 28 et 29 : « Tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu et sortiront, ceux qui ont fait le bien pour ressusciter à la vie, et ceux qui ont fait le mal pour ressusciter à leur condamnation. » On le voit donc, remarque Euthyme, « Dieu rétablira tous les corps et ranimera tous les hommes à la fois, subitement, par sa vertu secrète, au son de sa voix toute-puissante. » Citons encore le grand Apôtre, I *Cor.*, XV, 51 et 52 : « Nous ressusciterons tous... dans un moment, en un clin d'œil, au dernier son de la trompette. » — Cajetan fait une autre distinction, qui n'est pas mieux fondée que celle de Primasius; il dit, après Théodoret, que les justes de l'ancien Testament ressusciteront avant les justes du nouveau, sans doute parce qu'ils sont morts plus tôt. Saint Paul a réfuté d'avance cette opinion, quand il écrit, *Hebr.*, XI, 39 et 40 : « Tous ceux-là (les Pères de l'ancienne alliance) n'ont pas reçu la récompense promise; Dieu a voulu, pour nous préparer une chose meilleure, qu'ils n'obtinssent pas sans nous la consommation de la gloire; » il a voulu qu'ils ne sortissent pas avant nous glorieux du tombeau, afin que notre joie dans la résurrection s'accrût de leur joie. Pourquoi la loi du Christ ne produiroit-elle pas la glorification du corps aussitôt que la loi de Moïse? N'est-ce pas elle qui lui a donné la force et la réalité, toute vertu? N'est-ce pas elle qui a vu ses observateurs parvenir à la béatitude?

Ensuite les hommes ressusciteront avant l'apparition de Jésus-Christ. Qui devra attendre dans le vestibule du prétoire où se tiendront, pour ainsi dire, les grandes assises du genre humain? Est-ce le justiciable ou le Juge, Dieu ou la créature? Aussi lisons-nous dans l'Apôtre, I *Thess.*, IV, 15 et 16 : « Ceux qui sont morts dans Jésus-Christ ressusciteront d'abord; puis nous, qui serons restés vivants jusqu'alors, nous serons emportés avec eux dans les nuées, à travers les airs, au-devant de Jésus-Christ. » Le Seigneur dit aussi, *Matth.*, XXV, 31 et 32 : « Quand le Fils de l'homme viendra dans sa majesté, avec ses anges, il s'assiéra sur son trône, et les nations se trouveront rassemblées devant lui. »

En outre les hommes ressusciteront au dernier jour qui doit éclairer le monde. Cette vérité se trouve clairement enseignée dans l'Ecriture. Le juste souffrant dit, *Job*, XIX, 25 : « Je sais que mon Rédempteur est vivant, et que je ressusciterai de la terre au dernier jour. » Et le Rédempteur lui-même, *Jean*, IV, 39 et 40 : « La volonté de celui qui m'a envoyé, c'est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je le ressuscite au dernier jour. La volonté de mon Père qui m'a envoyé, c'est que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. » Marthe proclama cet enseignement, quand elle dit de son frère Lazare, *Jean*, XI, 24 : « Je sais qu'il ressuscitera dans la résurrection, au dernier jour. » Tous ces textes portent, dans le latin, *in novissimo die*: dira-t-on que *novissimus* ne veut pas dire *le dernier*? Tous les interprètes, sans exception, tra-

accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud autem quod fiet virtute divinâ immediate, fiet subitò, scilicet in termino temporis quo angelorum opus complebitur, quia virtus superior inferiorem ad perfectionem adducit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Ezechiel

3° Le son de la trompette agira comme la forme des sacrements : il produira son effet au dernier instant où il retentira.

mais cela n'a jamais signifié que les six jours employés pour la création nous révèlent six mille ans de durée pour le monde. Autrement le Verbe éternel auroit eu tort de nous dire : « De ce jour et de cette heure nul ne sait rien ; » — « ce n'est pas à vous de connoître les jours et les moments. » Mais pourquoi insister? Conjectures humaines, comme s'exprime saint Augustin ; assertions purement gratuites, voilà tout.

D'autres auteurs invoquent des faits : Plus de droiture, plus de charité, plus de religion parmi les hommes, s'écrient-ils ; mais l'injustice, l'immoralité, l'incroyance ; et puis les haines, les dissensions, les guerres civiles, les tremblements de terre ; le Seigneur va détruire le monde coupable. Dans la primitive Eglise déjà, plusieurs croyoient que les siècles alloient finir, à tel point que saint Paul jugea nécessaire d'écrire aux chrétiens, II *Thess.*, II, 1 et 2 : « Nous vous conjurons, frères, de ne vous point laisser ébranler ni effrayer...., comme si le jour du Seigneur étoit proche. » Saint Jérôme, *Epist.* IX, *ad Ageruch.*, cherche à prouver, par les crimes et par les malheurs de son époque, l'imminence de la catastrophe universelle. Tertullien dit, *De fuga in persecut.*, XII : « L'Antechrist approche, il nous presse. » Saint Cyprien, *Epist.* LVIII : « Le jour d'angoisses est suspendu sur nos têtes comme l'épée de Damoclès, le monde menace de s'écrouler à chaque instant sous nos pas, et l'Antechrist frappe à la porte. » Saint Basile, *Epist.* LXXI, après avoir parlé de la persécution qui décimoit les chrétiens : « Je me le demande le cœur plein d'amertume : Dieu a-t-il abandonné son Eglise, ou la dernière heure va-t-elle sonner? » Saint Chrysostôme, *Homil.* XXXIII *in Joann.* : « La fin des siècles est proche, et le monde se précipite vers sa ruine ; tout nous annonce la dernière catastrophe, et les crimes et l'impiété, et les guerres et la peste, et les tremblements de terre. » Saint Ambroise, parlant de la mort de Satirus : « Dieu l'a enlevé de ce monde, pour le soustraire aux malheurs des derniers temps. » Saint Grégoire, *Homil. in Evang.* : « Les peuples s'insurgent contre les peuples en si grand nombre, les angoisses pressent les ames si vivement, que jamais tant d'infortune n'accabla le monde. Les villes entières sont renversées par les tremblements de terre, et la peste décime le genre humain. Nous avons vu s'agiter et flamboyer dans les airs des armées de feu, tout empourprées de ce sang qui alloit couler par torrents.... La plupart des signes prophétiques sont accomplis ; ceux qui restent en petit nombre suivront bientôt les premiers. » Dans des temps moins éloignés de nous, saint Bernard et saint Vincent Ferrier ont souvent prédit, à la vue des calamités publiques, la fin du monde comme prochaine, comme imminente. Que manquoit-il à ces prédictions pour commander la croyance? Elles invoquoient le témoignage des Ecritures et sortoient de la bouche de grands docteurs, de grands thaumaturges, de grands saints. Néanmoins le temps les a détruites jusqu'à la dernière trace. Les crimes, les séditions, les guerres, les pestes, les calamités sociales n'annoncent donc pas, à elles seules, la consommation des temps dans un avenir rapproché ; car ces fléaux se sont apesantis sur la race humaine à toutes les époques de son histoire. Ce sont là les signes éloignés qui nous montrent dans le lointain la ruine dernière à travers les siècles ; puis les signes prochains, la destruction de la ville de Rome, la propagation de l'Evangile par toute la terre et la persécution de l'Antechrist nous la montreront comme imminente dans les derniers temps. « Plusieurs Pères, dit Suarez, n'ont pas suffisamment distingué ces deux sortes de signes ; ou bien les maux présents les frappoient plus vivement que les maux passés ; ou bien encore ils vouloient inspirer aux pécheurs une crainte salutaire ; car ils pouvoient dire en toute vérité : La fin du monde approche, ou même elle nous touche, puisque les siècles sont à peine un instant en face de l'éternité. » Ajoutons que ces Pères se sont plus distingués par l'éloquence et la piété que par la doctrine et la profondeur ; les rares génies qui ont entouré les plus sublimes mystères des clartés de la science, les Bossuet, les Thomas, les Anselme, les Augustin, n'ont pas connu l'époque de la fin du monde.

Les voyants modernes ont pris les deux routes que nous venons de parcourir rapidement. Ceux d'Allemagne ajustent des hypothèses, combinent des nombres et bâtissent des systèmes. Le vénérable Barthélemi Holzhauser dit : L'Eglise chrétienne aura sept époques, parce que

---

Ad tertium dicendum, quòd idem videtur [illegible] de sono illo et de formis sacramentorum, scilicet quòd in ultimo instanti sonus effectum suum habebit.

4° L'opération qui exigera le mouvement local, la réunion des cendres se fera par le ministère des anges : elle s'accomplira donc dans le temps, mais dans un temps imperceptible, parce que les esprits célestes ont la plus grande facilité d'action.

le prophète de Pathmos, *Apocal.*, I, 4, 12 et 16, vit sept églises en Asie, sept chandeliers et sept étoiles. Toujours même argumentation, qui dispose des chiffres arbitrairement, capricieusement, en les transportant sans raison d'une chose à une autre chose. Sept étoiles et sept chandeliers annoncent sept époques dans l'Eglise ! Qui est-ce qui vous l'a dit ? Qu'est-ce qui vous en assure ? En dépit de toutes les théories, les chiffres ont autant de condescendance en théologie que de rigueur en arithmétique ; ils répondent toujours selon les vœux de celui qui les interroge : nous en avions la preuve avant les essais de M. le colonel Echtgoyen. Après avoir posé la base fondamentale de son système, le vénérable Holzhauser taille dans l'histoire comme en plein drap, découpant sept époques selon les exigences et pour le plus grand avantage de sa prophétie. Nous touchons à la fin de la dernière époque fixée par lui, c'est-à-dire nous touchons à la fin du monde ; écoutez plutôt. Voici ce qu'il dit dans l'excellente traduction que M. le chanoine de Wuilleret nous a donnée de son *Interprétation de l'Apocalypse*, tom. II, pag. 76 : « Au milieu de l'année de Jésus-Christ 1855, dans le XIX° siècle, naîtra l'Antechrist et il vivra cinquante-cinq ans et demi. Et c'est dans les trois dernières années de sa vie et pendant les six derniers mois, c'est-à-dire pendant trois ans et demi, qu'il sévira dans la plus grande fureur contre la chretienté et que, d'accord avec son faux prophète l'antipape, il exterminera l'Eglise, dispersera le troupeau de Jésus-Christ, vaincra et tuera tous les fidèles par la puissance qui lui aura été donnée « sur toute tribu, sur tout peuple, sur toute langue et sur toute nation, » pour faire la guerre contre les saints de Dieu et pour les vaincre durant le temps qu'il sera assis dans la plénitude de son règne. Ainsi donc, en l'an 1911, les jours de la bête, c'est-à-dire du mahométisme seront accomplis ; et le fils de perdition sera tué au milieu de la cinquante-sixième année de sa vie par le souffle, je veux dire par la parole qui sortira de la bouche de Jésus de Nazareth. Alors les restes des Juifs se convertiront et diront : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » Ensuite le firmament se dissoudra et se brisera avec une grande violence, et le Christ viendra pour juger les vivants et les morts. » Nous voilà bien avertis : l'Antechrist est né il y a quatre ans et demi, le firmament s'écroulera en 1911, le monde ne subsistera plus que 51 ans ! Entourée d'un certain appareil scientifique et revendiquant une certaine inspiration surnaturelle, cette prédiction pouvoit frapper l'ignorance crédule au moment de son apparition, il y a 200 ans ; mais aujourd'hui, nous pouvons le dire avec assurance, le temps la convainc de fausseté. Avant les derniers jours, nous l'avons vu, l'Evangile doit être prêché, reconnu, pratiqué d'un bout à l'autre du monde : est-ce donc que le triomphe de la vérité sur l'erreur, de la vertu sur le vice, de la croix sur la volupté s'accomplira définitivement, universellement, partout, sous tous les climats que le soleil éclaire, dans 51 ans ? Il a fallu dix-huit siècles d'efforts surhumains, de martyre, de miracles pour gagner tout au plus 200 millions d'ames à la vraie foi : et l'on espéreroit de ployer sous sa loi dans un demi-siècle plus de 800 millions d'hommes, les impies de toute sorte, les hérétiques de tout genre, et les schismatiques de toute façon, et les infidèles qui peuplent le Levant, et ce nombre innombrable d'idolâtres qui habitent l'intérieur de l'Afrique, les régions de l'Orient, les plages de l'Amérique, les îles les plus lointaines ! Et puis l'Evangile ne se lèvera-t-il sur les peuples assis à l'ombre de la mort que pour éclairer leur tombeau ? Le flambeau placé sur la montagne ne doit-il pas les conduire, comme une étoile miraculeuse, dans leur pèlerinage vers la céleste patrie ? Le grain de sénevé, devenant un grand arbre, ne leur offrira-t-il pas un asile sous ses rameaux ? Satan règne depuis six mille ans sur les huit dixièmes du genre humain : et Jésus-Christ ne gouverneroit le monde que quelques instants ! Alors que seroit son empire, sa domination, son royaume ? Dans quel but auroit-il reçu les nations pour héritage ? Et comment le vénérable Holzhauser a-t-il pénétré les secrets de l'avenir ? comment a-t-il vu les choses qui n'existoient pas encore ? Il avoue qu'on ne peut connoître ni le jour ni l'heure

---

Ad quartum dicendum, quòd congregatio cinerum quæ sine motu locali esse non potest, fiet ministerio angelorum : et ideo erit in tempore, sed imperceptibili, propter facilitatem operandi quæ competit angelis.

QUESTION LXXX.

Du terme de départ de la résurrection.

Nous allons maintenant signaler les choses qui serviront de terme de départ à la résurrection.

Cette question en renferme trois : 1° Tous les hommes ressusciteront-ils de la mort ? 2° Ressusciteront-ils de leurs cendres ou de la poussière du tombeau ? 3° Ces cendres auront-elles une inclination naturelle pour l'ame ?

ARTICLE I.

Tous les hommes ressusciteront-ils de la mort ?

Il paroît que tous les hommes ne ressusciteront pas de la mort. 1° Tous les hommes ne mourront point, mais plusieurs seront revêtus dans leur

de la ruine universelle ; mais il prétend qu'on peut en connoître l'époque, puisqu'il en prédit l'année. Qu'il nous soit donc permis de renvoyer l'auteur inspiré à l'école du divin Maître, de l'Apôtre et des prophètes.

Les voyants français préfèrent, et pour cause, l'éloquence à la doctrine, l'amplification aux systèmes : La licence la plus effrénée, disent-ils, a détruit la foi, la droiture et la vertu parmi les hommes ; partout l'injustice, la violence, les meurtres et les révolutions subversives, et les luttes sanglantes et les contagions homicides. En un mot, ils crayonnent à leur façon le tableau que nous avons considéré dans les anciens Pères ; ils leur emprunteroient des couleurs, s'ils connoissoient leurs ouvrages. Ces théosophes ont publié, les uns de petits livres, les autres de grands volumes ; mais, à aucune époque, ceux qui crient à la fin du monde ne sont les Pères les plus célèbres de l'Eglise. Quelques-uns parlent d'inspiration intérieure. Nous ne demandons pas mieux que de croire à leur sainteté ; mais le Maître de toute sagesse recommande à ses disciples la simplicité de l'enfance, et nous lisons dans un commentateur de saint Thomas : « Prétendre connoître par révélation des choses que le Verbe incarné n'a pas voulu révéler à la prière des apôtres, c'est trahir autant d'ignorance et de fatuité que d'orgueil et de présomption. » Quoi qu'il en soit, les prophéties modernes, comme les anciennes, s'en vont à vau-l'eau les unes après les autres ; le fleuve du temps, bien loin de s'arrêter à leur injonction, les roule pêle-mêle par milliers, celle du docteur avec celle du voyant, celle du quaker avec celle de l'abbé. Nous avons enregistré, dans un autre écrit, les noms des auteurs qui ont fixé la fin du monde à des époques déjà écoulées ; cette simple nomenclature, avec les dates, rempliroit ici plusieurs pages.

Dieu a laissé le présent et le passé à nos investigations ; mais sa providence paternelle a dérobé l'avenir à nos regards, parce que nous le connoissons toujours trop tôt, parce qu'il ne nous apporte que des déceptions, des souffrances et des regrets. O vous qui rêvez l'esprit

---

QUÆSTIO LXXX.

De termino a quo resurrectionis, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de termino à *quo* resurrectionis.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm mors sit terminus *à quo* resurrectionis in omnibus. 2° Utrùm cineres vel pulveres. 3° Utrùm illi pulveres habeant naturalem inclinationem ad

ARTICULUS I.

Utrùm mors erit terminus à quo resurrectionis in omnibus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd mors non erit terminus *à quo* resurrectionis in omnibus. Quia quidam non morientur, sed im-

corps de l'immortalité; d'où le Symbole dit que « le Seigneur viendra juger les vivants et les morts. » Or cette distinction des vivants et des morts ne peut s'appliquer au temps du jugement; car, alors, tous les hommes seront vivants. Donc il faut l'entendre d'un temps précédent; donc tous les hommes ne mourront pas avant la venue du souverain Juge.

2° Un désir naturel et général ne peut être stérile et vain, de manière qu'il ne reçoive jamais son accomplissement. Or, d'après saint Paul, c'est un désir naturel et général chez les hommes, de ne pas être dépouillé de la chair, mais de recevoir dans le corps la glorification (1). Donc plusieurs hommes ne seront jamais dépouillés de la chair par la mort, mais la gloire de la résurrection couvrira leur enveloppe terrestre comme un vêtement.

3° Saint Augustin dit, *Enchir.*, CXV, que les quatre dernières demandes de l'oraison dominicale se rapportent à la vie présente; et l'une de ces demandes dit : « Pardonnez-nous nos offenses; » donc l'Eglise demande, dans cette vie, le pardon de toutes les offenses. Eh bien, les prières de l'Eglise ne peuvent pas ne pas être exaucées; car Jésus-Christ dit, *Jean*, XVI, 23 : « Si vous demandez au Père en mon nom, il vous donnera; » donc l'Eglise recevra, dans un temps de cette vie, la rémission de toutes les offenses. Or une de ces offenses, celle que nous avons contractée par la désobéissance de notre premier père, fait que nous naissons dans le péché originel; donc le Seigneur accordera un jour, aux prières de l'Eglise, que les hommes naissent sans ce péché. Mais, d'une autre part, la mort est la peine du péché originel; donc il y aura, vers la fin du monde, des hommes qui ne mourront pas; donc, etc.

prophétique, écoutez; voici tout ce qu'il vous importe de savoir : bientôt vous serez la proie des vers et de la pourriture!

(1) II *Cor.*, V, 4 : « Pendant que nous sommes dans ce corps comme sous une tente, nous gémissons sous le poids; parce que nous ne voudrions pas être dépouillés, mais revêtus dans la chair, de sorte que ce qui est mortel soit absorbé par la vie. »

---

mortalitate supervestientur; dicitur enim in Symbolo quòd Dominus « venturus est judicare vivos et mortuos. » Hoc autem non potest intelligi quantum ad tempus judicii, quia tunc erunt omnes vivi. Ergo oportet quòd referatur hæc distinctio ad tempus præcedens, et ita non omnes ante judicium morientur.

2. Præterea, naturale et commune desiderium non potest esse vacuum et inane, quin aliquando expleatur. Sed secundùm Apostolum II *Cor.*, V, hoc est commune desiderium, quòd « nolumus expoliari, sed supervestiri. » Ergo aliqui erunt qui nunquam expoliabuntur corpore per mortem, sed supervestientur gloriâ resurrectionis.

3. Præterea, Augustinus in *Enchir.*, cap. CXV, dicit quòd quatuor ultimæ petitiones dominicæ orationis ad præsentem vitam pertinent; quarum una est : « Dimitte nobis debita nostra; » ergo Ecclesia petit in hac vita sibi omnia debita relaxari. Sed Ecclesiæ oratio non potest esse cassa quin exaudiatur; *Joan.*, XVI : « Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis; » ergo Ecclesia in aliquo hujus vitæ tempore omnium debitorum remissionem consequetur. Sed unum de debitis, quo pro peccato primi parentis astringimur, est quòd nascamur in originali peccato : ergo aliquando hoc Ecclesiæ Deus præstabit quòd homines sine originali peccato nascentur. Sed mors est pœna originalis peccati : ergo aliqui homines erunt in fine mundi, qui non morientur; et sic idem quod priùs.

4° Le sage doit prendre la voie la plus courte pour arriver au but. Or transférer immédiatement à l'impassibilité de la résurrection l'homme vivant, c'est une voie plus courte que de le faire mourir pour le ressusciter ensuite de la mort à l'immortalité. Donc Dieu, qui est souverainement sage, adoptera cette voie relativement aux hommes qui seront trouvés vivants au jour de la résurrection; donc, etc.

Mais saint Paul dit, I *Cor.*, XV, 36 : « Ce que vous semez ne reprend point vie, s'il ne meurt auparavant; » et l'auteur inspiré parle de la résurrection sous l'image d'une semence (1). Donc les corps ressusciteront de la mort.

Le même apôtre dit encore, *ibid.*, 22 : « Comme tous meurent en Adam, ainsi tous revivront en Jésus-Christ. » Or tous revivront en Jésus-Christ. Donc tous mourront en Adam, par conséquent tous ressusciteront de la mort.

(Puisque Dieu a porté la peine du dernier supplice contre les enfants

(1) Les insensés disent : Le corps se corrompt, se dissout, tombe en poussière et se divise en mille parties dans le tombeau : comment donc pourroit-il ressusciter? — Comment? Précisement parce qu'il subit cette œuvre vivifiante de destruction. Pendant que la pourriture détruit comme un ferment salutaire le poison mortel engendré dans la chair par le péché du premier père, la décomposition met en liberté le principe de vie déposé dans notre être par le Créateur et par Jésus-Christ ressuscité; et ce germe divin produit l'immortalité dans le sépulcre, comme la semence produit la plante dans le sein de la terre. C'est là ce qu'enseigne saint Paul à l'endroit indiqué; voici ses paroles : « Quelqu'un dira : Comment les corps ressusciteront-ils, ou en quel corps reviendront-ils? Insensé, ce que vous semez ne reprend point vie, s'il ne meurt auparavant. Et ce que vous semez, ce n'est pas le corps qui doit renaître, mais une simple graine, comme du blé ou quelque autre chose. Mais Dieu lui donne un corps comme il veut, et à chaque semence son propre corps.... Il en arrivera de même dans la résurrection des morts. Le corps est semé dans la corruption, il ressuscitera incorruptible; il est semé dans l'abjection, il ressuscitera glorieux; il est semé dans la foiblesse, il ressuscitera plein de vigueur; il est semé corps animal, et il ressuscitera corps spirituel. Comme il y a un corps animal, il y a aussi un corps spirituel, selon qu'il est écrit : Adam, le premier homme, a été créé avec une ame vivante; mais le second Adam a été rempli d'un esprit vivifiant. »

Ces paroles prouvent admirablement la résurrection. Est-il plus difficile de faire renaître le corps humain de la poussière du tombeau, que de faire sortir le chêne de la pourriture du gland? « Si, dit saint Antoine abbé, *Serm. sur la vanité du monde*, si Dieu a pu tirer du néant cette terre dont l'homme a été formé, à combien plus forte raison ne pourra-t-il pas rappeler à sa forme première le corps de l'homme, qui ne sera pas détruit dans ses parties constitutives, mais qui perdra seulement la force de cohésion qui les unit? Rien ne coûte au Tout-Puissant. »

---

3. Præterea, via compendiosior est semper sapienti magis eligenda. Sed compendiosior via est quòd homines qui invenientur vivi in impassibilitatem resurrectionis transferantur, quàm quod priùs moriantur, et postea resurgant à morte in immortalitatem. Ergo Deus, qui est summè sapiens, hanc viam eliget in his qui vivi invenientur; et sic idem quod priùs.

Sed contra, I. *Cor.*, XV : « Quod seminas, non vivificatur nisi priùs moriatur; » et loquitur sub similitudine seminis de resurrectione corporum. Ergo corpora à morte resurgent.

Præterea, I. *Corinth.*, XV : « Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. » Sed in Christo omnes vivificabuntur. Ergo in Adam omnes moriuntur; et sic resurrectio omnium erit à morte.

(Conclusio. — Quia omnes homines Dei

du premier père, puisque l'Ecriture enseigne la résurrection et par cela même le trépas de tous les mortels, puisqu'enfin les choses viciées ne peuvent revenir à leur état primitif que par la corruption, tous les hommes mourront pour ressusciter de la mort : voilà le sentiment le plus sûr et le plus commun.)

Comme on le voit dans les *Sentences*, les Pères enseignent divers sentiments dans la question présente ; mais le plus sûr et le plus généralement adopté, c'est que tous les hommes mourront pour ressusciter de la mort. Ce sentiment s'appuie sur trois raisons. D'abord il est plus conforme à la justice divine. En effet, le Seigneur a décrété contre la nature humaine, à cause de la prévarication du premier père, que tous ceux qui tireroient de lui leur origine par la génération naturelle contracteroient la souillure du péché originel et seroient par là soumis à la mort. Ensuite le même sentiment est plus conforme aux célestes oracles. L'Ecriture sainte enseigne que tous les hommes ressusciteront ; or *ressusciter* ne peut se dire, comme le remarque saint Jean Damascène, que d'un corps « qui a perdu la vie par la dissolution. » Enfin notre sentiment est plus conforme à l'ordre de la nature. Les choses viciées et corrompues, comme on le voit partout, ne retournent à leur pureté première que par la corruption : ainsi le vinaigre ne redevient vin que par la dissolution de l'acide (1) ; puis donc que la nature humaine est tombée dans sa dégradation sous l'empire du trépas, elle ne doit retourner à l'immortalité que par la mort. Une autre loi de l'ordre naturel, c'est que « le mouvement

(1) Le vin, passant à l'état d'acide pour former le vinaigre, gagne deux équivalents d'oxigène et perd deux équivalents d'hydrogène. Une fois que cette disproportion s'est accomplie dans ses éléments constitutifs, la chimie moderne n'a plus de réactif pour le ramener à son premier état. Lorsque l'excédant d'oxigène et le manque d'hydrogène n'ont pas atteint les proportions qu'on vient d'indiquer, lorsque l'acidification n'a pas envahi toute la masse, on peut préserver la partie saine du liquide en précipitant la partie altérée. Alors le vin, à moitié vinaigre, reprend sa qualité première ; il la reprend par précipitation, par séparation, par dissolution. L'exemple apporté par notre saint auteur, conserve sa justesse même dans les principes de la chimie moderne.

---

sententiâ morti adjudicati sunt propter peccatum, et Scriptura testatur omnium resurrectionem fore (quæ fieri non potest, nisi priùs omnes moriantur) et ordini naturæ convenit, ut nihil in novitatem reducatur nisi per corruptionem, necessarium est fateri omnes morituros et à morte resurrecturos esse.

Respondeo dicendum, quòd super hac quæstione variè loquuntur sancti, ut in littera patet (IV *Sentent.* ubi suprà) ; tamen securior est hæc et communior opinio, quòd omnes morientur et à morte resurgent; et hoc propter tria. Primò, quia magis concordat divinæ justitiæ, quæ humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit, ut omnes qui per actum naturæ ab eo originem ducerent, infectionem originalis peccati contraherent, et per consequens mortis debitores essent. Secundò, quia magis concordat divinæ Scripturæ, quæ omnium futuram resurrectionem prædicit; resurrectio autem propriè non est nisi « ejus quod cecidit et dissolutum est, » ut Damascenus dicit (ubi suprà). Tertiò, quia magis concordat cum ordine naturæ, in quo invenimus quòd illud quod corruptum et vitiatum est, in suam novitatem non reducitur, nisi corruptione mediante, sicut acetum non fit vinum, nisi aceto corrupto, et in humorem vitis transeunte : unde cùm natura humana in defectum necessitatis moriendi devenerit, non erit reditus ad immortalitatem, nisi mediante morte. Convenit etiam ordini naturæ propter aliam rationem : quia ut in

du ciel est sous un rapport, comme le remarque le Philosophe, la vie de tout ce qui existe dans ce monde, » de même que le mouvement du cœur est à certain égard la vie de tout le corps. Comme donc tous les membres tombent sous le coup de la mort sitôt que s'arrête le mouvement du cœur : ainsi nul être ne pourra retenir, après la cessation du mouvement céleste, la vie qui se conserve par son influence, comme celle que nous avons maintenant ici-bas ; tous les hommes donc qui respireront encore, au moment où le ciel suspendra sa course, perdront la vie nécessairement.

Je réponds aux arguments : 1° La distinction faite dans le symbole, des vivants et des morts, ne concerne ni le temps même du jugement, ni tout le temps qui le précèdera ; car tous les hommes qui paroîtront devant le tribunal suprême, auront été vivants dans une époque et morts dans une autre. A quoi donc se rapporte cette distinction ? Elle se rapporte au temps qui précèdera de près le jugement, aux jours où commenceront à se manifester les signes précurseurs qui annonceront la venue du souverain Juge.

2° Les désirs formés par les saints d'une manière absolue, sans condition, ne peuvent rester vains, stériles, inaccomplis ; mais les désirs qu'ils forment conditionnellement, sous réserve d'une hypothèse, peuvent ne pas obtenir leur effet. Or quand les saints désirent d'être revêtus de l'immortalité sans être dépouillés de leur corps mortel, c'est un désir conditionnel, dépendant de cette supposition : si cela étoit possible. Plusieurs donnent à ce désir le nom de *velléité*.

3° Jésus-Christ seul est conçu sans le péché originel ; ce seroit tomber dans l'erreur que d'accorder à d'autres ce privilége. L'homme conçu sans le péché originel n'auroit pas besoin de la rédemption opérée par Jésus-Christ, et Jésus-Christ dès lors ne seroit plus le Rédempteur de tous les hommes. On ne pourroit répondre que, si cet homme-là n'avoit pas be-

---

VIII *Physic.* dicitur, « motus cœli est ut vita quædam naturâ omnibus existentibus, » sicut etiam motus cordis, totius corporis vita quædam est. Unde sicut cessante motu cordis, omnia membra mortificantur ; ita cessante motu cœli, non potest aliquid vivum remanere illâ vitâ quæ ex influentia illius motus conservabatur ; talis autem est vita qua nunc degimus : unde oportet quòd ex hac vita discedant, qui post motum cœli quiescentem victuri sunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd distinctio illa mortuorum et vivorum non est referenda ad ipsum judicii tempus, neque ad totum tempus præteritum, quia omnes judicandi aliquo tempore fuerunt vivi et aliquo tempore mortui ; sed ad illud tempus determinatum quod immediatè judicium præcedet, quando scilicet judicii signa incipient apparere.

Ad secundum dicendum, quòd perfectum sanctorum desiderium non potest esse vacuum ; sed nihil prohibet desiderium conditionatum eorum vacuum esse. Et tale desiderium est quo « nolumus exspoliari, sed supervestiri, » scilicet si possibile sit. Et hoc desiderium à quibusdam *velleitas* dicitur.

Ad tertium dicendum, quòd hoc est erroneum dicere quòd aliquis sine peccato originali concipiatur præter Christum ; quia illi qui sine peccato originali conciperentur, non indigerent redemptione quæ facta est per Christum, et sic Christus non esset omnium hominum redemptor. Nec potest dici quòd non hac redemptione indiguerunt, quia præstitum fuit eis ut sine

soin de la rédemption, c'est que Dieu lui auroit donné la grace de recevoir la vie sans péché. En effet, ou cette grace auroit été accordée à ses parents pour guérir en eux le vice naturel avec lequel ils n'auroient pu l'engendrer sans péché, ou bien elle auroit été donnée à la nature pour opérer sa guérison; mais tous les hommes ont besoin de la rédemption personnellement, dans leur individualité propre, et non pas seulement à raison de la nature. D'une autre part, celui-là seul peut être affranchi d'une dette et délivré du mal, qui a contracté cette dette et encouru ce mal : tous les hommes donc ne pourroient percevoir en eux-mêmes le fruit de l'oraison dominicale, si tous ne naissoient pas débiteurs à la justice divine et soumis au mal : car la rémission de la dette et la délivrance du mal ne se conçoivent pas dans celui qui naîtroit affranchi de toute dette et libre de tout mal, mais seulement dans celui qui, né avec la dette et avec le mal, en est ensuite délivré par la grace de Jésus-Christ (1).

(1) Ces raisonnements ne nous paroissent pas sans réplique.

On dit d'abord : L'homme né sans le péché originel n'auroit pas besoin de la rédemption. — Il faut distinguer : il n'auroit pas besoin de la rédemption pour être délivré du péché originel, puisqu'il ne l'auroit pas contracté; mais il auroit eu besoin des mérites du Rédempteur pour être préservé de la souillure héréditaire, puisque être préservé d'un mal universel, que l'on devoit encourir, c'est une plus grande grace que d'en être délivré après l'avoir contracté.

Mais, réplique-t-on, l'enfant d'Adam ne peut être préservé du péché originel; car la grace de sa préservation seroit accordée ou à ses parents, ou à la nature. — Pourquoi à ses parents? le germe qui donne la vie renfermeroit-il un poison constituant une faute morale? Pourquoi à la nature? est-ce qu'une entité positive l'auroit viciée radicalement, fondamentalement? Luther et consorts enseignent bien cette étrange doctrine; mais le Prince des docteurs et son imposante école font consister l'essence du péché originel dans une pure privation, dans l'absence de la justice primitive. La grace qui préserve de la faute héréditaire est accordée, à qui? manifestement à celui qu'elle en préserve; comment? par une dispense qui en arrête la transmission dans un cas particulier. Le docteur angélique nous a dit, dans cet article même : « Le Seigneur a décrété contre la nature humaine, à cause de la prévarication du premier père, que tous ceux qui tireroient de lui leur origine par la génération naturelle contracteroient la souillure du péché originel. » Eh bien, quand Dieu veut préserver l'homme de la tache qui souille son origine, il suspend cette loi générale par un privilége particulier de la grace. Voilà tout.

On ajoute : L'homme exempt du péché originel ne pourroit percevoir tout le fruit de l'oraison dominicale; il ne pourroit dire : « Pardonnez-nous nos offenses. » — Pourquoi pas, je vous prie? Est-ce donc que Adam ne put faire cette prière? Le péché originel n'est pas le seul péché. Si l'on répliquoit que la Vierge toute sainte et toute pure n'a commis aucune faute actuelle, nous dirions qu'elle a dû ce privilége unique à l'assistance divine; que ces mots : « Pardonnez-nous nos offenses, » étoit pour elle une action de graces et pour ses frères une supplication.

Enfin nous avons lu cette proposition : On ne conçoit pas la rémission du péché dans ce-

---

peccato conciperentur; quia vel illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitium naturæ sanaretur, quo manente, sine originali peccato generare non possent; vel ipsi naturæ, quæ sanata est; oportet autem ponere quòd quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solùm ratione naturæ. Liberari autem à malo vel à debito absolvi non potest, nisi qui debitum incurrit vel in malum dejectus fuit : et ideo non possent omnes fructum dominicæ orationis in seipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur et malo subjecti; unde dimissio debitorum vel liberatio à malo non potest intelligi quòd aliquis sine debito vel immunis à malo nascatur, sed quia cum debito natus, postea per gratiam Christi liberatur. Nec etiam

Au reste, si tous les hommes ne doivent pas mourir, bien que la mort soit la peine du péché originel, il ne s'ensuit pas qu'ils seront nés sans ce péché; car Dieu peut, dans sa miséricorde, remettre la peine encourue par une faute passée, comme nous voyons, *Jean*, VIII, 3 et suiv., que Jésus-Christ renvoya la femme adultère sans lui imposer aucune peine (1). Ainsi Dieu pourroit délivrer de la mort ceux qui, nés dans le péché originel, auront mérité la peine de mort. On raisonne donc mal, quand on dit dans l'objection : Tous les hommes ne mourront pas; donc ils ne naîtront pas tous avec le péché originel.

4° On ne doit pas choisir la voie la plus courte dans tous les cas, mais seulement quand elle offre autant ou plus de facilité pour atteindre la fin. Or il n'en est point ainsi, comme on le voit par ce qui précède, dans la question présente.

ARTICLE II.

Les hommes ressusciteront-ils tous de leurs cendres?

Il paroît que les hommes ne ressusciteront pas tous de leurs cendres. 1° La résurrection de Jésus-Christ est le type et le modèle de la résurrection des hommes. Or Jésus-Christ n'est pas ressuscité de ses cendres; car, ainsi que nous l'apprennent le Psalmiste et l'Apôtre, « sa chair n'a pas

lui qui en est exempt. — Cela est vrai, mais que s'ensuit-il? On dit des simples enfants d'Adam que Dieu leur remet le péché; mais on dit de la femme bénie entre toutes les femmes que Dieu l'a préservée du péché; l'Ecriture et la tradition la proclament la fontaine scellée, le jardin fermé, le lis sans tache au milieu des épines, le miroir de la justice, le temple de la pureté, l'arche sacrée qui a échappé au naufrage au milieu du déluge universel, la corédemptrice du genre humain, qui a écrasé la tête du serpent sous son talon.

Au demeurant, notre saint Maître a enseigné positivement, formellement l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge mère de Dieu et mère des hommes. Si le passage que nous examinons ne s'accorde pas avec cette doctrine, il est supposé, corrompu, falsifié. On peut voir ce que nous avons dit ailleurs, vol. VI, p. 133, n. 1.

(1) Comme les scribes et les pharisiens lui avoient amené une femme surprise en adultère, Jésus leur dit, *ubi supra*, 7 : « Que celui de vous qui est sans péché, lui jette la première pierre. » Ayant ouï cette parole, ils sortirent l'un après l'autre, et Jésus demeura seul avec la femme qui étoit là debout. Alors Jésus lui dit, *ibid.*, 10 : « Femme, où sont ceux qui vous accusoient? Personne ne vous a-t-il condamnée? Elle répondit : Personne, Seigneur. Jésus lui dit : Ni moi non plus je ne vous condamnerai : allez, et ne péchez plus. »

---

sequitur, si potest sine errore poni quod aliqui non moriantur, quod sine originali nascantur, licèt mors sit pœna peccati originalis : quia Deus potest ex misericordia relaxare alicui pœnam ad quam obligatur ex culpa præterita, sicut adulteram sine pœna dimisit, *Joan.*, VIII. Et similiter poterit à morte liberare eos qui reatum mortis contraxerunt, cum originali nascendo. Et sic non sequitur : « Si non moriantur, ergo nascuntur sine originali peccato. »

Ad quartum dicendum, quòd non semper via compendiosior est magis eligenda, sed solùm quando est magis vel æqualiter accommoda ad finem consequendum. Et sic non est hîc, ut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

Utrùm omnium resurrectio erit à cineribus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non omnium resurrectio erit à cineribus. Resurrectio enim Christi est exemplar nostræ resurrectionis. Sed resurrectio ejus non fuit à cineribus; quia « caro ejus non vidit corruptio-

vu la corruption (1). » Donc les hommes ne ressusciteront pas tous de leurs cendres.

2° On ne brûle pas toujours les cendres des morts. Or rien ne peut être réduit en cendres que par la combustion. Donc les hommes ne ressusciteront pas tous de leurs cendres.

3° Le corps de l'homme ne se réduit pas en cendres aussitôt après la mort. Or plusieurs, c'est-à-dire ceux qui vivront à la venue du souverain Juge, ressusciteront tout de suite après leur trépas, comme l'enseigne le Maître des *Sentences* (2). Donc tous les hommes ne reprendront pas une vie nouvelle, en renaissant pour ainsi dire de leurs cendres.

(1) Le Prophète-Roi dit à Dieu, *Ps.* XV, 9 et 10 : « Ma chair reposera dans l'espérance, parce que vous ne laisserez pas mon ame dans l'enfer, et vous ne souffrirez point que votre Saint voie la corruption. » Le terme *l'enfer* désigne manifestement, dans ce texte, le tombeau; puis le mot *chair* qui se trouve au commencement de la phrase, et le mot *corruption* qui se lit à la fin, montrent à l'évidence que *mon ame* veut dire moi, ce qui restera de moi, mon corps.

Au surplus l'apôtre saint Pierre, parlant aux Juifs le jour de la Pentecôte, explique ces paroles du prophète David; il dit, *Actes* II, 25 et suiv. : « Dieu l'a ressuscité (Jésus-Christ), le délivrant des douleurs de l'enfer, car il étoit impossible qu'il le retînt, selon ce que David a dit de lui : J'avois toujours le Seigneur devant les yeux; il est toujours à ma droite, afin que je ne sois pas ébranlé. C'est pourquoi mon cœur s'est réjoui, et ma langue a tressailli d'allégresse; et ma chair aussi reposera dans l'espérance, car vous ne laisserez pas mon ame dans l'enfer, et ne souffrirez point que votre Saint voie la corruption.... Mes frères, laissez-moi vous dire hardiment du patriarche David, qu'il mourut et fut enseveli, et son sépulcre est jusqu'à ce jour au milieu de vous. Etant donc prophète, et sachant que Dieu lui avoit juré par sérment qu'un fruit de son sang s'asseoiroit sur son trône; comme il voyoit dans l'avenir, il a parlé de la résurrection du Christ, disant qu'il n'a point été laissé dans l'enfer, et que sa chair n'a point vu la corruption. C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité, et nous sommes tous témoins de sa résurrection. »

Saint Paul dit aussi, dans la synagogue d'Antioche, *ibid.*, XIII, 32, 33, 35 et suiv. : « Nous vous annonçons que la promesse faite à nos pères, Dieu l'a tenue à nos fils, ressuscitant Jésus, comme il est écrit.... : Vous ne permettrez point que votre Saint voie la corruption. Car pour David, après avoir été en son temps le ministre des desseins de Dieu, il s'endormit, et fut déposé près de ses pères, et vit la corruption. Mais celui que Dieu a ressuscité d'entre les morts, n'a point vu la corruption. »

(2) Pierre Lombard dit, IV *Sent.*, § 5 : « On demande si ceux que le Seigneur trouvera vivants sur la terre devront mourir, ou s'ils passeront subitement à l'état d'immortalité pendant qu'ils seront portés dans les airs au-devant du souverain Juge. Je pense qu'ils subiront la mort et recevront l'immortalité dans leur ravissement, pendant que la vertu divine les emportera dans les régions célestes. Saint Paul semble nous imposer cette doctrine, quand il dit, d'une part, I *Cor.*, XV, 22 : « Tous seront vivifiés dans le Christ; » d'une autre part, *ibid.*, 36 : « Ce que vous semez n'est point vivifié, s'il ne meurt auparavant. » Nous croyons que les corps semés dans le sépulcre ressusciteront par une transformation merveilleuse, en un clin d'œil, pour ne plus tomber en poussière : pourquoi donc refuserions-nous de croire que les corps vivants dans le dernier jour seront, pour ainsi dire, semés dans les airs et renaîtront pleins de force et d'immortalité? »

---

nem, » ut dicitur in *Psalm.* XV et *Act.*, II. Ergo nec resurrectio omnium erit ex oneribus.

2. Præterea, corpus hominis non semper comburitur. Sed in cineres non potest aliquid resolvi, nisi per combustionem. Ergo non omnes à cineribus resurgent.

3. Præterea, corpus hominis mortui non statim post mortem in cinerem redigitur. Sed quidam statim post mortem resurgent, ut in littera dicitur (IV *Sentent.*), scilicet illi qui vivi invenientur. Ergo non omnes resurgent à cineribus.

4° Le terme de départ répond au terme d'arrivée. Or le terme d'arrivée ne sera pas, dans la résurrection, le même pour les bons et pour les méchants; car saint Paul dit, I *Cor.*, XV, 51 : « Tous nous ressusciterons, mais nous ne serons pas tous changés. » Donc le terme de départ ne sera pas non plus le même pour tous les hommes; donc si les méchants doivent ressusciter de leurs cendres, les bons n'en ressusciteront pas.

Mais Haymon dit : « Tous ceux qui sont nés dans le péché doivent subir l'effet de cette sentence : Tu es terre, et tu iras en terre (1). » Or tous ceux qui ressusciteront dans la résurrection générale sont nés dans le péché, parce que tous ont reçu la vie du sein ou du moins dans le sein. Donc tous ressusciteront de leurs cendres.

D'une autre part il y a, dans le corps de l'homme, beaucoup de choses

(1) Voici les paroles de Haymon, *in ad Rom.*, V : « Tant qu'il pèse sur nos ames, le péché nous livre à Satan et partant à la mort. Voilà pourquoi l'homme a mérité d'entendre cette sentence : Tu es terre et tu iras en terre; c'est-à-dire : tu as été fait de terre; et parce que tu es revenu à la condition de ton origine naturelle, tu iras en terre.

Que signifie la dernière parole qu'on vient de lire : « Tu iras en terre. » Le plus grand nombre des interprètes répondent qu'elle signifie : Tu redeviendras terre, comme tu étois terre primitivement; tu tomberas en poussière. En effet la parole que les Septante traduisent par « Tu iras en terre, » la Vulgate la rend ainsi : « Tu es poussière, et tu retourneras en poussière. »

D'autres interprètes, en petit nombre à la vérité, prétendent que le texte sacré veut dire seulement : « Tu mourras. » Le contexte porte, *Genes.*, III, 19 : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, jusqu'à ce que tu retournes à la terre d'où tu as été tiré. » Eh bien, l'homme mange son pain, non jusqu'à ce qu'il soit réduit en poussière dans le tombeau, mais seulement jusqu'à ce qu'il tombe sous les coups de la mort. — Nos docteurs n'oublient qu'une chose, c'est que Dieu se contente de porter contre l'homme, dans la parole citée, la peine de mort sans en marquer l'effet. Je me trompe; il ajoute immédiatement après, selon la Vulgate : « Tu es poussière, et tu retourneras en poussière. » Et cette idée, que l'homme est poussière, reparoît souvent dans les Livres saints : Abraham dit, *Gen.*, XVIII, 27 : « Puisque j'ai commencé, je parlerai encore à mon Seigneur, quoique je ne sois que poudre et que cendre; » David, *Ps.* CII, 13 et 14 : « Le Seigneur est touché de compassion pour ceux qui le craignent, parce qu'il connoît la fragilité de notre origine et se souvient que nous ne sommes que poussière; » et l'Ecclésiaste, XII, 7 : « La poussière rentre dans la terre d'où elle avoit été tirée. »

Cette double interprétation du passage biblique a donné naissance à deux sentiments dans la question qui nous occupe. La plupart des théologiens disent que tous les hommes sans exception, ceux qui vivront au dernier jour comme ceux qui dormiront depuis longtemps dans le sépulcre, subiront non-seulement le trépas, mais encore la dissolution, qu'ils ressusciteront par conséquent et de la mort et de la poussière. On trouvera, dans le Docteur angélique, les principales preuves de cette doctrine.

D'autres auteurs, en petit nombre, comme on l'a déjà dit, exceptent de la loi générale les hommes qui verront dans leur vie mortelle l'avènement du souverain Juge : ils disent que ceux là subiront le trépas, mais que leur corps ne restera pas assez longtemps dans le tom-

---

4. Præterea, terminus *à quo* respondet termino *ad quem*. Sed terminus *ad quem* resurrectionis non est idem in bonis et malis; I *Cor.*, XV : « Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur. » Ergo nec est idem terminus *à quo*; et sic, si mali resurgent à cineribus, boni à cineribus non resur-

Sed contra est, quod dicit Haymo : « Omnes in originali peccato natos tenet hæc sententia : Terra es, et in terram ibis. » Sed omnes qui in communi resurrectione resurgent, fuerunt nati in peccato originali, vel nativitate ex utero, vel saltem nativitate in utero. Ergo omnes à cineribus resurgent.

Præterea, multa sunt in corpore humano

qui n'appartiennent pas à la vérité de la nature humaine. Or ces choses-là seront enlevées. Donc les corps de tous les hommes seront réduits en cendres.

(CONCLUSION. — Puisque l'Ecriture enseigne la reformation et partant la dissolution des corps, puisque d'ailleurs l'ordre de la nature est que les choses viciées ne retournent à leur premier état que par la corruption, les hommes ressusciteront tous de leurs cendres.)

Les mêmes raisons qui nous ont montré dans le premier article que tous les hommes ressusciteront de la mort, montrent aussi qu'ils renaîtront tous de leurs cendres dans la résurrection générale, à moins qu'un privilége spécial de la grace n'ait accordé à quelques-uns, par une résurrection plus prompte, la faveur d'être préservés de la corruption. Comme l'Ecriture sainte enseigne la résurrection, pareillement elle révèle la reformation des corps (1). Ainsi donc que tous meurent pour qu'ils puissent ressusciter, semblablement les corps de tous seront dissous pour qu'ils puissent être reformés; car de même que la justice divine a porté contre l'homme la peine de mort, suivant cette parole, *Gen.*, III, 19 : « Tu es terre et tu iras en terre; » ainsi la Providence a décrété la résurrection. D'une autre part, l'ordre de la nature exige que, non-seulement l'union de l'ame et du corps soit dissoute, mais que le mélange des éléments constituant le corps brise ses liens : ainsi le vinaigre ne reprend la qualité du vin qu'en revenant par la dissolution à sa matière première; car la combinaison des éléments est produite et conservée par le mouvement du ciel; ce mouvement cessant, tous les corps mixtes se résoudront en leurs éléments simples.

beau pour tomber en poussière. Nous n'examinerons pas cette opinion : notre Maître nous dira tout à l'heure que le feu de la conflagration générale pourra, dans peu de temps, réduire en cendres les corps des hommes vivants.

(1) *Philipp.*, III, 20 et 21 : « Nous attendons le Sauveur Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui reformera notre corps infime, le figurant à son corps glorieux par son action qui peut s'assujettir toutes choses.

---

quæ non sunt de veritate humanæ naturæ. Sed omnia illa auferentur. Ergo oportet omnia corpora in cinerem resolvi.

(CONCLUSIO. — Cùm non solùm resurrectionem, sed et corporum reformationem Scriptura prænuntiet, ex auctoritate Scripturæ et ordine naturæ necessariò asseritur, resurrectionem omnium fore à cineribus.)

Respondeo dicendum, quòd eisdem rationibus quibus ostensum est (art. 1), omnes à morte resurgere, est etiam ostendendum quòd omnes resurgent à cineribus in communi resurrectione, nisi aliquibus ex speciali privilegio gratiæ sit indultum contrarium, sicut et resurrectionis acceleratio. Scriptura enim sacra sicut resurrectionem prænuntiat, ita et corporum reformationem, *ad Philipp.*, III. Et ideo oportet quòd sicut omnes moriuntur ad hoc quod omnes verè resurgere possint, ita omnium corpora dissolvantur ad hoc quod omnium corpora reformari possint : sicut enim in pœnam hominis mors à divina justitia est inflicta, ita et corporis resurrectio, ut patet *Gen.*, III : « Terra es et in terrâ ibis. » Similiter ordo naturæ exigit ut non solùm animæ et corporis conjunctio solvatur, sed etiam elementorum commixtio; sicut etiam acetum non potest in vini qualitatem reduci, nisi priùs factâ resolutione in materiam præjacentem : ipsa enim elementorum commixtio ex motu cœli causatur et conservatur, quo cessante, omnia mixta in pura elementa resolventur.

Je réponds aux arguments : 1° La résurrection du Christ est l'exemplaire de la nôtre dans le terme d'arrivée, mais non dans le terme de départ (1).

2° Ce qui reste du corps de l'homme après sa dissolution s'appelle *cendres*, pour deux raisons. D'abord on avoit coutume, chez les anciens, de brûler les cadavres et de conserver ce qui échappoit à l'élément destructeur ; voilà ce qui amena l'usage d'appeler *cendres* les dépouilles corrompues de l'homme, le résidu de son corps. Ensuite la cause qui appelle la dissolution de notre enveloppe mortelle, c'est l'embrasement de la concupiscence ; et comme le ferment qu'il engendre pénètre le fond de notre être, il faut, pour détruire un poison si subtil, que le feu purifiant dissolve le corps jusque dans ses premiers éléments. Eh bien, ce que le feu décompose, on le dit réduit en cendres : nouvelle raison pour appeler *cendres* ou *poussière*, les restes du corps humain.

3° Le feu qui doit purifier la face du monde pourra, dans peu de temps, réduire en cendres les corps des hommes qu'il trouvera vivants sur la terre, en même temps qu'il remènera à leur matière première les autres corps composés.

(1) Il faut distinguer deux termes de départ dans la résurrection : le terme prochain, qui est la mort ; puis le terme éloigné, qui est les cendres du sépulcre. Or notre résurrection ressemblera à celle de Jésus-Christ dans le terme prochain, mais non dans le terme éloigné de départ : tous les hommes ressusciteront comme Jésus-Christ de la mort ; mais ils ne ressusciteront pas comme lui de l'incorruption, puisqu'ils doivent renaître pour ainsi dire de leurs cendres. Cette loi générale a subi par un privilége spécial de la grace, comme s'exprime notre saint auteur, une exception, mais une seule ; le temple de l'immortalité, la Vierge mère n'a pas vu, non plus que son divin Fils, la corruption : elle est sortie pure, intacte du tombeau, comme elle étoit sortie sans tache ni blessure de l'enfantement et de la source de la vie. Tous les docteurs sont d'accord sur ce point.

Il y a pareillement deux termes d'arrivée dans la résurrection : le terme prochain, qui est l'immortalité ; puis le terme éloigné, qui est la gloire ou l'ignominie. Eh bien, la résurrection de tous les hommes ressemblera à celle de Jésus-Christ dans le terme prochain, mais non dans le terme éloigné : tous resssusciteront à l'immortalité ; mais les saints ressusciteront à la gloire, et les pécheurs à l'ignominie. Notre saint auteur nous dira cela dans un instant.

Ainsi, ressemblance avec Jésus-Christ dans le premier terme de départ pour la glorieuse Vierge, mais non pour les autres descendants d'Adam ; puis ressemblance aussi dans le second terme de départ et dans le premier d'arrivée pour tous les hommes, mais dissemblance dans le second terme d'arrivée. En d'autres termes, la Reine incomparable est ressuscitée de

---

Ad primum ergo dicendum, quòd resurrectio Christi est exemplar nostræ resurrectionis, quoad terminum *ad quem*, non autem quoad terminum *à quo*.

Ad secundum dicendum, quòd per cineres intelliguntur omnes reliquiæ quæ remanent humano corpore resoluto, duplici ratione. Primò, quia communis mos erat apud antiquos corpora mortuorum comburere et cineres reservare ; unde inolevit modus loquendi, ut ea in quæ corpus humanum resolvitur, *cineres* dicantur. Secundò, propter causam resolutionis, quæ est incendium fomitis quo corpus humanum radicitùs est infectum ; unde ad purgationem hujusmodi infectionis oportet usque ad prima componentia corpus humanum resolvi ; quod autem propter incendium resolvitur, dicitur in cineres resolvi : et ideo ea in quæ corpus humanum resolvitur, *cineres* dicuntur.

Ad tertium dicendum, quòd ille ignis qui faciem mundi purgabit, poterit statim corpora eorum qui vivi invenientur, usque ad cineres resolvere, sicut et alia mixta resolvet in materiam præjacentem.

4° Le mouvement se spécifie, non par le terme de départ, mais par le terme d'arrivée. En conséquence la résurrection des saints, devant être glorieuse, se distinguera par le terme final, et non par le terme initial, de la résurrection non glorieuse des pécheurs. Souvent une chose, partant du même point, n'arrive pas au même terme : ainsi un objet peut passer du noir soit au rouge, soit au blanc.

ARTICLE III.

Les cendres qui serviront à reformer les corps auront-elles une inclination naturelle pour l'ame qui doit leur être unie de nouveau ?

Il paroît que les cendres qui serviront à reformer les corps auront une inclination naturelle pour l'ame qui doit leur être unie de nouveau. 1° Si les cendres d'un mort n'éprouvoient aucune inclination pour son ame, elles n'auroient avec cette ame pas plus de rapport que d'autres cendres. Donc les corps, qui doivent être réunis à l'ame, pourroient être reformées avec telles ou telles cendres aussi bien qu'avec telles ou telles autres : ce qui est faux.

2° Le corps dépend plus de l'ame que l'ame ne dépend du corps. Or l'ame, après sa séparation du corps, en dépend encore à certains égards; si bien que son mouvement vers Dieu se trouve entravé, comme le dit saint Augustin, par le désir qu'elle a de se réunir à l'ancien compagnon de ses destinées. Donc à plus forte raison le corps, lorsqu'il est séparé de l'ame, est encore entraîné vers elle par une inclination naturelle.

3° Il est écrit, *Job*, XX, 11 : « Les vices de sa jeunesse rempliront ses

la mort, mais les simples mortels ressusciteront de leurs cendres; puis les justes renaîtront à la gloire, et les pécheurs à l'ignominie.

Ad quartum dicendum, quòd motus non accipit speciem à termino *à quo*, sed à termino *ad quem*. Et ideo resurrectio sanctorum, quæ erit gloriosa, oportet quòd differat à resurrectione impiorum, quæ non erit gloriosa, penes terminum *ad quem*, non autem penes terminum *à quo*. Contingit autem frequenter non esse eumdem terminum *ad quem*, existente eodem termino *à quo*, sicut de nigredine potest aliquid moveri in albedinem et in pallorem.

ARTICULUS III.

Utrùm pulveres illi ex quibus humanum corpus reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quæ eis conjungetur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd pulveres illi ex quibus corpus humanum reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quæ eis conjungetur. Si enim nullam inclinationem haberent ad animam, eodem modo se haberent ad illam animam, sicut alii pulveres. Ergo non esset differentia, utrùm ex illis vel aliis pulveribus reficeretur corpus animæ conjungendum : quod falsum est.

2. Præterea, major est dependentia corporis ad animam, quàm animæ ad corpus. Sed anima separata à corpore adhuc habet aliquam dependentiam ad corpus; unde retardatur ejus motus in Deum propter appetitum corporis, ut dicit Augustinus. Ergo multò fortiùs corpus separatum ab anima, adhuc habet naturalem inclinationem ad animam illam.

3. Præterea, *Job*, XX, dicitur : « Ossa ejus implebuntur vitiis adolescentiæ ejus, et cum eo

os, et s'endormiront avec lui dans la poussière. » Or les vices ont leurs racines dans l'ame. Donc les cendres conserveront, pour l'ame, une inclination naturelle dans le tombeau.

Mais le corps de l'homme peut se résoudre dans ses premiers éléments, ou se convertir en la chair des animaux. Or les éléments naturels et les chairs des animaux présentent la même nature que les éléments du corps humain. Puis donc que les éléments naturels, non plus que les chairs des animaux, n'ont point d'inclination naturelle pour telle ou telle ame, les éléments résultant du corps de l'homme ou les chairs qu'il a formées n'éprouvent aucune inclination pareille. — La majeure de l'argument repose sur l'autorité de saint Augustin; car ce Père dit, *Enchir.*, LXXXVIII: « Que le corps de l'homme se réduise en ses éléments ou se change en la substance d'autres êtres animés, quels que soient les animaux (ou même les hommes) dont il forme la nourriture et devient la chair, il se réunira dans un clin-d'œil à l'ame qui l'a vivifié dès l'origine pour en faire un homme et lui donner l'accroissement. »

D'un autre côté, la nature a des agents pour réaliser toutes les inclinations naturelles; autrement, elle se trouveroit en défaut dans les choses nécessaires (1). Or la nature ne renferme aucun agent qui soit chargé de réunir l'ame de l'homme à ses cendres. Donc les cendres des morts n'ont aucune inclination naturelle pour l'ame.

(CONCLUSION. — Puisque les éléments du corps humain renferment dans le sépulcre la même nature que les éléments des autres corps, ils tendent à se réunir à l'ame, non par une inclination naturelle, mais par l'ordre de la Providence.)

Il y a trois opinions sur le point qui nous occupe. Les uns disent que le corps humain ne se dissout pas jusque dans ses derniers éléments, que

(1) Le Philosophe pose ce principe, *De anima*, III, 45 : « La nature ne fait rien d'inutile, et possède des agents pour faire tout ce qui est nécessaire. »

---

in pulvere dormient. » Sed vitia non sunt nisi in anima. Ergo adhuc in illis pulveribus remanebit aliqua naturalis inclinatio ad animam.

Sed contra, corpus humanum potest resolvi ad ipsa elementa, vel etiam in carnes aliorum animalium converti. Sed elementa sunt homogenea, et similiter caro leonis vel alterius animalis. Cùm ergo in aliis partibus elementorum vel animalium non sit aliqua inclinatio naturalis ad illam animam, nec in illis partibus in quas conversum est corpus humanum, erit aliqua inclinatio ad animam. Prima propositio patet per auctoritatem Augustini in *Enchirid.* (cap. 88) : « Corpus humanum, in quamcumque aliorum corporum substantiam vel in ipsa ·enta vertatur, in quorumcumque animatiam hominum) cibum cedat carnemque vertatur, illi animæ humanæ in puncto temporis cedet, quæ illud priùs ut homo fieret, viveret et cresceret, animavit.

Præterea, cuilibet inclinationi naturali respondet aliquod agens naturale; aliàs natura deficeret in necessariis. Sed à nullo agente naturali possunt prædicti pulveres eidem animæ iteratò conjungi. Ergo in eis non est aliqua naturalis inclinatio ad prædictam conjunctionem.

(CONCLUSIO. — Cùm cineres illi solùm ex divinæ providentiæ ordine de integro animæ conjungantur in mortuorum resurrectione, nulla est in illis cineribus ad prædictam conjunctionem naturalis inclinatio.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quòd cor-

de là ses cendres conservent une force cachée qui les porte vers l'ame par une inclination naturelle. Cette doctrine est contraire à la parole, que nous citions tout à l'heure, de saint Augustin ; contraire au témoignage des sens, qui attestent la dissolution complète de notre enveloppe matérielle ; contraire pareillement à la raison, qui proclame ce principe : « Les corps composés de molécules hétérogènes peuvent se dissoudre dans leurs éléments constitutifs. » Aussi d'autres disent-ils que les éléments résultant de la décomposition du corps humain conservent, de leur première union avec le principe intellectuel, une plus grande proportion de lumière que n'en ont les autres éléments, et qu'ils éprouvent de là comme une inclination qui les porte vers les ames. Cette opinion n'est pas moins frivole que la précédente ; car tous les éléments présentent la même nature, et participent également de la lumière et des ténèbres. Voici donc ce qu'il faut dire : les dépouilles mortelles, les cendres de l'homme ne tendent pas à la résurrection par un penchant naturel, mais par l'ordre de la Providence qui en a décrété la revivification ; c'est de là que les éléments humains, déposés dans le tombeau, se réuniront à l'ame plutôt que d'autres éléments.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qu'on vient de lire résout l'objection.

2° L'ame garde, après sa séparation du corps, la même nature qu'elle avoit durant son union avec lui ; mais il en est autrement du corps. Il n'y a donc point parité.

3° La parole de Job signifie que le vice reste, non pas actuellement dans les cendres du sépulcre, mais devant la justice divine ; car elle destine les cendres des morts à la réparation du corps, qui doit subir des peines éternelles pour les péchés commis (1).

(1) Saint Grégoire explique ainsi le texte de *Job, Moral.*, XV, 5 : La parole : « Les vices de sa jeunesse rempliront ses os, » signifient ceci : Les mauvaises habitudes que l'impie

---

pus humanum nunquam resolvitur usque ad elementa; et ita semper in cineribus manet aliqua vis addita elementis, quæ facit naturalem inclinationem ad eamdem animam. Sed hæc positio contrariatur auctoritati Augustini inductæ, et sensui, et rationi; quia « omnia composita ex contrariis possibile est in ea resolvi ex quibus componuntur. » Et ideo alii dicunt quod illæ partes elementorum in quas humanum corpus resolvitur, retinent plus de luce, ex hoc quod fuerunt animæ humanæ conjunctæ, et ex hoc habent quamdam inclinationem ad animas humanas. Sed hoc iterum frivolum est, quia partes elementorum sunt ejusdem naturæ, et æqualiter habent participationem lucis et obscuritatis. Et ideo aliter dicendum est quòd in cineribus illis nulla est inclinatio naturalis ad resurrectionem, sed solùm ex ordine divinæ providentiæ, quæ statuit illos cineres iterum animæ conjungi; et ex hoc provenit, quòd illæ partes elementorum iteratò conjungentur, et non aliæ.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd anima separata à corpore manet in eadem natura quam habebat cùm corpori esset unita, quod de corpore non contingit. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd verbum illud Job non est intelligendum quod vitia actu maneant in pulveribus mortuorum, sed secundùm ordinem divinæ justitiæ, quo sunt deputati cineres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commissis cruciabitur in æternum.

QUESTION LXXXI.

De la condition des corps ressuscités, et d'abord de leur identité.

Pour mettre ce sujet dans tout son jour, nous traiterons : premièrement, des choses qui distingueront tout ensemble les corps des bons et ceux des méchants; deuxièmement, des choses qui qualifieront seulement les corps des bons; troisièmement des choses qui n'appartiendront qu'aux corps des méchants.

Trois choses, l'identité, l'intégrité et la qualité, distingueront pareillement les corps des bons et ceux des méchants; nous parlerons donc ici : premièrement, de l'identité des corps ressuscités; deuxièmement, de leur intégrité; troisièmement, de leurs qualités.

On demande trois choses sur le point de l'identité : 1° L'ame reprendra-t-elle, dans la résurrection, le même corps que celui qu'elle a quitté dans le trépas? 2° Est-ce numériquement le même homme qui ressuscitera? 3° Les cendres reprendront-elles à la résurrection la même place qu'elles occupoient dans le corps avant sa dissolution?

ARTICLE I.

L'ame reprendra-t-elle, dans la résurrection, le même corps que celui qu'elle a quitté dans le trépas?

Il paroît que l'âme ne reprendra pas, dans la résurrection, le même corps que celui qu'elle a quitté dans le trépas. 1° Saint Paul dit, I *Cor.*, XV, 37 : « Ce que vous semez, ce n'est pas le corps qui doit naître, mais

contracte dans sa jeunesse jettent leurs racines jusqu'au fond de ses os; elles poussent incessamment de funestes rejetons dans son cœur, et l'éloignent des sentiers de la vertu, selon cette parole, *Prov.*, XXII, 6 : « L'homme suit la voie de sa jeunesse, et ne s'en écarte pas même dans la vieillesse. » Ensuite ces mots : « Le vice s'endort avec lui dans le tombeau, » veulent dire : Le vice fermente dans le cœur de l'homme, tant qu'il reste entouré de boue; et ne s'éteint que dans le sépulcre, avec sa vie.

QUÆSTIO LXXXI.

De conditionibus resurgentium, et primo de eorum identitate, in tres articulos divisa.

Consequenter agendum est de conditionibus resurgentium. Ubi prima consideratio erit de his quæ communiter ad bonos et malos pertinent; secunda, de his quæ tantùm ad bonos pertinent; tertia, de his quæ spectant tantùm ad malos.

Ad bonos autem et malos communiter tria pertinent : scilicet ipsorum identitas, integritas et qualitas; et primò videndum est de resurgentium identitate; secundò, de corporum integritate; tertiò, de ipsorum qualitate.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm idem numero corpus resurget. 2° Utrùm idem numero homo. 3° Utrùm oporteat easdem pulveres ad easdem partes in quibus ante fuerant, reverti.

ARTICULUS I.

Utrùm anima idem corpus numero resumat in resurrectione.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non idem numero corpus anima resumet in resurrectione. I *Cor.*, XV : « Non corpus quod futu-

une simple graine. » Or l'Apôtre compare, dans ce passage, la mort à l'ensemencement, et la résurrection à la germination. Donc l'ame ne reprendra pas, dans la résurrection, le même corps que celui qu'elle a quitté dans le trépas.

2° La matière doit suivre l'état de la forme, et l'instrument celui de l'agent. Or, d'une part, le corps est à l'ame comme la matière est à la forme et l'instrument à l'agent; d'une autre part, l'ame n'aura pas après la résurrection le même état qu'elle a maintenant : car elle sera élevée pleinement à la vie céleste si elle a commencé d'en vivre sur la terre, ou bien elle sera ravalée à la vie animale si elle a suivi dans ce monde les instincts brutaux. Donc l'ame ne reprendra pas le même corps, mais un corps céleste ou un corps animal.

3° Le corps humain se dissout après la mort, comme nous l'avons vu, jusque dans ses derniers éléments. Or les éléments qui résultent de sa dissolution n'ont plus de rapport avec lui que dans la matière première, et les autres éléments s'en rapprochent tout autant dans ce dernier terme de l'être. Eh bien, si le corps étoit reformé d'autres éléments que ceux qui le composoient d'abord, il ne seroit pas numériquement le même. Donc il ne gardera pas non plus son identité, s'il est reconstitué des mêmes éléments qu'il réunissoit dans sa première formation.

4° Une chose ne peut rester numériquement la même, quand ses parties essentielles ne gardent pas leur identité numérique. Or la forme du mélange, qui est une partie essentielle du corps humain, ne pourra être reprise dans son identité numérique. Donc le corps ne sera pas numériquement le même. — La mineure se prouve ainsi : ce qui passe entièrement à la non-existence ne peut être repris dans son identité numérique; car cela n'est pas numériquement le même dont l'existence est diverse, et l'on voit que l'existence interrompue, impliquant un mouvement de

---

rum est, seminas, sed nudum granum. » Sed Apostolus ibi comparat mortem seminationi, et resurrectionem pullulationi. Ergo non idem corpus quod per mortem deponitur, in resurrectione resumitur.

2. Præterea, cuilibet formæ aptatur materia secundùm suam conditionem, et similiter cuilibet agenti instrumentum. Sed corpus comparatur ad animam, sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad agentem. Cùm ergo anima in resurrectione non sit ejusdem conditionis, sicut modò est, quia vel transfertur totaliter in cœlestem vitam, cui inhæsit vivens in mundo; vel deprimitur in brutalem, si brutaliter in hoc mundo vixit, videtur quòd non resumet idem corpus, sed vel cœleste vel brutale.

3. Præterea, corpus humanum usque ad elementa post mortem resolvitur, ut dictum est suprà (qu. 80, art. 3). Sed illæ partes elementorum in quas corpus humanum resolutum est, non conveniunt cum humano corpore quod in eas resolutum est, nisi in materia prima, quo modo quælibet aliæ partes elementorum cum prædicto corpore conveniunt; si autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec si ex illis partibus reparetur corpus, erit numero idem.

4. Præterea, impossibile est illud esse idem numero, cujus partes essentiales sunt aliæ numero. Sed forma mixti, quæ est essentialis pars corporis humani, sicut forma ejus, non poterit eadem numero resumi. Ergo corpus non erit idem numero. — Probatio mediæ : Illud quod penitus cedit in non ens, non potest idem numero resumi, quod patet ex hoc quòd non potest esse idem numero, cujus est *esse* diversum; sed *esse* interruptum, quod est actus entis, est

l'être, est diverse comme tout autre acte suspendu. Or la forme du mélange, étant une forme corporelle, passe entièrement à la non-existence par la mort, et l'on doit en dire autant des propriétés qui constituent la composition. Donc la forme du mélange ne se reproduira pas, numériquement la même, dans la résurrection.

Mais le juste affligé dit, *Job*, XIX, 26 : « Je verrai mon Dieu dans ma chair. » Or le saint prophète parle de la vision qui doit s'accomplir après la résurrection ; car il dit avant le mot cité : « Je ressusciterai de la terre au dernier jour (1). » Donc ce sera numériquement le même corps qui sortira de la terre pour reprendre une vie nouvelle.

(1) Voici tout le passage de Job, *ubi supra*, 23 et suiv. : « Qui m'accordera que mes paroles soient écrites ? qui me donnera qu'elles soient marquées dans un livre, empreintes sur une lame de plomb avec une plume de fer, ou gravées sur la pierre avec le ciseau ? Car je sais que mon Rédempteur est vivant, et que je ressusciterai de la terre au dernier jour : et je serai de nouveau revêtu de cette peau, et je verrai mon Dieu dans ma chair. Je le verrai moi-même, et non pas un autre, et je le contemplerai de mes propres yeux : cette espérance repose dans mon sein. » — Saint Grégoire commente ainsi ces paroles, *Moral.*, XIV, 29 : « L'homme doit ressusciter véritablement : est-ce donc qu'il reprendra le même corps ? Job répond à cette question : « Je serai de nouveau, dit-il, revêtu de ma peau. » Le mot *peau* révèle déjà l'existence de la chair ; mais pour ôter tout prétexte au doute, tout refuge à l'incroyance, le prophète souffrant dit encore : « Je verrai mon Dieu dans ma chair. » Voilà donc la chair, ainsi que la peau ; mais sera-ce la même peau, sera-ce la même chair ? Est-ce que je revêtirai, dans la résurrection, le même corps que j'ai déposé dans le tombeau ? Continuez de nous instruire, ô bienheureux Job ; achevez de dissiper nos ténèbres. — « Je verrai Dieu moi-même, dites-vous encore ; moi-même et non pas un autre. » — C'est donc moi-même qui verrai, ce n'est pas un autre ; j'aurai donc mon corps, et non un autre. » Saint Jérôme fait aussi ressortir, dans une vive lumière, les paroles de Job. Jean de Jérusalem disoit bien que le corps ressuscitera ; mais, suivant les erreurs d'Origène, il refusoit de confesser que ce corps sera composé de la même chair. Saint Jérôme le réfute ainsi, *Epist.* LXI : « Quoi de plus formel et de plus précis que les paroles de Job ? Nul n'a parlé de la résurrection après Jésus-Christ aussi clairement, avec autant d'énergie, qu'il en a parlé avant. Il voudroit que ses paroles fussent gravées sur le marbre et retentissent sur le monde, à travers les âges, jusqu'au dernier jour. « Je serai revêtu de ma peau, dit-il, et je verrai mon Dieu dans ma chair. » Où se trouvent les chairs et la peau, là se rencontre manifestement un corps semblable à celui que nous portons. Où donc est le corps dont on nous parle, ce corps éthéré, aérien, léger comme l'air ? On diroit que Job a écrit contre les hérétiques de nos jours. « Je verrai Dieu, dit-il, dans ma chair ; » dans cette chair qui tombe maintenant en pourriture, et m'imprime de si cruelles douleurs. Ah ! pourquoi mes os seroient-ils transpercés par la souffrance, si mon corps ne devoit pas ressusciter pour recevoir la récompense de ses tourments ? Oui, je revivrai tout entier, je verrai Dieu moi-même, de mes propres yeux ; et mon corps, qui est maintenant couché sur le fumier, tressaillira d'allégresse en sa présence. »

Saint Paul enseigne aussi l'identité du corps tombé par la mort et relevé par la résurrection ; il dit dans un long passage, que nous avons déjà cité, I *Cor.*, XV, 42 : « Il (le corps) est semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruption, » etc. Et plus loin, 53 : « Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, et que ce corps mortel revête

---

diversum, sicut et quilibet alius actus interruptus. Sed forma mixtionis cedit penitus in non ens per mortem, cùm sit forma corporalis ; et similiter qualitates contrariæ, ex quibus fit mixtio. Ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XIX : « In carne mea videbo Deum Salvatorem meum. » Loquitur autem de visione post resurrectionem ; quod patet ex hoc quod præcedit : « In novissimo die de terra surrecturus sum. » Ergo idem numero corpus resurget.

D'un autre côté, comme le remarque saint Jean Damascène, *De fide orth.*, IV, 28, le mot *résurrection* (fait de *rursùm* et de *surgere*) se dit de ce qui se relève après être tombé. Or qu'est-ce qui tombe par la mort, sinon le corps que nous avons maintenant? C'est donc ce corps-là qui ressuscitera.

(CONCLUSION. — Puisque la résurrection consiste dans la réunion du même corps à la même ame, l'ame reprendra numériquement le même corps dans la résurrection.)

Les anciens philosophes et les hérétiques modernes ont avancé de graves erreurs sur le sujet qui nous occupe (1). Parmi les anciens philosophes, plusieurs dont parle Aristote, ont reconnu que les ames dégagées

l'immortalité. » Sur quoi Théodoret dit : « L'Apôtre n'auroit pu s'exprimer avec plus de précision; ses paroles nous montrent comme du doigt le corps qui doit ressusciter; c'est ce *corps corruptible* qui nous entoure maintenant, c'est le *corps mortel*. Et saint Chrysostôme, *Homil.* XLII : « S'il est dit que le sang et la chair ne posséderont point le royaume de Dieu, ne pensez pas pour autant que la chair restera dans la corruption du sépulcre; car le grand Apôtre dit aussi : « Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité. »

Enfin le concile de Latran tenu sous Innocent III a défini, comme article de foi, la proposition suivante : « Tous les hommes ressusciteront dans les mêmes corps qu'ils ont maintenant, pour recevoir la rétribution de leurs œuvres. »

(1) Presque tous les anciens philosophes ont enseigné les erreurs que notre Maître leur attribue; il suffit, pour s'en convaincre, de lire Platon, *in Phædro*; Cicéron, *in Somn. Scipion.*; Tertullien, *De resurr. carnis;* saint Augustin, *De Civit. Dei*, XII, 13 et XXII, 25. Parmi les philosophes donc, les uns prétendoient que la résurrection s'accomplit dans la génération, ce qui veut dire que le père revit en quelque sorte dans le fils, et voilà tout; les autres faisoient passer les ames dans toutes sortes de corps, et c'est là proprement la métempsychose. Ajoutons que Porphyre, et c'est l'évêque d'Hippone qui le rapporte, rejetoit la résurrection, parce que cette portion de boue, lourde, grossière, matérielle, disoit-il, entrave la contemplation de l'esprit et ne pourroit s'élever par-dessus tous les cieux. Chez les Juifs, les Saducéens nioient la rénovation du corps pour des raisons semblables.

Le christianisme, qui est venu réhabiliter tout ensemble et purifier le corps, n'a pu bannir tout d'abord cette philosophie ultra-spiritualiste. Dans les temps apostoliques déjà, tous les gnostiques, Simon-le-Magicien, Cerdon, Marcion, Appelle, Valentin, repoussoient la résurrection, comme le constatent plusieurs Pères, saint Irénée, saint Epiphane, Tertullien, saint Augustin. L'Apôtre des nations mentionne deux de ces sectaires, II *Tim.*, II, 18 : « Ils sont, dit-il, déchus de la vérité, soutenant que la résurrection a déjà reçu son accomplissement. Comme l'explique saint Thomas dans son commentaire sur ce passage, Philète et Hyménée, de même que la plupart des gnostiques, admettoient la rénovation de notre partie spirituelle, mais non celle de notre partie matérielle; ils faisoient consister la résurrection dans la glorification de l'ame, et c'est pour cela qu'ils la disoient déjà réalisée. A cet égard, Tertullien donne aux gnostiques le nom de *partiaires*, parce qu'ils ne faisoient ressusciter qu'une partie de l'homme. Origène paroît avoir mérité ce titre. Selon saint Augustin, Théophile d'Alexandrie et d'autres auteurs, il ravaloit le corps trop profondément pour qu'il pût encore lui accorder l'honneur de la résurrection; il croyoit que l'ame, une fois dégagée de cette masse inerte et corrompue, prend un corps subtil, aérien, éthéré, semblable au zéphir. Notre Maître

---

Præterea, sicut Damascenus dicit in IV. lib. (cap. 28), « resurrectio est ejus quod cecidit, secunda surrectio. » Sed hoc corpus quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero resurget.

(CONCLUSIO. — Cùm resurrectio dici non possit nisi anima ad idem corpus redeat, in resurrectione anima idem numero corpus resumet.)

Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæstionem et philosophi erraverunt, et quidam hæretici moderni errant. Quidam enim philosophi (apud Aristotelem, lib. II *De animâ*, text. 77) posuerunt animas à corpore separatas

de leur enveloppe matérielle se réunissent à des corps; mais ils se trompoient sur deux points : d'abord sur le mode de cette réintégration, car ils disoient que l'ame séparée se réunit au corps naturellement par la voie de la génération; ensuite sur le corps qu'elle reprend, car ils enseignoient qu'elle ne rentre pas dans le corps qu'elle a quitté par la mort, mais dans un autre de nature semblable ou différente. Elle rentre dans un corps d'une autre nature que le premier, quand elle a vécu sur la terre contrairement à l'ordre de la raison : elle passe dans le corps d'un animal dont elle a imité les mœurs, dans le corps du chien quand elle s'est livrée à la luxure, dans le corps du lion quand elle s'est rendue coupable par la rapine et la violence. Ensuite elle rentre dans un corps de même nature, quand elle a vécu sur la terre selon la droite raison : après avoir joui d'une certaine félicité dans l'autre monde, elle conçoit le désir de se revêtir

flétrira, comme partisan de cette erreur, un évêque de Constantinople; c'est Eutychius, que réfute saint Grégoire dans la note précédente. D'autres hérétiques, comme les manichéens et les albigeois, disoient que le corps est créé par le mauvais principe; ils devoient donc le condamner pour toujours à la pourriture du sépulcre.

De nos jours, des sorciers se rencontrent qui renouvellent les erreurs des philosophes païens. Des sorciers, dis-je, car ils fleurissent surtout sous le règne du progrès et des lumières; des sorciers ou nécromans qui évoquent les morts regulièrement chaque semaine dans la ville la plus éclairée de la terre. Comme les morts qui vivent dans les cieux se conforment en toutes choses à la volonté de Dieu, comme d'ailleurs les morts condamnés par la justice divine ne peuvent sortir de leurs noirs cachots sans une permission spéciale de la Providence, qui est-ce qui répond à leurs criminels questions, si on y répond? Quoi qu'il en soit, les hiérophantes disent à peu près ceci : Quand l'ame est dégagée de son enveloppe périssable, elle se trouve à l'état d'*erracitité*. Un peu plus tôt, un peu plus tard, pour effacer ses souillures, elle conçoit le désir de rentrer dans un corps humain par la génération, dans un corps de prince quand elle est ambitieuse, dans un corps d'artisan quand elle est humble. Ainsi l'ame va, de migration en migration, se perfectionnant toujours, jusqu'à ce qu'elle peut s'élever dans le plus pur et le plus beau des astres. Ainsi parlent M. Kardek et la foule de ses disciples. C'est de la métempsychose toute pure.

Les principes des gnostiques trouvent aussi des adeptes de nos jours. On entend et on lit des docteurs qui sont pleins de haine et d'aversion pour le corps; ils condamnent et maudissent le corps, cette vile portion de matière; pour eux le corps, lorsqu'ils savent distinguer, c'est dans son état primitif un instrument incommode, un poids inutile, une lourde chaîne; et dans son état de dégradation, le corps répand devant l'esprit les plus épaisses ténèbres, corrompt le cœur par un poison subtil et retient l'ame captive dans un cloaque de pourriture et de corruption. C'est là du pur manichéisme. Mais comme nos docteurs semblent avoir pour tâche de répéter des phrases banales sans être chargés d'en comprendre les conséquences, ils ne nient point la résurrection des corps. L'inconséquence est bonne à quelque chose.

---

iteratò corporibus conjungi; sed errabant in hoc, quantum ad duo : primò quidem quantum ad modum conjunctionis, quia quidam ponebant animam separatam corpori iterum conjungi naturaliter per viam generationis; secundò, quantum ad corpus cui conjungebatur, quia ponebant quòd secunda conjunctio non erat ad idem corpus numero quod per mortem depositum est, sed ad aliud quandoque idem specie, quandoque autem diversum. Ad diversum quidem, quando anima in corpore existens præter rationis ordinem vitam duxerat; unde transibat post mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis, cujus moribus vivendo se conformavit, sicut in corpus canis propter luxuriam, in corpus leonis propter rapinam et violentiam, et sic de aliis. Sed in corpus ejusdem speciei, quando anima benè in corpore vivens, post mortem aliquâ felicitate perfuncta, post aliqua sæcula incipiebat ad corpus velle redire, et sic iterum corpori conjungebatur humano. Sed hæc opinio ex duabus falsis radicibus venit. Qua-

d'une enveloppe matérielle, et revient plus tôt ou plus tard dans un corps humain. Cette doctrine repose sur deux principes erronés. Nos philosophes croyoient que l'ame n'est pas unie au corps essentiellement comme la matière à la forme, mais accidentellement comme le moteur au mobile ou le vêtement à l'homme; dès lors rien ne les empêchoit d'enseigner que l'ame existe avant son enveloppe matérielle, et qu'elle peut s'allier à des corps divers. Ensuite ils ne voyoient entre l'intellect et la sensation qu'une différence accidentelle; ils pensoient que, si l'homme a la pensée par un privilége refusé aux purs animaux, c'est que son organisation plus développée lui donne une sensibilité plus vive et plus parfaite; dès lors rien ne leur défendoit de dire que l'ame de l'homme peut passer dans le corps de la brute, surtout quand elle en a pris les habitudes et les instincts. Aristote, *De anima*, CL, réfute ces deux principes, et renverse par cela même la doctrine qui en découle. Et les coups qu'il porte aux philosophes de son époque, retombent de tout leur poids sur les hérétiques des temps plus rapprochés de nous : car, parmi ces hérétiques, les uns renouvellent les erreurs des anciens sages; les autres avancent que les ames reprennent, après la mort, des corps célestes ou des corps subtils et semblables au doux zéphir, comme saint Grégoire, commentant la parole de Job : « Je verrai mon Dieu dans ma chair, » le fait dire à un certain Evêque de Constantinople. D'ailleurs les allégations des hérétiques détruisent la résurrection, si formellement enseignée dans l'Ecriture sainte. Il faut, pour qu'il y ait résurrection, que l'ame retourne dans le même corps; car ressusciter (*rursùm surgere*), c'est se relever, et celui-là se relève qui est tombé : la résurrection donc se rapporte au corps qui est tombé par la mort, non pas à l'ame qui continue de vivre au-delà de la tombe. Si l'ame ne reprenoit pas le même corps, on ne diroit pas *résurrection*, mais *assomption d'un nouveau corps.*

---

rum prima est, quia dicebant quòd anima non conjungitur corpori essentialiter, sicut forma materiæ, sed solùm accidentaliter, sicut motor mobili, aut sicut homo vestimento; et ideo ponere poterant quòd anima præexsistebat antequam corpori generato infunderetur in generatione naturali, et iterum quòd diversis corporibus uniretur. Secunda est, quia ponebant intellectum non differre à sensu nisi accidentaliter, ut scilicet homo diceretur intellectum habere præ aliis animalibus, quia in eo propter optimam corporis complexionem vis sensitiva ampliùs viget; unde poterant ponere quòd anima hominis in corpus animalis bruti transiret, præcipuè factâ immutatione animæ humanæ ad effectus brutales. Sed duæ prædictæ radices destruuntur à Philosopho in libro *De anima* (text. 150 ac deinceps), quibus destructis patet falsitas prædictæ positionis. Et simili modo destruuntur errores quorumdam hæreticorum, quorum quidam in prædictas opiniones philosophorum inciderunt; quidam autem posuerunt animas iteratò conjungi corporibus cœlestibus, vel etiam corporibus in modum venti subtilibus, ut Gregorius de quodam Episcopo Constantinopolitano narrat, exponens illud *Job*, XIX : « In carne mea videbo Deum, » etc. Et præter hoc prædicti errores hæreticorum destrui possunt ex hoc quòd veritati resurrectionis præjudicant, quam sacra Scriptura profitetur. Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat, quia resurrectio est *iterata surrectio;* ejusdem autem est surgere et cadere. Unde resurrectio magis respicit corpus quod post mortem cadit, quàm animam quæ post mortem vivit; et ita si non est idem corpus quod anima resumit, nec dicetur *resurrectio,* sed magis *novi corporis assumptio.*

Je réponds aux arguments : 1° La comparaison de la semence et du corps déposés dans le sein de la terre n'embrasse pas tous les rapports, mais un seul. D'un côté, le grain semé et le grain devenu plante ne sont pas une seule et même chose et ne présentent point la même forme, puisque le grain n'a pas les feuilles qu'a la plante ; d'un autre côté, le corps ressuscité sera le même que le corps inhumé, mais il aura d'autres prérogatives : jeté mortel dans la terre, il ressuscitera plein d'immortalité.

2° L'ame de l'homme vivant de sa première vie et l'ame de l'homme ressuscite à une vie nouvelle ne diffèrent pas sous des rapports essentiels : elles diffèrent seulement dans la gloire d'une part, et dans le dénuement de l'autre : deux choses qui forment une différence accidentelle. Rien n'exige donc que le corps ressuscité soit numériquement autre que le corps déposé dans le sépulcre ; il suffit qu'il ait d'autres prérogatives, afin que le changement de l'ame trouve un changement correspondant dans le corps.

3° Ce que l'on conçoit dans la matière avant la forme subsiste après la corruption : car, l'entité seconde ôtée, reste l'entité première. Or, comme le remarque le Commentateur, avant la forme substantielle, on conçoit, dans la matière des choses corruptibles, les dimensions indéterminées, qui constituent la matière à l'état de divisibilité pour qu'elle puisse recevoir les formes diverses dans ses diverses parties. Les dimensions restent donc les mêmes après la séparation de la forme substantielle ; la matière cachée sous ces dimensions conserve donc, quelque forme qu'elle puisse prendre, plus de rapport et d'affinité avec les choses dont elle a fait partie qu'avec toute autre ; le corps humain sera donc reformé de la même matière qui le composoit dans sa première formation.

Ad primum ergo dicendum, quòd similitudo non currit per omnia, sed quantum ad aliquid. In seminatione enim grani granum seminatum et natum non est idem numero, nec eodem modo se habens ; cùm primò seminatum fuerit absque folliculis, cum quibus tamen nascitur. Corpus autem resurgens erit idem numero, sed alio modo se habens ; quia fuit mortale, et surget immortale.

Ad secundum dicendum, quòd differentia quæ est inter animam resurgentis et animam in hoc mundo viventis, non est secundùm aliquid essentiale, sed secundùm gloriam et miseriam, quæ differentiam accidentalem faciunt. Unde non oportet quòd aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens, ut respondeat proportionabiliter differentia corporum differentiæ animarum.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem, quia remoto posteriori, adhuc potest remanere prius. Oportet autem, ut Commentator dicit in I. *Physicorum* (text. 63) et in libro *De substantia orbis* (cap. 1 et deinceps), in materia generabilium et corruptibilium ante formam substantialem intelligere dimensiones non terminatas, secundùm quas attenditur divisio materiæ, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit. Unde et post separationem substantialis formæ à materia, adhuc dimensiones illæ manent eædem ; et sic materia sub illis dimensionibus existens, quamcumque formam accipiat, habet majorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat, quàm aliqua pars alia materiæ sub quacumque forma existens. Et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur, quæ priùs materia ejus fuit.

4° Comme la qualité simple n'est pas la forme substantielle de l'élément, mais un de ses accidents propres et la disposition qui le prépare à recevoir son complément : ainsi la forme du mélange, cette propriété qui résulte des qualités simples réunies dans leur harmonie, n'est pas la forme substantielle du corps composé, mais un de ses accidents propres et la disposition qui rend la matière nécessaire à la forme. Or le corps humain n'a d'autre entité que l'ame pour forme substantielle du mélange; car s'il avoit une autre forme antérieure à l'ame, elle lui donneroit l'être substantiel et le porteroit ainsi dans la catégorie de la substance. Alors le corps seroit déjà constitué comme substance par son complément, quand il recevroit l'ame; alors l'ame seroit au corps comme la forme des œuvres artificielles est à leur matière, qui se trouve dans le prédicament de la substance avant l'opération de l'art; alors l'union de l'ame avec le corps seroit accidentelle, et c'est ici l'erreur que le Sage de Stagyre réfute contre les philosophes de son époque; il s'ensuivroit aussi que le corps et ses parties ne pourroient plus prendre proprement, après leur union avec l'ame, les dénominatifs qui les caractérisoient auparavant; nouvelle erreur que réprouve encore le Stagyrite. Mais si le corps ne renferme à lui seul aucune forme substantielle, il est manifeste que la mort ne détruit dans l'homme aucune forme pareille, puisqu'elle n'atteint pas l'ame; d'une autre part, la variation des formes accidentelles ne produit pas la diversité numérique : donc l'homme ressuscitera numériquement le même, puisqu'il reprendra la même matière (1).

(1) Etudions un peu les principales propositions que nous venons de lire. La qualité du composé résulte des qualités simples. Les qualités des éléments sont simples, parce que les éléments le sont de même; elles forment la qualité du composé, parce que le composé la reçoit avec les éléments.

Le corps humain n'a pas, avant son union avec l'ame, de forme substantielle : c'est-à-dire il n'a pas le principe qui le constitue radicalement comme corps humain, qui l'élève comme tel à la dignité d'être complet subsistant en lui-même, qui en fasse une substance. Cela se conçoit aisément. Puisque l'homme se compose de la rationabilité et de l'animalité, le corps

---

Ad quartum dicendum, quòd sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium ejus, et dispositio per quam materia efficitur propria tali formæ; ita forma mixtionis, quæ est qualitas resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus, non est forma substantialis corporis mixti, sed est accidens proprium et dispositio per quam materia sit necessaria ad formam. Corpus autem humanum præter hanc formam mixtionis non habet aliquam formam substantialem nisi animam rationalem. Quia si haberet aliam formam substantialem priorem, illa daret ei *esse* substantiale, et sic per eam constitueretur in genere substantiæ. Unde anima jam adveniret corpori constituto in genere substantiæ; et sic comparatio animæ ad corpus esset sicut comparatio formarum artificialium ad suas materias, quantum ad hoc quod constituuntur in genere substantiæ per suam materiam; unde conjunctio animæ ad corpus esset accidentalis : quod est error antiquorum philosophorum à Philosopho reprobatus in lib. *De anima* (I et II). Sequeretur etiam quod corpus humanum et singulæ partes ejus non æquivocè retinerent priora nomina, quod est contra Philosophum in II. *De anima* (text. 9). Unde, cùm anima rationalis remaneat, nulla forma substantialis corporis humani cedit penitùs in non ens : formarum autem accidentalium variatio non facit diversitatem in numero; unde idem corpus numero resurget, cùm materia eadem numero resumatur, ut in præcedenti solutione dictum est.

ARTICLE II.

Est-ce numériquement le même homme qui ressuscitera ?

Il paroît que ce n'est pas numériquement le même homme qui ressuscitera. 1° Le Philosophe dit, *De Gener.*, II, 99 : « Les choses dont la forme est corruptible et subit le changement, ne se reproduisent pas numériquement les mêmes. » Or la forme de l'homme est corruptible dans l'état de la vie présente, et subit le changement par là mort. Donc l'homme ne ressuscitera pas numériquement le même.

2° Où sont deux humanités différentes, là n'est pas un seul et même homme : ainsi Socrate et Platon sont deux hommes et non pas un seul homme, parce qu'ils ont deux humanités distinctes. Or l'humanité de l'homme vivant sur la terre et celle de l'homme ressuscité au-delà de la tombe, sont deux humanités différentes. Donc il n'y a pas là un seul et même homme. — On peut prouver la mineure de deux manières. D'abord l'humanité (cet attribut fondamental de l'homme complet) n'est pas forme et substance, comme l'ame, mais forme seulement. Or ces

séparé de l'ame raisonnable n'est pas un corps humain, mais un corps animal ; il lui manque la forme qui doit le compléter, en lui donnant la rationabilité.

Si le corps formoit une substance à lui seul, indépendamment du principe spirituel, son union avec l'ame seroit accidentelle; pourquoi? Parce que la substance ne peut recevoir que des accidents. Quand deux substances s'unissent, l'une absorbe l'autre, en en faisant une simple modalité : on le voit dans les bases chimiques qui s'allient d'autres substances, et dans le corps humain qui s'assimile les substances alimentaires.

Si le corps humain formoit seul une substance, il ne pourroit conserver, après son union avec l'ame, les noms qui le caractérisoient auparavant. En effet, nous venons de le voir, quand deux substances s'unissent, l'une ou l'autre descend dans la catégorie des accidents; de ce moment elle perd ses qualités propres : comment pourroit-elle prendre encore les mêmes qualificatifs ?

Formulons maintenant dans un seul argument, pour les rapprocher davantage, les propositions de saint Thomas. La forme du composé n'est pas substantielle, mais accidentelle, parce qu'elle doit le jour à des formes qui présentent le même caractère, aux formes simples des éléments. Or, d'une part, le corps a l'ame seule pour forme substantielle; d'une autre part, la mort épargne cette forme pour ne frapper que la forme du composé, du corps, puisque l'ame lui survit tout entière. Donc la mort ne détruit, dans l'homme, aucune forme substantielle, mais seulement une forme accidentelle. Mais la variation dans les formes accidentelles ne produit pas la diversité numérique. Donc l'homme ressuscitera numériquement le même. En un mot, l'homme reprend dans la résurrection la même forme et la même matière; il n'éprouve de changement que dans la forme du corps.

ARTICULUS II.

Utrùm sit idem numero homo qui resurget.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non sit idem numero homo qui resurget. Sicut enim dicit Philosophus in II. *De generatione* (text. 99), « quæcumque habent substantiam corruptibilem motam, non reiterantur eadem numero. » Sed talis est substantia hominis secundùm præsentem statum. Ergo non potest post mutationem mortis reiterari idem numero.

2. Præterea, ubi est alia et alia humanitas, non est idem homo numero ; unde Socrates et Plato sunt duo homines, et non unus homo, quia alia est humanitas utriusque. Sed alia est humanitas resurgentis ab ea quam nunc habet. Ergo non est idem homo numero. — Media probari potest dupliciter : primò, quia humanitas (quæ est forma totius) non est forma et substantia, sicut anima, sed est forma tantùm.

sortes de formes rentrent entièrement dans le non-être, et ne peuvent plus dès lors reparoître à la lumière, se réitérer. Ensuite l'humanité résulte de l'union des parties qui constituent l'homme. Or l'union, une fois détruite, ne peut plus se réitérer numériquement la même ; car la réitération est contraire à l'identité, puisque l'identité et la réitération impliquent deux choses incompatibles, l'une l'unité et l'autre la pluralité. Or l'union se réitérera dans la résurrection. Donc ce ne sera pas la même union, ni partant la même humanité, ni partant le même homme.

3° Le même homme n'est pas plusieurs animaux : donc, s'il n'est pas le même animal après la résurrection, il ne sera pas non plus le même homme. Mais, d'une part, où n'est pas le même sens, là n'est pas le même animal : car l'animal se définit par le principal des sens, par le tact ou la sensibilité, comme on le voit dans le Philosophe (1) ; d'une autre part, le sens ne pourra reparoître dans la résurrection numériquement le même, puisqu'il ne reste pas (selon plusieurs) dans l'ame séparée du corps. Donc l'homme ressuscité ne sera pas identiquement le même animal, ni partant le même homme.

4° La matière de la statue est plus matière dans la statue que la matière de l'homme ne l'est dans l'homme ; car les œuvres artificielles appartiennent à la catégorie de la substance par leur matière, tandis que les choses naturelles n'en font partie que par leur forme ; telle est la doctrine du Philosophe et de son commentateur. Or la statue faite avec le métal d'une autre statue, n'est pas numériquement la même que la première. Combien donc plus l'homme reformé de ses cendres, ne sera-t-il pas identiquement le même homme ?

Mais il est écrit, *Job*, XIX, 26 et 27 : « Je verrai mon Dieu dans ma chair : je le verrai moi-même..., et non pas un autre. » Or le saint Livre

(1) Aristote définit l'animal une ame sensitive. Or la sensibilité passe à l'acte par le toucher, qui se retrouve dans les opérations de tous les sens.

Hujusmodi autem formæ cedunt penitùs in non ens, et sic non possunt iterari. Secundò, quia humanitas resultat ex conjunctione partium Sed non potest eadem numero conjunctio resumi, quæ priùs fuit, quia iteratio identitati opponitur : iteratio enim numerum importat, identitas autem unitatem, quæ se non compatiuntur. In resurrectione autem conjunctio iteratur ; ergo non est eadem conjunctio ; et sic non est eadem humanitas, nec idem homo.

3. Præterea, idem homo non est plura animalia : ergo si non est idem animal, non est idem numero homo. Sed ubi non est idem sensus, non est idem animal, quia animal definitur per sensum primum, scilicet tactum, ut patet in II. *De anima* (text. 16). Sensus autem, cùm non maneat in anima separata (ut quidam dicunt), non potest idem numero resumi. Ergo in resurrectione non erit homo resurgens idem animal numero, et sic nec idem homo.

4. Præterea, materia statuæ principalior est in statua, quàm materia hominis in homine, quia artificialia sunt in genere substantiæ ex parte materiæ, sed naturalia ex forma, ut patet per Philosophum in II. *Physic.* (text. 8), et Commentator idem dicit in II *De anima* (tex. 8). Sed si statua ex eodem ære reficiatur, non erit eadem numero. Ergo multò minùs, si homo ex eisdem pulveribus reficiatur, erit idem homo numero.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XIX : « Quem visurus sum ego ipse, et non alius ; »

parle, dans ces mots, de la la vision après la résurrection. Donc c'est numériquement le même homme qui ressuscitera.

Et saint Augustin dit, *De Trin.*, VIII, 5 : « Ressusciter, ce n'est autre chose que revivre. » Or si ce n'étoit pas numériquement le même homme qui passe de la mort à la vie, on ne diroit pas qu'il revit. Donc il ne ressusciteroit pas, ce qui est contraire à la foi.

(Conclusion. — Puisque l'homme ne peut parvenir à sa fin dernière que par la résurrection, puisque d'ailleurs la résurrection exige qu'il sorte numériquement le même de ses cendres, il s'ensuit qu'il ressuscitera dans cette identité.)

Ce qui nous oblige d'admettre la résurrection, c'est que, d'une part, l'homme ne peut atteindre la fin dernière pour laquelle il a été fait, ni dans la vie présente, ni dans la vie de l'ame séparée du corps; c'est que, d'une autre part, la constitution de son être seroit vaine (1), s'il ne pouvoit atteindre la fin que son Créateur lui a destinée. Et comme il faut, pour qu'une chose ne soit pas faite vainement, qu'elle puisse arriver numériquement la même à la fin pour laquelle elle a été faite, il s'ensuit que l'homme ressuscitera le même numériquement. Cette identité numérique dans la résurrection exige, quoi? Que l'ame numériquement la même se réunisse au même corps numériquement; car il n'y auroit pas résurrection dans le sens propre, si le même homme ne reparoissoit pas à la lumière par une seconde formation. Avancer donc que l'homme ne ressuscitera pas numériquement le même, c'est une proposition hérétique et dérogeant à la vérité de l'Ecriture, qui enseigne le dogme de la résurrection.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe parle, dans le passage

(1) Nous lisons dans le Philosophe, *Phys.*, II, 62 : « Une chose est faite en vain, quand elle ne peut parvenir à sa fin dernière. » Et le Roi-Prophète dit à Dieu, *Ps.* LXXXVIII, 48 et 49 : « Est-ce en vain que vous avez constitué tous les enfants des hommes? L'homme vivra-t-il sans voir la mort? » — Non; mais vous le ressusciterez, Seigneur.

---

et loquitur de visione post resurrectionem. Ergo idem numero homo resurget.

Præterea, Augustinus dicit, VIII. lib. *De Trinit.* (cap. 5) quòd « resurgere nihil est aliud quàm reviviscere. » Nisi autem idem homo numero rediret ad vitam qui mortuus est, non diceretur *reviviscere*. Ergo non resurgeret, quod est contra fidem.

(Conclusio. — Hæreticum est dicere, eumdem hominem non resurrecturum qui mortuus est; alioquin enim homo vanè factus esset, si ad finem propter quem factus est, pervenire non posset.)

Respondeo dicendum, quòd necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc, ut homo finem ultimum propter quem factus est consequatur, quod in hac vita fieri non potest, nec in vita animæ separatæ, ut suprà dictum est (qu. 75, art. 1 et 2); aliàs homo esset vanè constitutus, si ad finem ad quem factus est pervenire non posset. Et quia oportet quòd illud idem numero ad finem perveniat, quod propter finem est factum, ne in vanum esse factum videatur, oportet quòd idem homo numero resurgat. Et hoc quidem fit dum eadem anima numero eidem corpori numero conjungitur; aliàs enim non esset resurrectio propriè, nisi idem homo repararetur. Unde ponere quòd idem numero non sit qui resurget, est hæreticum, derogans veritati Scripturæ, quæ resurrectionem prædicat.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philoso-

objecté, de la réitération qui s'opère par le mouvement ou le changement naturel. En effet, il recherche en quoi le mouvement alternatif qui a lieu dans la génération et la corruption, diffère du mouvement circulaire qui s'accomplit dans les corps célestes : il dit que le ciel retourne par le mouvement local numériquement au même point, et cela parce qu'il a une substance incorruptible qui se meut ; mais les choses qui naissent et périssent par la génération ne reviennent pas au même être dans le nombre, mais au même être dans l'espèce. Voyez plutôt : la génération va de l'homme au sang, du sang au germe vital, et continue son mouvement jusqu'à ce qu'elle arrive à l'homme qui est bien le même que son auteur spécifiquement, mais non numériquement ; et dans l'ordre universel, elle va du feu à l'air, de l'air à l'eau, de l'eau à la terre, et de la terre elle revient au feu, qui est le même que le premier dans l'espèce, mais non dans le nombre (1). On voit que les paroles du Philosophe, quand on les prend dans la pensée qui les a dictées, ne sont pas contre la thèse. Nous pouvons donner aussi la réponse que voici. La forme des choses soumises à la génération et à la corruption ne subsiste pas tellement en elle-même, qu'elle puisse conserver l'existence après la dissolution du composé ; mais l'ame garde au contraire, après sa séparation du corps, l'être qu'elle acquiert dans le corps ; et c'est par la communication de cet être que le corps est amené à la résurrection, puisque l'être du corps n'est pas autre que l'être de l'ame dans le corps, autrement, l'union de ces deux parties de l'homme seroit accidentelle. Dès lors on comprend que l'être substantiel de l'homme n'est interrompu d'aucune manière ; aucune interruption de l'être ne s'oppose donc à ce que l'homme revive numériquement le même. Nous avons vu que cette opposition existe dans les

(1) Nous ne croyons pas que les savants modernes puissent objecter rien de solide à ce système. Aussi bien qu'est-ce qu'ils pourroient combattre? Les savants officiels d'aujourd'hui détournent les yeux des lois générales, pour ne considérer que les phénomènes particuliers ; ils ferment l'oreille à la raison, pour n'entendre que le témoignage des sens ; ils rejettent les spéculations théoriques, et s'attachent uniquement à l'expérience. Ce sont de purs empiriques.

---

phus loquitur de reiteratione quæ fit per motum vel mutationem naturalem. Ostendit enim differentiam circulationis quæ est in generatione et corruptione, ad circulationem quæ est in motu cœli; quia cœlum per motum localem redit idem numero ad principium motûs, quia habet substantiam incorruptibilem motam. Sed generabilia et corruptibilia per generationem redeunt ad idem specie, non ad idem numero; quia ex homine generatur sanguis, ex quo semen, et sic deinceps quousque perveniatur ad hominem, non eumdem numero, sed specie; similiter ex igne generatur aer, ex quo aqua, ex aqua terra, ex qua ignis, non idem numero, sed specie. Unde patet quòd ratio inducta, secundùm Philosophi intentionem, non est ad propositum. Vel dicendum quòd aliorum generabilium et corruptibilium forma non est per se subsistens, ut post compositi corruptionem remanere valeat : sicut est de anima rationali, quæ *esse* quod sibi in corpore acquiritur, etiam post separationem à corpore retinet ; et in participationem illius *esse* corpus per resurrectionem adducitur, cùm non sit aliud *esse* corporis et aliud animæ in corpore; aliàs esset conjunctio animæ et corporis accidentalis. Et sic interruptio nulla facta est in *esse* substantiali hominis, ut non possit idem numero redire homo propter interruptionem essendi : sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum *esse*

choses qui ont subi la corruption; comme leur être est interrompu radicalement à la disparition de la forme, bien que la matière reste avec un autre mode d'être, elles ne peuvent se réitérer dans leur identité numérique. L'homme lui-même ne se reproduit pas de cette manière dans la génération naturelle, et cela parce que le corps de l'homme engendré ne se forme pas de toute la matière de son auteur; il y a donc ici diversité numérique dans le corps, par conséquent dans l'ame et dans tout l'homme.

2° Il y a deux opinions sur l'humanité et généralement sur les formes du tout. D'après quelques philosophes, la forme du tout ne diffère pas de la partie dans la réalité des choses, mais dans le concept de l'esprit : on dit *forme de la partie*, quand on considère cette entité comme perfectionnant la matière; puis on dit *forme du tout*, quand on l'envisage comme constituant la nature de l'espèce. Dans ce sentiment, l'humanité n'est autre chose, au fond, que l'ame raisonnable; et puisque l'ame raisonnable doit se réunir au corps numériquement la même, l'humanité gardera son identité numérique dans la résurrection; elle reste même dans la réalité des choses après la mort, seulement elle ne s'offre plus sous l'idée d'humanité, parce que l'être composé a perdu sa nature spécifique (1). L'autre opinion, posée par Avicenne, paroît plus conforme à la vérité; elle part de ce point que la forme du tout n'est ni la forme de la partie seulement, ni une autre forme qui lui soit étrangère, mais l'entité totale qui résulte de l'union de la forme et de la matière, comprenant l'une et l'autre, et c'est cette entité qu'on appelle *essence* ou *quiddité*. Eh bien, dans la résurrection, le corps sera numériquement le même,

(1) Si l'humanité n'est autre chose réellement que l'ame raisonnable, il est clair qu'elle ne subit point d'interruption dans son existence, et qu'elle se retrouve numériquement la même à la résurrection. Son existence n'est pas même suspendue par la mort, puisque l'ame continue d'exister au-delà du trépas; mais si elle ne change pas dans la réalité des choses, elle change du moins dans l'idée de l'intelligence. L'humanité, c'est l'homme conçu d'une manière abstraite. Or l'homme se compose de deux parties : « L'ame raisonnable et la chair constituent l'homme, » dit le symbole de saint Athanase. L'homme ne se conçoit donc plus après la mort sous la même idée, donc l'humanité non plus. C'est là ce que signifient ces paroles de notre saint Auteur. L'être composé, c'est-à-dire l'homme perd à la mort sa nature spécifique.

---

omnino interrumpitur, formâ non remanente, materiâ autem sub alio *esse* remanente. Sed tamen, nec etiam homo per generationem naturalem reiteratur idem numero, quia corpus generati hominis non fit ex tota materia generantis. Unde corpus diversum est numero, et per consequens anima et totus homo.

Ad secundum dicendum, quòd de humanitate et de qualibet forma totius est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd idem secundùm rem est *forma totius* et *forma partis*; sed dicitur *forma partis*, secundùm quòd perficit materiam; *totius* autem, secundùm quòd ex ea [illegible]tio speciei consequitur. Et secundùm hanc opinionem humanitas secundùm rem non est aliud quàm anima rationalis; et sic cùm anima rationalis eadem numero resumatur, eadem numero erit humanitas, et etiam post mortem manet, quamvis non sub ratione humanitatis, quia ex ea separata compositum rationem speciei non consequitur. Alia opinio est Avicennæ quæ verior videtur, quòd forma totius non est forma partis tantùm, nec forma aliqua alia præter formam partis; sed est totum resultans ex compositione formæ et materiæ, comprehendens in se utrumque; et hæc *forma totius* essentia vel quidditas dicitur. Quia ergo in resurrectione idem numero corpus

et l'ame raisonnable aussi ; il y aura donc identité numérique dans l'humanité. — Quant aux preuves qui doivent établir la mineure de l'objection, savoir que l'humanité différera dans l'homme ressuscité, la première suppose que cette entité est une qualité étrangère qui vient modifier accidentellement la forme et la matière, ce qui est faux. La seconde ne détruit point l'identité numérique de l'humanité. L'union implique l'action ou la passion qui, pour être diverse, ne peut empêcher que l'humanité ne reste numériquement la même : car l'action et la passion, qui caractérisoient l'humanité dans cette vie, n'appartiennent pas à son essence ; la diversité dans ces deux choses n'amène donc pas la diversité dans l'humanité : ainsi la génération et la résurrection ne sont pas le même mouvement ou le même acte, et cependant cette différence n'empêche pas l'homme ressuscité d'être le même que l'homme engendré. L'union ne détruiroit pas non plus l'identité numérique de l'humanité, quand on la considéreroit comme la relation même des parties : car cette relation ne constitue pas l'humanité essentiellement, mais accidentellement, parce que l'humanité n'appartient pas à la catégorie de ces formes qui, selon l'expression du Philosophe, sont elles-mêmes ordre et composition. Quand on change la composition, l'édifice ne reste pas le même, cela est vrai ; mais l'humanité, je le répète, n'est pas, comme les formes des œuvres artificielles, ordre et composition.

3° L'objection prouve fort bien contre ceux qui admettent deux ames diverses dans l'homme, l'ame sensitive et l'ame raisonnable : car, si ce dualisme existoit, l'ame sensitive ne seroit pas impérissable dans l'homme, pas plus que dans le pur animal ; dès lors on ne retrouveroit plus après la résurrection la même ame sensitive, ni partant le même animal, ni partant le même homme. Mais si nous ne reconnoissons dans l'homme qu'une seule ame, substantiellement identique, à la fois raisonnable et sensitive, toutes les difficultés disparoissent. La sensibilité, qui est l'ame

---

erit, et eadem numero anima rationalis, erit de necessitate eadem humanitas. Prima autem ratio probans diversitatem humanitatis futuram procedebat ac si humanitas esset quædam alia forma superveniens formæ et materiæ, quod falsum est. Secunda ratio etiam non potest identitatem humanitatis impedire : quia conjunctio significat actionem vel passionem ; quæ quamvis diversa sit, non potest identitatem humanitatis impedire, quia actio et passio ex quibus erat humanitas non sunt de essentia humanitatis ; unde eorum diversitas non inducit diversitatem humanitatis : constat enim quòd generatio et resurrectio non sunt idem motus numero. Nec tamen propter hoc identitas resurgentis cum generato impeditur. Similiter etiam nec impeditur identitas humanitatis, si accipiatur conjunctio pro ipsa relatione, quia relatio illa non est de essentia humanitatis, sed concomitatur eam, eo quòd humanitas non est de illis formis quæ sunt compositio et ordo, ut dicitur II. *Physicor.* (text. 18), sicut sunt formæ artificiatorum ; unde existente aliâ compositione numero, non est eadem numero forma domûs.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa optimè concludit contra illos qui ponebant animam sensibilem et rationalem diversas in homine esse ; quia secundùm hoc anima sensitiva in homine non esset incorruptibilis, sicut nec in aliis animalibus : unde in resurrectione non esset eadem anima sensibilis, et per consequens nec idem animal, nec idem homo. Si autem ponamus quòd eadem anima secundùm substantiam in homine sit rationalis et sensibilis,

sensitive, constitue la nature de l'animal comme forme essentielle ; puis le sens, qui est la puissance sensitive, révèle cette nature comme forme accidentelle : car « c'est cette dernière forme qui manifeste l'essence, » selon le Philosophe. Après la mort donc, l'œuvre sensitive reste, ainsi que l'ame raisonnable, dans la substance ; les puissances sensitives, au contraire, s'éteignent avec la vie du corps, selon le plus grand nombre des auteurs : mais comme ces puissances sont des propriétés accidentelles, leurs variations ne peuvent détruire l'identité de tout l'animal, ni même des parties de l'animal; car les puissances, remplissant le même rôle que la chaleur dans le feu, perfectionnent ou font passer à l'acte les organes uniquement comme principes d'action.

4° La statue peut être considérée sous deux points de vue : comme substance et comme œuvre d'art. Elle appartient au prédicament de la substance par la matière : lors donc qu'on l'envisage sous le premier rapport, la seconde statue faite avec la matière d'une autre, est la même que la première. Ensuite la statue se range dans la catégorie des œuvres artistiques par sa forme accidentelle ; et cette forme, s'évanouissant avec la statue, ne reparoît plus dans son identité numérique : sous ce rapport, la seconde statue n'est pas la même que la première. La forme de l'homme, au contraire, l'ame subsiste après la dissolution du corps ; il n'y a donc pas similitude.

ARTICLE III.

Les cendres reprendront-elles à la résurrection la même place qu'elles occupoient dans le corps avant sa dissolution?

Il paroît que les cendres reprendront, à la résurrection, la même place qu'elles occupoient dans le corps avant sa dissolution. 1° Le Philosophe

---

nullas in hoc angustias patiemur; quia animal definitur per sensum qui est anima sensitiva, sicut per formam essentialem; per sensum autem qui est potentia sensitiva, cognoscitur ejus definitio, sicut per formam accidentalem, quæ « maximam partem confert ad cognoscendum quod quid est, » ut in I. *De anima* dicitur (text. 11). Post mortem ergo manet anima sensibilis, sicut et anima rationalis, secundùm substantiam; sed potentiæ sensitivæ secundùm quosdam non manent : quæ quidem potentiæ cùm sint accidentales proprietates, earum varietates identitatem animalis totius auferre non possunt, nec etiam partium animalis; non enim dicuntur potentiæ perfectiones vel actus organorum, nisi sicut principia agendi, ut calor in igne.

Ad quartum dicendum, quòd statua dupliciter potest considerari : vel secundùm quòd est substantia quædam, vel secundùm quòd est artificiale quoddam. Et quia in genere substantiæ ponitur ratione suæ materiæ, ideo si consideretur secundùm quòd est substantia quædam, est eadem numero statua, quæ ex eadem materia reparatur. Sed in genere artificialium ponitur secundùm quòd est forma quædam accidentalis, quæ et transit, statuâ destructâ; et sic non redit idem numero, nec statua eadem numero esse potest. Sed forma hominis, scilicet anima, manet post dissolutionem corporis : et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrùm pulveres humani corporis ad eam partem corporis quæ in eis dissoluta est, per resurrectionem redire oporteat.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd oporteat pulveres humani corporis ad eam partem corporis quæ in eos dissoluta est, per resurrectionem redire. Quia, secundùm Philosophum

dit, *De anima*, II, 9 : « Ce que toute l'ame est à tout le corps, les parties de l'ame le sont aux parties du corps, » par exemple la faculté visuelle l'est à la prunelle de l'œil. Or la même ame doit reprendre le même corps dans la résurrection. Donc les parties de l'ame reprendront aussi les mêmes parties du corps, afin de vivifier et de perfectionner les mêmes organes.

2° La diversité dans la matière produit la diversité dans le nombre. Or si les mêmes parties du corps ne reprenoient pas les mêmes cendres, elles ne seroient point reformées de la même matière qu'elles avoient dans leur première constitution. Donc elles ne seroient plus numériquement les mêmes. Mais quand les parties sont diverses, le tout l'est aussi : car « les parties sont au tout comme la matière est à la forme, » dit le Philosophe. Donc l'homme ne seroit plus numériquement le même, ce qui détruit la vérité de la résurrection.

3° Ce qui nécessite la résurrection, c'est que l'homme doit recevoir la rétribution de ses œuvres. Or les diverses parties de l'homme servent diversement à des œuvres méritoires ou déméritoires. Donc toutes les parties du corps doivent reprendre dans la résurrection leur première place, afin qu'elles puissent recevoir la rétribution qu'elles méritent (1).

Mais les choses artificielles dépendent plus de leur matière que les choses naturelles. Or, dans les choses artificielles, il n'est pas nécessaire, pour réparer un ouvrage avec la même matière, de remettre à la même place toutes les parties de cette matière. Donc cela ne sera pas non plus nécessaire, pour reformer l'homme dans la résurrection.

(1) Dès que l'ame est dans l'état de recevoir sa rétribution dernière, aussitôt qu'elle sort du corps ou du purgatoire, elle reçoit la récompense ou la peine essentielle qu'elle a méritée comme cause principale dans les œuvres de sa vie terrestre ; puis, après la résurrection, le corps recevra des récompenses ou des peines accidentelles comme instrument des œuvres de l'ame. Saint Jean Damascène dit, *De fide orth.*, IV, 28 : « Les corps ressusciteront, parce que Dieu est juste. Si l'ame faisoit seule le bien ou le mal, elle recevroit seule la récompense ou le châtiment; mais comme le corps l'aide à faire le mal ou le bien, il doit partager avec elle la peine ou la récompense. » Voilà pourquoi le symbole de saint Athanase dit : « A la venue de Jésus-Christ, tous les hommes ressusciteront dans leurs propres corps pour rendre

---

in II *De anima* (text. 9), « sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita pars animæ ad partem corporis, » ut visus ad pupillam. Sed oportet quòd post resurrectionem corpus resumatur ab eadem anima. Ergo oportet quòd etiam partes corporis resumantur, ac eadem membra in quibus eisdem partibus animæ perficiantur.

2. Præterea, diversitas materiæ facit diversitatem in numero. Sed si pulveres non redeant ad easdem partes, singulæ partes non reficientur ex eadem materia, ex qua priùs constabant. Ergo non erunt eædem numero. Sed si partes sunt diversæ, et totum erit diversum, quia « partes comparantur ad totum sicut materia ad formam, » ut patet II *Physic.* (text. 31). Ergo non erit idem numero homo, quod est contra veritatem resurrectionis.

3. Præterea, resurrectio ad hoc ordinatur quòd homo operum suorum mercedem accipiat. Sed diversis operibus meritoriis vel demeritoriis diversæ partes corporis deserviunt. Ergo oportet quòd in resurrectione quælibet pars ad suum statum redeat, ut pro suo modo præmietur.

Sed contra : artificialia magis dependent ex sua materia quàm naturalia. Sed in artificialibus, ad hoc quòd idem artificiatum ex eadem materia reparetur, non oportet quòd partes reducantur ad eumdem situm. Ergo nec in homine oportet.

En outre, le changement dans les accidents n'amène pas la diversité dans le nombre. Or la situation des parties forme un accident. Donc le changement de cette situation ne produira pas dans l'homme la diversité numérique.

(CONCLUSION. — Bien que le transport d'une partie de matière dans une autre partie de la même espèce ne détruise pas l'identité du tout, cependant il est probable que les parties essentielles et organiques reprendront la même place qu'elles avoient dans le corps avant sa dissolution.)

La question se présente sous un aspect différent, selon qu'on examine ce qui pourra se faire dans la résurrection sans préjudice de l'identité, ou ce qui devra se faire selon la convenance des choses. Sous le premier rapport, il faut savoir qu'on peut considérer dans l'homme deux sortes de parties différentes : d'abord diverses parties formant un tout homogène, comme diverses parties de chair, diverses parties d'os; ensuite diverses parties d'espèces différentes constituant un tout hétérogène, comme la chair et les os. Si donc l'on dit qu'une partie de matière se trouvera dans une autre partie de même espèce, cela n'amènera la diversité que dans la situation des parties; or le changement dans la situation des parties ne change pas l'espèce dans les tous homogènes; lors donc qu'une partie de matière retourneroit dans une autre partie du corps, l'identité de l'être complet n'en souffriroit aucun dommage. Cette observation se vérifie dans l'exemple de la statue faite avec l'airain d'une autre : car la statue ne se reproduit pas numériquement la même dans sa forme artificielle, mais dans sa matière, comme formant une substance, parce qu'elle constitue un tout homogène sous le dernier rapport, et non sous

compte de leurs actions; et ceux qui auront fait le bien iront à la vie bienheureuse, et ceux qui auront fait le mal iront au feu éternel. » Le lecteur se rappelle ici l'oracle du divin Maître, *Jean*, V, 28 et 29 : « Ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu; et ceux qui ont fait le bien ressusciteront pour la vie éternelle, et ceux qui ont fait le mal ressusciteront pour le jugement. » Saint Augustin remarque, *in Joan.*, XXII, que ces mots : « Pour le jugement, » signifient pour leur condamnation.

Præterea, variatio accidentis non facit diversitatem in numero. Sed situs partium est accidens quoddam. Ergo diversitas ejus in homine non facit diversitatem in numero.

(CONCLUSIO. — Licèt translatio materiæ de parte in partem ejusdem speciei, identitatem totius non tollat, verisimiliter tamen creditur in resurrectione humani corporis eumdem fore situm, qui in dissolutione fuit; maximè quantum ad partes essentiales et organicas.)

Respondeo dicendum, quòd in hac quæstione differt considerare quid fieri possit sine identitatis præjudicio, et quid fiet ut congruentia servetur. Quantum ad primum, sciendum est quòd in homine possunt accipi diversæ partes dupliciter : uno modo, diversæ partes totius homogenei, sicut diversæ partes carnis vel diversæ partes ossis; alio modo, diversæ partes diversarum specierum totius heterogenei, sicut os et caro. Si ergo dicatur quòd pars materiæ redibit ad aliam partem speciei ejusdem, hoc non faciet varietatem nisi in situ partium; situs autem partium variatus non variat speciem in totis homogeneis, et sic si materia unius partis redeat ad aliam, nullum præjudicium generabitur identitati totius. Et ita etiam est in exemplo quod ponitur in littera (IV. *Sentent.*), quia statua non redit eadem numero secundùm formam, sed secundùm materiam, secundùm quam est substantia quædam; sic autem statua est

le premier. Maintenant, si l'on dit que la matière d'une partie retournera dans une autre partie d'espèce différente, alors il y aura variation non-seulement dans la situation des parties, mais dans leur identité, si toutefois le changement d'un endroit à un autre transfère non pas uniquement des molécules superflues, mais toute la matière ou des choses qui appartiennent à la vérité de la nature humaine. Or l'identité du tout disparoît, quand les parties perdent leur identité : je dis les parties essentielles ; car il est clair que le tout, c'est-à-dire l'homme resteroit numériquement le même malgré la disparition des parties accidentelles, telles que les ongles et les cheveux, dont saint Augustin parle dans la *Cité de Dieu*. On voit par là quand le transfert des parties change, et quand il ne change pas l'identité du tout. Enfin si l'on consulte la convenance des choses, l'opinion la plus probable, c'est que les parties reprendront leur première place dans le corps, principalement les parties essentielles et organiques ; pour les parties accidentelles, comme les ongles et les cheveux, leur matière pourra changer de situation.

Je réponds aux arguments : 1° Il s'agit dans l'objection des parties organiques (ou hétérogènes), et non des parties homogènes ou semblables.

2° Le changement dans la matière produit bien la diversité dans le nombre, mais le changement de la situation dans les parties de la matière ne la cause pas.

3° L'opération n'appartient pas proprement à la partie, mais au tout ; c'est donc le tout, et non pas la partie, qui doit recevoir la rétribution des œuvres.

---

homogenea, quamvis non secundùm formam artificialem. Si autem dicatur quòd materia unius partis redit ad aliam partem alterius speciei, sic de necessitate variatur non solùm situs partium, sed etiam identitas earum ; ita tamen quòd tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanæ naturæ in una in aliam transferatur, non autem, si aliquid quod in una parte superfluum est, transferatur in aliam. Ablatâ autem identitate partium, aufertur identitas totius, si loquamur de partibus essentialibus ; non autem si loquamur de partibus accidentalibus, sicut sunt capilli et ungues, de quibus videtur loqui Augustinus. Et sic patet qualiter translatio materiæ de parte in partem tollit identitatem totius, et qualiter non. Sed loquendo secundùm congruentiam, magis probabile est quòd etiam situs partium idem servabitur in resurrectione, præcipuè quantum ad partes essentiales et organicas ; quamvis fortè non quantum ad accidentales, sicut sunt ungues et capilli.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de partibus organicis (vel heterogeneis), et non de partibus homogeneis vel similibus.

Ad secundum dicendum, quòd situs diversus partium materiæ non facit diversitatem in numero, quamvis eam faciat diversitas materiæ.

Ad tertium dicendum, quòd operatio (propriè loquendo) non est partis, sed totius ; unde præmium non debetur parti, sed toti.

QUESTION LXXXII.

De l'intégrité des corps ressuscités.

Après avoir parlé de l'identité des corps ressuscités, nous devons traiter de leur intégrité.

On demande cinq choses sur ce sujet : 1° Tous les organes du corps humain ressusciteront-ils? 2° Les cheveux et les ongles ressusciteront-ils avec le corps? 3° Les humeurs ressusciteront-elles dans le corps? 4° Toutes les choses qui appartiennent à la vérité de la nature humaine ressusciteront-elles aussi? 5° Enfin tout ce qu'il y a de matériel dans le corps ressuscitera-t-il pareillement?

ARTICLE I.

Tous les organes du corps humain ressusciteront-ils?

Il paroît que tous les organes du corps humain ne ressusciteront pas. 1° La fin n'existant plus, il seroit inutile de rétablir les moyens. Or, d'une part, la fin des organes c'est l'acte qu'ils acomplissent; d'une autre part, les actes de certains organes, principalement ceux des organes générateurs seroient inutiles après la résurrection : car « les hommes n'auront plus de femmes, ni les femmes de maris, » dit l'Evangile, *Matth.*, XXII, 30 et *Luc*, XX, 35. Puis donc qu'il ne se fait rien d'inutile dans les œuvres de Dieu, selon le Philosophe, tous les organes du corps humain ne ressusciteront pas.

2° Les intestins sont, pour ainsi dire, des organes du corps humain (1).

(1) Suivant le génie de la langue latine, saint Thomas donne le nom de *membres* à toutes les parties du corps qui remplissent des fonctions spéciales; mais les physiologistes modernes, qui se servent de notre langue, ont une terminologie plus précise et plus formelle.

On divise aujourd'hui, sous le rapport de leurs fonctions, les parties du corps en deux classes générales : en parties externes et en parties internes.

Les parties externes se subdivisent en deux sortes. Les unes accomplissent leurs actes scu-

---

QUÆSTIO LXXXII.

De integritate corporum resurgentium, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de integritate corporum resurgentium.

Circa quod quæruntur quinque : 1° Utrùm omnia membra corporis humani in ipso resurgent. 2° Utrùm capilli et ungues. 3° Utrùm humores. 4° Utrùm totum quod fuit in eo de veritate humanæ naturæ. 5° Utrùm totum quod in eo materialiter fuit.

ARTICULUS I.

Utrùm omnia membra humani corporis resurgent.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non omnia membra corporis humani resurgent. Remoto enim fine, frustra repararetur id quod est ad finem. Finis autem cujuslibet membri est ejus actus. Cùm ergo nihil frustra fiat in operibus divinis, ut patet lib. I. *De cœlo* (text. 32), et quorumdam membrorum usus post resurrectionem non competat homini, præcipuè genitalium, quia tunc « neque nubent neque nubentur » (ut dicitur *Matth.*, XXII, et *Luc.*, XX), videtur quòd non omnia membra resurgent.

2. Præterea, intestina quædam membra sunt. Sed non resurgent : plena enim resurgere non

Or les intestins ne ressusciteront dans aucun état : ni pleins de substances alimentaires, parce qu'ils contiennent alors des immondices; ni vides d'aliments, parce que « le vide n'existe pas dans la nature, » comme le prouve le Sage de Stagyre. Donc tous les organes du corps humain ne ressusciteront pas.

3° Ce qui motive la résurrection du corps, c'est qu'il doit, comme nous l'avons dit, recevoir la rétribution des œuvres que l'ame a faites par son intermédiaire. Or quand le voleur subit l'amputation pour son injustice et qu'il se sauve ensuite par la pénitence, le membre amputé ne peut recevoir aucune rétribution, ni pour le bien, puisqu'il n'a pas coopéré à la pénitence; ni pour le mal, puisque sa peine atteindroit l'homme. Donc l'homme ne ressuscitera pas avec tous ses membres.

Mais les membres et les organes appartiennent plus intimement à la vérité de la nature humaine que les ongles et les cheveux. Or les cheveux et les ongles ressusciteront, comme l'enseigne saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXII, 19. Combien donc plus les membres et les organes.

De plus, « les œuvres de Dieu sont parfaites, » disent les Ecritures, *Deuter.*, XXXII, 4. Or la résurrection sera l'œuvre de Dieu. Donc l'homme ressuscitera dans toute sa perfection, par conséquent avec tous ses membres et tous ses organes.

(Conclusion. — Puisque le corps humain doit correspondre pleinement aux facultés de l'ame, il s'ensuit qu'il ressuscitera nécessairement avec tous ses membres et tous ses organes.)

lement hors du corps : ce sont les mains et les pieds. On les désigne sous le nom de *membres*. Les autres exécutent leurs actes dans le corps et hors du corps : on les appelle *organes*; ainsi l'on dit l'organe de la vue, de l'ouïe, de la parole, de la respiration, de la génération.

Les parties internes sont aussi de deux sortes. Les unes agissent directement sur les aliments pour les dégager, les digérer et les distribuer : c'est le tube digestif avec ses annexes, la rate, le pancréas et d'autres glandes. On les distingue par la dénomination générale d'*intestins*. Les autres opèrent sur les matières digérées, pour leur donner leur élaboration dernière; c'est le cœur, le foie, le poumon. Ces parties sont connues sous le nom générique de *viscères*.

Ainsi, membres purement extérieurs, organes externes et internes tout à la fois, intestins opérant sur les matières venant du dehors, viscères opérant sur les substances élaborées intérieurement : voilà les principales parties du corps humain.

---

possunt, quia immunditias continent; nec vacua, quia « nihil est vacuum in natura, » ut probatur in IV. *Physic.* (text. 57 ac deinceps). Ergo non omnia membra resurgent.

3. Præterea, ad hoc corpus resurget, ut præmietur de opere quod anima per ipsum gessit (sicut dictum est suprà). Sed membrum, propter furtum amputatum furi, qui postea pœnitentiam agit et salvatur, non potest in resurrectione remunerari, nec de bono, quia ad hoc cooperatum non est; nec de malo, quia pœna membri in pœnam hominis redundaret. Ergo non omnia membra resurgent cum homine.

Sed contra : magis pertinent ad veritatem humanæ naturæ alia membra quàm capilli et ungues. Sed ista restituentur homini in resurrectione, ut in littera dicitur (IV. *Sentent.*). Ergo multò fortiùs alia membra.

Præterea, « Dei perfecta sunt opera » (*Deut.* XXXII). Sed resurrectio opere divino fiet. Ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris.

(Conclusio. — Cùm oporteat in resurrectione corpus omni ex parte respondere animæ, oportet etiam ut omnia membra humani corporis in resurrectione resurgant.)

Comme le dit le Philosophe, « l'ame remplit dans le corps non-seulement l'office de cause efficiente, mais le rôle de forme et de fin : » car l'ame est au corps ce que l'art est à l'œuvre artificielle, et c'est encore le Philosophe qui l'enseigne. Or ce qui se montre dans l'œuvre artificielle, tout cela se trouve implicitement et originellement contenu dans l'art ; et pareillement ce qui se manifeste dans les parties du corps, se trouve renfermé dans l'ame originellement et de quelque manière implicitement. Comme donc l'ouvrage de l'art ne seroit point parfait, si l'œuvre artificielle n'avoit pas une ou plusieurs des choses que l'art contient, de même l'homme n'auroit pas non plus toute sa perfection, s'il ne révéloit explicitement dans ses organes ce que l'ame renferme d'une manière implicite, et le corps ne répondroit pas pleinement, dans une juste proportion, aux propriétés de la partie spirituelle de notre être. Or le corps humain doit après la résurrection correspondre en toutes choses à l'ame raisonnable, vu qu'il ne ressuscitera que par ses rapports avec *elle* ; l'homme revivra donc parfait, l'homme qui doit revivre pour recevoir sa perfection dernière. Donc tous les membres et tous les organes qui constituent maintenant le corps de l'homme, seront rétablis dans la résurrection.

Je réponds aux arguments : 1° On peut concevoir les rapports des organes avec l'ame sous deux points de vue : comme les rapports de la matière avec la forme, et comme les rapports de l'instrument avec l'agent : Car « tout le corps est à l'ame, dit le Philosophe, comme les parties du corps sont aux parties de l'ame (1). » Si donc on les envisage sous le premier point de vue, comme matière relativement à la forme, les organes ont pour fin, non pas d'exécuter l'action, mais de compléter le

(1) On a compris le sens de cet axiôme ; il veut dire : Comme toute l'ame *anime tout* le corps, ainsi les facultés de l'ame animent les membres et les organes du *corps*.

Respondeo dicendum, quòd sicut dicitur in II. *De anima* (text. 36), « anima se habet ad corpus non solùm in habitudine formæ et finis, sed etiam in habitudine causæ efficientis ; » est enim comparatio animæ ad corpus, sicut comparatio artis ad artificiatum, ut dicitur in III. *De animalibus*. Quidquid autem explicitè in artificiato ostenditur, hoc totum implicitè et originaliter in ipsa arte continetur ; et similiter quidquid in partibus corporis apparet, totum originaliter et quodammodo implicitè in anima continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum, si artificiato aliquid deesset eorum quæ ars continet ; ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in anima implicitè continetur, exteriùs in corpore explicaretur, nec etiam corpus animæ ad plenum proportionaliter responderet. Cùm ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animæ totaliter correspondens, quia non resurget nisi secundùm ordinem quem habet ad animam rationalem, oportet etiam hominem perfectum resurgere, utpote qui ad ultimam perfectionem consequendam reparatur. Oportet ergo quòd omnia membra, quæ nunc sunt in corpore hominis, in resurrectione reparentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd membra possunt dupliciter considerari in comparatione ad animam, vel secundùm habitudinem materiæ ad formam, vel secundùm habitudinem instrumenti ad agentem ; « eadem est enim comparatio totius corporis ad totam animam, et partium ad partes, » ut dicitur in II *De anima*. Si ergo membra accipiantur secundùm primam comparationem, finis eorum non est operatio, sed magis perfectum *esse* speciei, quod etiam

corps dans sa nature spécifique, et ce complément constitutif doit exister après la résurrection. Au contraire, si on les considère sous le dernier point de vue, pour ainsi dire comme des instruments placés sous la main de l'ame, les membres alors ont pour fin d'accomplir l'action. Mais, il faut bien le remarquer, quand l'action cesse l'instrument ne devient pas inutile pour autant : car l'instrument sert, non-seulement à produire l'action, mais encore à manifester la vertu de l'agent. En conséquence la vertu des puissances de l'ame, ne dût-elle jamais se traduire en acte dans la vie future, devroit encore se manifester dans les instruments du corps, pour faire éclater la sagesse du Créateur.

2° Les intestins ressusciteront dans le corps, ainsi que les autres organes ; ils ressusciteront remplis non de honteuses superfluités, mais de nobles humeurs.

3° Les actes par lesquels nous méritons, n'appartiennent, rigoureusement parlant, ni à la main ni au pied, mais à tout l'homme ; de même que l'opération de l'art ne revient pas, selon la remarque du Philosophe, à l'instrument, mais à l'artisan. Si donc le membre coupé avant la pénitence n'a pas aidé l'homme dans les œuvres qui lui ont obtenu les récompenses célestes, l'homme n'en a pas moins mérité d'être récompensé tout entier, parce qu'il a servi Dieu avec tout ce qu'il avoit.

ARTICLE II.

Les cheveux et les ongles ressusciteront-ils avec le corps?

Il paroît que les cheveux et les ongles ne ressusciteront pas avec le corps. 1° Les cheveux et les ongles sont produits par les superfluités de la nourriture, ainsi que la sueur, l'urine, les excréments et les fèces. Or ces dernières choses ne ressusciteront pas avec le corps. Donc, ni les cheveux ni les ongles non plus.

---

post resurrectionem requiretur. Si autem accipiantur secundùm secundam comparationem, sic finis eorum est operatio. Nec tamen sequitur quòd quando deficit operatio, frustra sit instrumentum, quia instrumentum non solùm servit ad exequendam operationem agentis, sed etiam ad ostendendam virtutem ipsius. Unde oportebit ut virtus potentiarum animæ in instrumentis corporeis demonstretur, etsi nunquam in actum prodeant, ut ex hoc commendetur Dei sapientia.

Ad secundum dicendum, quòd intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra ; et plena erunt, non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobilibus humoribus.

Ad tertium dicendum, quòd actus quibus meremur, non sunt propriè loquendo manûs vel pedis, sed totius hominis, sicut et operatio artis non attribuitur instrumento, sed artifici, ut Philosophus dicit. Quamvis ergo membrum, quod ante pœnitentiam est mutilatum, non sit cooperatum homini in statu illo qui gloriam promeretur, tamen ipse homo meretur ut totus præmietur, qui ex toto quod habet Deo servit.

ARTICULUS II.

Utrùm capilli et ungues in homine resurgent.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd capilli et ungues in homine non resurgent. Quia sicut capilli et ungues ex superfluitatibus cibi generantur, ita urina et sudor, et aliæ superfluitates vel fæces. Sed hæc non resurgent cum corpore. Ergo nec capilli et ungues.

2° De tous les excréments produits par la nourriture, celui qui tient de plus près à la nature humaine, c'est le sperme, parce qu'il est un superflu nécessaire. Or le sperme ne ressuscitera pas dans le corps. Combien donc moins les cheveux et les ongles !

3° Tout ce qui est perfectionné, vivifié par l'ame raisonnable, l'est aussi par l'ame sensitive. Or les ongles et les cheveux ne sont pas vivifiés par l'ame sensitive, attendu qu'ils n'ont pas la sensibilité, comme le remarque le Philosophe. Puis donc que le corps ne ressuscitera que par la vivification de l'ame raisonnable, les ongles et les cheveux ne ressusciteront pas.

Mais il est écrit, *Luc*, XXI, 18 : « Pas un cheveu de votre tête ne périra (1). »

(1) Le divin Maître dit à ses disciples, *ubi supra*, 16 et suiv. : « Vous serez livrés par vos pères et vos mères, par vos frères et vos parents, et vos amis, et plusieurs d'entre vous seront mis à mort.... Et cependant pas un cheveu de votre tête ne périra. » On a remarqué l'opposition de ces deux oracles : On vous tuera, dit le Seigneur; et cependant il ne périra pas un cheveu de votre tête. Saint Grégoire dit sur ces paroles, *Homil.* XXXV, *in evangelia* : « Jésus-Christ prédit à ses disciples les mauvais traitements les plus cruels, mais il leur annonce en même temps la réparation de tous leurs maux : « Pas un cheveu de votre tête ne périra. » C'est comme s'il leur avoit dit : Les membres sentent la douleur de la résurrection, mais les cheveux ne l'éprouvent pas. Si donc les cheveux qui ne sentent pas doivent ressusciter, combien donc plus les membres, qui ressentent d'aussi vives souffrances, ne doivent-ils pas ressusciter pour recevoir avec l'ame leur récompense?

Les paroles du Seigneur sont ainsi rapportées dans un autre évangéliste, *Luc*, XII, 4 et suiv. : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps, et après cela ne peuvent plus vous rien faire. Je vais vous apprendre qui vous devez craindre : craignez celui qui, après avoir tué, a le pouvoir de jeter en enfer; oui, je vous le dis, craignez celui-là. Cinq passereaux ne se vendent-ils pas deux oboles? et cependant pas un seul n'est en oubli devant Dieu. Les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés : ne craignez donc point; vous valez beaucoup mieux qu'un grand nombre de passereaux. » Ne craignez pas dans les plus grandes tortures, alors même qu'on mettra vos membres en lambeaux : la Providence divine a compté *les cheveux de votre tête*; que dis-je? elle prend soin même des passereaux; combien donc moins n'oubliera-t-elle pas vos corps dans le tombeau? « Si les bourreaux, dit le vénérable Bède, ne peuvent plus rien faire après avoir tué le corps, méprisons leur impuissante fureur : vainement ils livrent en pâture aux bêtes féroces les membres des saints; ils les font vainement dissoudre dans les ondes, dessécher sous les ardeurs du soleil ou dévorer par les flammes; ils n'empêcheront pas le Tout-Puissant de les ressusciter. »

L'Ecriture sainte annonce ailleurs la résurrection des autres parties du corps. Déjà le juste affligé nous a parlé, *Job*, XIX, 25 et suiv., de la chair et de la peau : « Je ressusciterai au dernier jour, dit-il : et je serai de nouveau vêtu de cette peau, et je verrai mon Dieu dans ma chair. »

Les Livres saints parlent aussi de la langue et des mains. Lorsqu'on eut fait mourir les deux premiers frères Machabées, « on insulta pareillement au troisième, dit l'histoire divinement inspirée, *Mach.*, VII, 10 et 11; on lui demanda la langue, qu'il présenta aussitôt, et

---

2. Præterea, inter alias superfluitates quæ ex cibo generantur, maximè accidit ad naturæ humanæ veritatem semen, quod est superfluum quo indigetur. Sed semen non resurget in corpore hominis. Ergo multò minùs capilli et ungues resurgent.

3. Præterea, nihil est perfectum animâ rationali, quod non sit perfectum animâ sensibili. Sed capilli et ungues non sunt perfecti animâ sensibili, quia eis non sentimus, ut dicitur in III *De anima* (text. 66). Ergo cùm non resurgat corpus humanum nisi propter hoc quod est perfectum ab anima rationali, videtur quòd capilli et ungues non resurgent.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, XXI : « Capillus de capite vestro non peribit. »

En outre, les cheveux et les ongles sont donnés à l'homme comme ornemen et pour la défense de son corps. Or le corps de l'homme, principalement le corps des saints doit ressusciter avec tous les ornements et tous ses moyens de défense (1). Donc le corps ressuscitera avec les ongles et les cheveux.

(Conclusion. — Puisque, d'une part, les ongles et les cheveux appartiennent, sinon à la perfection première, du moins à la perfection seconde du corps; puisque, d'une autre part, le corps ressuscitera dans toute la perfection de sa nature, il s'ensuit qu'il sortira de la tombe avec les ongles et les cheveux.)

L'ame est au corps animé ce que l'art est à l'œuvre artificielle, puis elle est aux parties du corps ce que l'art est aux instruments dont il se sert; et voilà pourquoi le corps animé s'appelle *corps organique* (2). Or l'art emploie de ces sortes d'instruments : les uns, secondant son intention première, lui servent dans l'exécution de l'œuvre; les autres, aidant son intention secondaire, lui servent dans la conservation des premiers : ainsi l'art militaire emploie le glaive pour la guerre, et le fourreau pour la conservation du glaive. De même, parmi les parties du corps animé, les unes ont pour but d'accomplir les opérations de l'ame, comme le cœur, le foie, les mains et les pieds; les autres, semblables aux feuilles qui abritent les fruits (3), ont pour mission de conserver les organes plus pré-

il étendit constamment les mains; et il dit avec confiance : *J'ai reçu ces membres du ciel*; mais je les méprise maintenant pour la défense des lois de Dieu, parce que j'espère qu'il me les rendra un jour. »

Enfin la révélation divine nous apprend la destinée dernière des entrailles. Razias, qui avoit reçu un coup d'épée, monta sur une pierre, dit le Livre cité tout à l'heure, *Mach.*, XIV, 46; « puis il tira ses entrailles hors de son corps et les jeta des deux mains sur le peuple, invoquant le maître de la vie et de la mort, afin qu'il les lui rendît un jour. »

(1) Les cheveux protégent manifestement la tête contre la chaleur, contre le froid et contre les coups; mais quelques auteurs lui attribuent encore une autre fonction, celle d'aspirer dans l'air ou dans l'électricité un fluide subtil qui fortifie le crane. Si cette opinion se trouve dans le vrai, les cheveux rempliroient, dans le corps humain, à peu près le même rôle que les feuilles dans l'arbre.

(2) Le mot grec ὄργανον veut dire *instrument*; corps organique signifie donc corps pourvu d'instrument.

(3) Les feuilles remplissent encore une autre fonction, celle d'organes respiratoires; elles

---

. Præterea, capilli et ungues sunt dati in ornamentum hominis. Sed corpora hominum, præcipuè electorum, debent resurgere cum omni ornatu. Ergo debent resurgere cum capillis.

(Conclusio. — Cùm resurrecturus sit homo in omni naturæ suæ perfectione, capillos et ungues in eo resurgere oportebit : quamvis enim non de prima, sunt tamen de secunda humani corporis perfectione, in custodiam cæterarum ejus partium deputati.)

Respondeo dicendum, quòd anima se habet ad corpus animatum sicut ars ad artificiatum, et ad partes ejus sicut ars ad sua instrumenta; unde et corpus animatum *organicum* dicitur. Ars autem utitur instrumentis quibusdam ad operis intenti executionem, et hæc instrumenta sunt de prima intentione artis; utitur etiam aliis instrumentis ad conservationem principalium instrumentorum, et hæc sunt de secunda intentione artis : sicut ars militaris utitur gladio ad bellum, et vaginâ ad gladii conservationem. Ita et in partibus corporis animati, quædam ordinantur ad operationes animæ exequendas, sicut cor, hepar, manus et pes; quædam autem ad conservationem aliarum partium, sicut folia sunt ad cooperturam fruc-

cieux, et voilà l'office que remplissent les ongles et les cheveux. Si donc les cheveux et les ongles n'appartiennent pas à la perfection première du corps humain, ils appartiennent du moins à sa perfection seconde; et puisque l'homme doit ressusciter dans toute la perfection de sa nature, il s'ensuit qu'il ressuscitera avec les ongles et les cheveux.

Je réponds aux arguments : 1° Les superfluités dont parle l'objection, la sueur, l'urine et les fèces sont rejetées par la nature comme inutiles; elles n'appartiennent donc pas à la perfection du corps humain. Il n'en est point ainsi des autres superfluités : la nature les retient pour former les ongles et les cheveux, dont elle se sert pour la conservation des autres parties du corps.

2° Le sperme n'est pas, comme les ongles et les cheveux, nécessaire à la perfection de l'individu, mais seulement à la conservation de l'espèce (1).

3° Les ongles et les cheveux se nourrissent et croissent; ils accomplissent donc un certain acte, ce qu'ils ne pourroient faire s'ils n'étoient vivifiés par l'ame de quelque manière : et comme il n'y a qu'une ame dans l'homme, l'ame raisonnable, il s'ensuit que cette ame là vivifie les ongles et les cheveux, sans leur donner toutefois la faculté de sentir. Les os n'ont pas non plus cette faculté (2); mais ils n'en concourent pas moins à l'intégrité du corps, mais il est certain qu'ils ressusciteront.

aspirent, par les stomates ou bouches, l'acide carbonique de l'air; puis le végétal s'assimile le carbone sous l'influence de la lumière, et rejette l'oxigène à l'état pur pendant la nuit. L'animal, au contraire, absorbe l'oxigène et exhale de l'acide carbonique. Ainsi l'animal et le végétal se préparent, l'un à l'autre, l'air qui les fait vivre.

(1) Le sperme n'est pas inutile à l'individu dans l'état de la vie présente; tant s'en faut qu'il augmente la force physique, la force morale et la force intellectuelle. Mais dans la vie glorieuse, l'intuition de la vérité suprême et la jouissance du souverain bien élèveront les facultés de l'homme à leur plus haute puissance. D'une autre part, l'espèce humaine sera parvenue à sa multiplication dernière. Le sperme n'aura donc plus de but après la résurrection.

(2) Les os n'ont pas la faculté de sentir par eux-mêmes; mais ils l'ont par le système nerveux, dont ils reçoivent des filets principalement dans le périoste.

---

tuum : ita etiam capilli et ungues sunt in homine ad custodiam aliarum partium. Unde sunt de secunda perfectione corporis humani, quamvis non de prima; et quia homo resurget in omni perfectione suæ naturæ, propter hoc oportet ut capilli et ungues resurgant in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ superfluitates expelluntur à natura quasi ad nihilum utiles; unde non pertinent ad perfectionem humani corporis. Secus autem est de aliis superfluitatibus quas natura sibi retinet ad generationem capillorum et unguium, quibus indiget ad membrorum conservationem.

Ad secundum dicendum, quòd semine non indigetur ad perfectionem individui, sicut capillis et unguibus, sed solùm ad perfectionem speciei.

Ad tertium dicendum, quòd capilli et ungues nutriuntur et augentur, et sic patet quòd aliquam operationem participent; quod non posset esse, nisi essent partes aliquo modo ab anima perfectæ; et quia in homine non est nisi una anima (scilicet anima rationalis), constat quòd ab anima rationali perfectæ sunt, quamvis non usque ad hoc quòd operationem sensûs participent sicut nec ossa, de quibus constat quòd resurgent, et sunt de integritate individui.

ARTICLE III.

Les humeurs ressusciteront-elles dans le corps ?

Il paroît que les humeurs ne ressusciteront pas dans le corps. 1° Saint Paul dit, I *Cor.*, XV, 50 : « Ni la chair ni le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu. » Donc le sang ne ressuscitera pas dans ceux qui doivent posséder le royaume éternel, ni moins encore dans les autres. Mais le sang est la principale des humeurs. Donc les humeurs ne ressusciteront pas dans le corps.

2° Les humeurs ont pour but de réparer les déperditions du corps. Or, après la résurrection, le corps n'éprouvera plus de pertes. Donc les humeurs ne ressusciteront pas dans le corps.

3° Ce qui est en voie de production dans le corps n'est pas encore perfectionné, vivifié par l'ame raisonnable. Or les humeurs sont en voie de production dans le corps, puisqu'elles forment des chairs et des os. Donc elles ne sont pas encore vivifiées, perfectionnées par l'ame raisonnable. Mais le perfectionnement et la vivification de l'ame raisonnable met seul le corps en rapport avec la résurrection. Donc les humeurs ne ressusciteront pas dans le corps.

Mais ce qui appartient à la constitution du corps, ressuscitera dans le corps. Or les humeurs appartiennent à la constitution du corps, selon ce que dit saint Augustin, *De Spiritu et anima*, XV : « Le corps se compose des organes, les organes des solides et les solides des humeurs (1). »

La résurrection des hommes sera semblable à celle de Jésus-Christ. Or Jésus-Christ est ressuscité avec son sang (2) ; car, autrement, le vin ne

(1) Le livre *De Spiritu et anima* n'est pas de saint Augustin, bien qu'il se trouve dans les ouvrages de ce Père. On n'en connoît pas l'auteur. Nous aurions pu traduire *consimilibus* par parties *simulaires ;* mais cette expression auroit-elle porté à l'esprit une idée nette et précise ?

(2) Notre saint Auteur l'a prouvé précédemment, III, LIV, 2, *ad* 2 et *ad* 3.

ARTICULUS III.

Utrùm humores in corpore resurgent.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd humores in corpore non resurgent. Quia I *Cor.*, XV, dicitur : « Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt. » Sed sanguis est principalior humor. Ergo non resurget in beatis qui regnum Dei possidebunt et multò minùs in aliis.

2. Præterea, humores sunt ad restaurationem deperditi, sed post resurrectionem nulla deperditio fiet. Ergo corpus non resurget cum humoribus.

3. Præterea, illud quod est in via generationis in corpore humano, nondum est ab anima rationali perfectum. Sed humores adhuc sunt in via generationis, quia sunt in potentia caro et os. Ergo nondum sunt perfecti anima rationali. Sed corpus humanum non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundùm quod est animâ rationali perfectum. Ergo humores in eo non resurgent.

Sed contra, quod est de constitutione corporis humani, resurget in eo, sed humores sunt hujusmodi, ut patet per Augustinum, qui dicit quòd « corpus constat ex membris officialibus, officialia ex consimilibus, consimilia ex humoribus. » Ergo humores resurgent in corpore.

Præterea, resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi; sed in Christo resurrexit sanguis ; alias, nunc vinum non transsubstan-

pourroit se changer en son sang dans la transsubstantiation eucharistique. Donc le sang et par conséquent les autres humeurs ressusciteront dans le corps.

(CONCLUSION. — Puisque les humeurs parvenues à leur dernier développement contribuent à la perfection du corps, elles ressusciteront avec lui.)

Tout ce qui peut compléter la nature humaine dans l'homme renaissant à l'existence, tout cela doit ressusciter pour les raisons données précédemment : donc tous les liquides qui concourent à l'intégrité de la nature humaine ressusciteront avec le corps. Or il y a dans l'homme trois espèces de liquides. Les liquides de la première espèce, ne perfectionnant pas l'individu, sortent du corps, soit parce qu'ils sont en voie de corruption et que la nature les rejette, comme l'urine, la sueur, le pus, etc. ; soit parce qu'ils doivent conserver l'espèce dans un autre individu, ou par l'acte de la génération comme le sperme, ou par l'acte de la nutrition comme le lait. Ces sortes de liquides ne reparoîtront pas dans le corps, parce qu'ils ne contribueroient pas à la perfection de l'individu ressuscité. Les liquides de la deuxième espèce n'ont pas encore atteint la dernière perfection que la nature veut leur donner dans le corps, et ils se subdivisent en deux classes. Les uns, présentant une forme déterminée, sont contenus dans d'autres parties du corps, comme le sang et les trois sortes d'humeurs ; la nature les destine à former les organes par la génération ou par la végétation : mais comme ils ont déjà, je le répète, des formes déterminées, de même que les autres parties du corps, ils ressusciteront avec elles. Les autres sont en voie de passer d'une forme à une autre, c'est-à-dire de la forme d'humeurs à celle d'organes : ces sortes de liquides ne ressusciteront point, parce que les parties du corps sont après la résurrection stables dans leur forme et n'en changent plus. Ainsi, point

---

tiaretur in sanguinem ejus in Sacramento altaris. Ergo et in nobis resurget sanguis, et eadem ratione alii humores.

(CONCLUSIO. — Cùm humores in corpore humano pertineant ad perfectionem humanæ naturæ, eos simul resurgere cum corpore humano necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd quidquid pertinet ad integritatem humanæ naturæ in resurgente, hoc totum resurget ratione prædictâ; unde oportet quòd illa humiditas corporis resurgat in homine quæ ad integritatem humanæ naturæ pertinet. Est autem in homine triplex humiditas. Quædam enim humiditas est in recedendo à perfectione hujus individui, vel quia in via est corruptionis et à natura abjicitur, sicut urina, sudor, sanies et hujusmodi ; vel quia à natura ordinatur ad conservationem speciei in alio individuo, sive per actum generativæ, sicut semen, sive per actum nutritivæ, sicut lac. Et nulla talium humiditatum resurget, eo quòd non sunt de perfectione individui resurgentis. Secunda humiditas est, quæ nondum pervenit ad ultimam perfectionem, quam natura operatur in individuo, sed est ad illam ordinata à natura. Et hæc est duplex. Quia quædam est, quæ habet aliquam formam determinatam, quæ continetur inter partes corporis; sicut sanguis et alii tres humores, quos natura ordinavit ad membra quæ ex eis generantur vel vegetantur ; sed tamen habent aliquas formas determinatas, sicut et aliæ partes corporis ; et ideo resurgent cum aliis partibus corporis. Quædam verò humiditas est in via transeundi de forma in formam, scilicet de forma humoris in formam membri : et talis humiditas non resurget, quia post resurrectionem partes corporis singulæ suis formis stabilientur, ut non

de résurrection pour les humeurs qui accomplissent leur passage d'une forme à une autre. On peut, en effet, les considérer dans deux états : d'abord au commencement de leur transformation, alors on les appelle *ros*, désignant ainsi l'humeur, qui se trouve à l'orifice des petites veines; ensuite dans le progrès de leur transformation, lorsqu'ils commencent à changer de forme, et pour lors on les appelle *cambium*. Eh bien, ces liquides ne ressusciteront ni dans le premier, ni dans le dernier de ces états. Enfin les liquides de la troisième espèce ont atteint la dernière perfection que la nature se propose de leur donner dans le corps de l'individu ; ils sont déjà transformés, incorporés aux organes, et prennent le nom de *gluten*. Ces liquides appartiennent à la substance des organes : ils ressusciteront donc avec les organes (1).

Je réponds aux arguments : 1° les mots *chair* et *sang* ne désignent pas, dans le texte de l'Apôtre, la chair et le sang considérés dans leur substance matérielle, mais les œuvres du sang et de la chair, c'est-à-dire les œuvres des passions mauvaises, de la vie animale, du péché. Nous pouvons apporter aussi l'interprétation de saint Augustin, *Epist. ad Consentium*, CXLVI : « La chair et le sang désignent, dit-il, la corruption qui domine maintenant dans la chair et le sang. » Aussi, après avoir dit : « La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu, » l'Apôtre ajoute : « Ni la corruption l'incorruptibilité (2). »

2° De même que les organes destinés à la reproduction de l'espèce ser-

(1) Notre Maître a parlé de trois sortes d'humeurs : C'est, disent les anciens auteurs, *bilis atra*, *bilis flava* et *phlegma*; la bile noire ou l'atrabile, la bile jaune ou la bile proprement dite, puis le flegme ou la pituite. Les physiologistes modernes ne font plus cette distinction.

Ambroise Paré parle, comme saint Thomas, de *ros*, de *cambium* et de *gluten*; mais cette distinction ne se trouve pas non plus dans les auteurs modernes.

(2) Voici les paroles de saint Augustin, *ubi supra* : « Quand l'Apôtre dit : « La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu, » il entend les œuvres de la chair et du sang, ou mieux la chair et le sang corrompus, car ces deux termes impliquent l'idée de corruption. » Et plus loin : « Parlant de la résurrection, l'Apôtre, après avoir dit que le corps ressuscitera de la corruption à l'incorruptibilité, de l'ignominie à la gloire, de l'animalité à la spiritualité, continue : « La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu. » Et pour qu'on n'entende pas qu'il parle de la substance de la chair et du sang, il ajoute : « Ni la

---

in aliam non transeat; et ideo non resurget illa humiditas quæ est in ipso actu transeundi de forma in formam. Hæc autem humiditas potest in duplici statu accipi : vel secundùm quòd est in principio transmutationis, et sic vocatur *ros*, illa scilicet humiditas quæ est in foraminibus parvarum venarum ; vel secundùm quòd est in progressu transmutationis, et incipit jam dealterari, et sic vocatur *cambium*. In neutro autem statu resurget. Tertium autem genus humiditatis est, quod jam pervenit ad ultimam perfectionem quam natura intendit in corpore individui, quæ jam est dealterata et incorporata membris, et hæc vocatur *gluten*. Et cùm hæc sit de substantia membrorum, resurget sicut et membra.

Ad primum ergo dicendum, quòd caro et sanguis in verbis illis Apostoli non accipiuntur pro substantia carnis et sanguinis, sed pro operibus carnis et sanguinis, quæ sunt opera peccati, vel opera animalis vitæ. Vel secundùm quod dicit Augustinus in *Epist. ad Consentium*, *Epist.* CXLVI : « Caro et sanguis accipitur et ibi pro corruptione, quæ nunc dominatur in carne et sanguine. » Unde et subditur in verbis Apostoli : « Neque corruptio incorruptelam. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut membra

viront dans les corps ressuscités, non pas à l'exécution de l'œuvre qu'ils accomplissent maintenant, mais à l'intégrité de la nature humaine : ainsi les humeurs n'auront pas pour but, après la résurrection, de réparer les pertes du corps, mais de compléter la nature humaine et d'en manifester la vertu.

3° Comme les éléments sont en voie de production relativement aux mixtes, non qu'ils aillent toujours se transformant pour les produire, mais parce qu'ils renferment la matière qui les compose : ainsi les humeurs sont en voie de génération vis-à-vis des organes. Et de même que les éléments ont dans les êtres des formes déterminées qui concourent à la perfection de l'univers, aussi bien que les mixtes : de même les humeurs contribuent, ainsi que les organes, à la perfection du corps, bien qu'elles n'aient pas des formes aussi parfaites, tout comme les éléments n'ont pas des formes aussi développées que les mixtes. Enfin comme toutes les parties de l'univers ne reçoivent pas de Dieu leur perfection dans le même degré, mais chacune selon son mode d'être : pareillement les humeurs sont perfectionnées de quelque manière par l'ame raisonnable, mais non pas au même point que les parties plus parfaites du corps.

corruption l'incorruptibilité. » Il entend donc par les mots de *chair* et de *sang*, la corruption et le péché. » *Retract.*, I, 17 : « Si l'on pensoit que la chair et le sang n'existeront pas dans les corps ressuscités, on se tromperoit manifestement; car le Seigneur déclara, après sa résurrection, qu'il avoit l'un et l'autre : « Un esprit, dit-il à ses apôtres, *Luc*, XXIV, 39, n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » Jésus-Christ veut donc dire seulement que la corruption de la chair n'existera plus après la résurrection. » Ecoutons encore l'interprétation de saint Grégoire, *Moral.*, XIV, 29 : « L'Ecriture sainte prend la chair dans sa pureté première et dans sa corruption : dans sa pureté première, quand elle nous révèle cet ineffable mystère, *Jean*, I, 14 : « Le Verbe s'est fait chair; » dans sa corruption, quand saint Paul écrit aux Galates, IV : « Vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'esprit. » Eh bien le même Apôtre prend manifestement la chair dans sa corruption, lorsqu'il dit : « La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu. » Comment pourroit-on se tromper sur le sens de ces paroles, puisque l'auteur inspiré ajoute tout de suite après : « Ni la corruption l'incorruptibilité ? » »

---

servientia generationi erunt post resurrectionem ad integritatem humanæ naturæ, non ad operationem quæ nunc exercetur per membra illa : ita et humores erunt in corpore non ad restaurationem deperditi, sed ad integritatem humanæ naturæ reparandam et ad virtutis naturalis ostensionem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut elementa sunt in via generationis respectu corporum mixtorum, quia sunt eorum materia, non autem ita quod semper sint in transeundo in corpore mixto : ita etiam se habent humores ad membra. Et propter hoc, sicut elementa in partibus universi habent formas determinatas, ratione quarum sunt de perfectione universi, sicut et corpora mixta : ita etiam humores sunt de perfectione corporis humani, sicut et aliæ partes, quamvis non perveniant ad totam perfectionem sicut aliæ partes, nec elementa habent ita perfectas formas, sicut mixta. Sicut autem partes omnes universi à Deo perfectionem consequuntur, non æqualiter, sed unaquæque secundùm suum modum : ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab anima rationali, non tamen eodem modo sicut partes perfectiores.

ARTICLE IV.

Toutes les choses qui appartiennent à la vérité de la nature humaine ressusciteront-elles avec le corps?

Il paroît que toutes les choses qui appartiennent à la vérité de la nature humaine ne ressusciteront pas avec le corps. 1° Les aliments se convertissent en substance qui appartient à la vérité de la nature humaine. Or la chair du bœuf et celle des autres animaux servent de nourriture à l'homme. Si donc tout ce qui appartient à la vérité de la nature humaine devoit renaître à l'existence, il s'ensuivroit que la chair du bœuf et celle des autres animaux ressusciteront, ce qu'on ne peut admettre.

2° La côte qui servit à former la première femme appartenoit à la vérité de la nature humaine dans Adam, tout comme nos côtes y appartiennent dans chacun de nous. Or la côte d'Adam ne ressuscitera pas dans lui, mais dans Eve: car, autrement, Eve ne ressusciteroit pas, puisqu'elle a été formée de cette côte. Donc tout ce qui appartenoit à la vérité de la nature humaine ne ressuscitera pas dans l'homme.

3° La même chose ne peut ressusciter dans deux hommes différents. Or il peut être qu'une chose ait appartenu dans deux hommes à la vérité de la nature humaine; il suffit pour cela que la chair de l'un soit devenue, par la manducation, la chair de l'autre. Donc tout ce qui auroit appartenu à la vérité de la nature humaine ne ressusciteroit pas dans l'un ou dans l'autre.

4° Si l'on répondoit que la chair absorbée par la manducation n'appartenoit pas toute à la vérité de la nature humaine, et qu'elle peut dès lors ressusciter partie dans l'un et partie dans l'autre, nous insisterions de cette manière : Ce qui appartient le plus intimement à la vérité de la nature humaine, c'est ce que l'homme reçoit des auteurs de son existence. Or supposez qu'un homme se nourrissant uniquement de chair humaine,

---

ARTICULUS IV.

Utrùm totum quod fuit in corpore de veritate humanæ naturæ, resurget in ipso.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non totum quod fuit in corpore de veritate humanæ naturæ, resurget in ipso. Quia cibus convertitur in veritatem humanæ naturæ. Sed aliquando carnes bovis vel aliorum animalium sumuntur in cibum. Si ergo resurget quidquid de veritate humanæ naturæ fuit, resurget etiam caro bovis vel aliorum animalium, quod est inconveniens.

2. Præterea, costa Adæ fuit de veritate humanæ naturæ in ipso, sicut et costa nostra in nobis. Sed costa Adæ non resurget in eo, sed in Eva, aliàs Eva non resurgeret, quia de costa illa formata est. Ergo non resurget in homine quidquid fuit in eo de veritate humanæ naturæ.

3. Præterea, non potest esse quod idem in diversis hominibus resurgat. Sed potest esse quod aliquid fuit de veritate humanæ naturæ in diversis hominibus, sicut si aliquis carnibus humanis vescatur, quæ in substantiam ejus transeant. Ergo non resurget in aliquo, quidquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipso.

4. Præterea, si dicatur quòd non quidquid est in carne comesta est de veritate humanæ naturæ, et ita aliquid eorum potest resurgere in primo et aliquid in secundo, contra : de veritate humanæ naturæ maximè videtur esse illud quod à parentibus trahitur. Sed si aliquis non comedens nisi carnes humanas filium ge-

engendre; tout ce que le fils recevra dans la génération viendra des chairs mangées par le père : car « le sperme provient du superflu de l'alimentation, » dit le Philosophe. Donc tout ce qui appartiendra à la vérité de la nature humaine dans l'enfant, appartenoit aussi à la vérité de cette nature dans les hommes dont le père a mangé les chairs.

5° Répliquera-t-on que les chairs humaines absorbées dans la nutrition forment la semence, non par ce qui appartenoit à la vérité de la nature humaine, mais par ce qui n'y appartenoit pas, nous pourrions encore objecter ceci : Toute la substance de l'embryon (1) appartient à la vérité de la nature humaine, puisqu'elle vient tout entière des parents. Supposez donc qu'un homme se nourrisse uniquement d'embryons, comme le sperme est formé par la superfluité de la nourriture, tout ce qui appartenoit à la vérité de la nature dans les embryons y appartient aussi dans l'enfant engendré par cet homme. Or, d'une part, les embryons doivent ressusciter quand ils ont reçu l'ame raisonnable; d'une autre part, la même chose ne peut ressusciter dans deux hommes différents, comme nous l'avons déjà dit. Donc tout ce qui appartenoit à la nature humaine ne pourroit ressusciter dans l'enfant.

Mais tout ce qui appartient à la vérité de la nature humaine est vivifié, perfectionné par l'ame raisonnable. Or le corps doit revivre dans la résurrection, parce qu'il a été perfectionné, vivifié par l'ame raisonnable. Donc tout ce qui a appartenu à la vérité de la nature humaine ressuscitera dans tous les hommes.

En outre, si le corps de l'homme perdoit une chose appartenant à la nature humaine, ce ne seroit plus un corps humain tout entier, parfait. Or la résurrection fera revivre dans leur perfection tous les hommes,

(1) Le mot *embryon* (fait de ἐν et βρύειν, se nourrir dedans) désigne le fœtus, l'enfant qui n'est pas encore formé et se nourrit dans le sein de sa mère.

---

neret, oportet quòd illud quod filius à parente trahit sit de carnibus aliorum hominum quas pater suus comedit, quia « semen est de superfluo alimenti, » ut Philosophus probat in libro XV *De animalibus* (vel *De generat. animalium*, lib. I, cap. 18). Ergo illud quod est de veritate humanæ naturæ in puero isto, fuit etiam de veritate humanæ naturæ in aliis hominibus quorum carnes pater comedit.

5. Si dicatur quòd illud quod erat de veritate humanæ naturæ in carnibus hominum comestorum non transit in semen, sed illud quod erat ibi de veritate humanæ naturæ non existens, contra : ponatur quòd aliquis cibetur solùm embryis, in quibus nihil videtur esse quod non sit de veritate humanæ naturæ, quia totum quod est in eis à parentibus trahitur; si ergo superfluitas cibi convertitur in semen, oportet quòd illud quod fuit de veritate humanæ naturæ in embryis (quæ etiam ad resurrectionem pertinent postquam animam rationalem perceperunt) sit etiam de veritate humanæ naturæ in puero qui ex tali semine generatur : et sic cùm non possit idem resurgere in duobus, non poterit in quolibet resurgere quidquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipso.

Sed contra : quidquid fuit de veritate humanæ naturæ, fuit perfectum animâ rationali. Sed ex hoc habet corpus humanum ordinem ad resurrectionem, quia fuit animâ rationali perfectum. Ergo quidquid fuit de veritate humanæ naturæ, resurget in unoquoque.

Præterea, si à corpore hominis subtrahatur aliquid quod est de veritate humanæ naturæ in ipso, non erit corpus hominis perfectum. Sed omnis imperfectio hominis tolletur in re-

principalement les élus, auxquels le Seigneur a fait la promesse que « il ne périra pas un cheveu de leur tête, » *Luc*, XXI, 18. Donc tout ce qui a appartenu à la vérité de la nature humaine ressuscitera dans l'homme.

(CONCLUSION. — Puisque tout ce qui appartient à la vérité d'une chose appartient à son être, l'homme ressuscitera nécessairement avec tout ce qui appartenoit dans lui à la vérité de la nature humaine.)

Les choses ont avec la vérité les mêmes rapports qu'avec l'être, selon le Philosophe; car une chose est vraie, quand elle est en elle-même ce qu'elle paroît aux regards (1); et c'est pour cela que Avicenne dit, *Metaph.*, II, 4 : « La vérité des choses est une propriété de leur être. » En conséquence on dit appartenir à la vérité de la nature humaine toutes les choses qui ont réellement l'être de cette nature, c'est-à-dire la forme ou l'essence qui la constitue : aussi on dit vrai, par exemple, l'or qui a la véritable forme de l'or, la forme qui en fait proprement de l'or.

Maintenant, quelles sont les choses qui appartiennent à la vérité de la nature humaine? Pour le comprendre, il faut connoître trois opinions soutenues par différents auteurs. Les uns disent : Il ne s'est jamais rien ajouté à la vérité de la nature humaine, mais tout ce qu'elle renferme aujourd'hui se trouvoit dans son institution première, et ces entités fondamentales sont allées de race en race se multipliant par elles-mêmes de cette manière : le germe vital se détache du père dans la génération; cette partie de sa substance se multiplie dans le fils, et parvient par l'accroissement à l'augmentation convenable; et c'est ainsi que s'est propagé tout le genre humain. Dans ce système, toutes les choses qui se

(1) L'or et l'argent sont vrais, quand ils sont en eux-mêmes ce qu'ils paroissent aux regards, de l'argent et de l'or véritables; ils sont faux, quand leur substance est falsifiée par l'alliage de matières étrangères et qu'elle n'est pas intrinsèquement ce qu'elle paroît au dehors.

---

surrectione, præcipuè ab electis, quibus promissum est *Luc.*, XXI, quòd « capillus de capite eorum non peribit. » Ergo quidquid fuit de veritate humanæ naturæ, resurget in homine.

(CONCLUSIO. — Cùm id quod se habet ad veritatem alicujus rei, ad illius *esse* se habeat, conveniens est ut omne id quod est de veritate humanæ naturæ, resurgat cum ipso.)

Respondeo dicendum, quòd unumquodque sic se habet ad veritatem, sicut se habet ad *esse*, ut dicitur in II *Metaph.*, text. 4 : quia res illa est vera, quæ ita est ut videtur cognitori secundùm actum; et propter hoc Avicenna dicit in sua *Metaph.*, tract. II, cap. 4, quòd « veritas uniuscujusque rei est proprietas sui *esse*, quod stabilitum est ei. » Et secundùm hoc aliquid dicitur esse de veritate humanæ naturæ, quia propriè pertinet ad *esse* humanæ naturæ, et hoc est quod participat formam humanæ naturæ : sicut *verum aurum* dicitur, quod habet veram formam auri, ex quà est proprium *esse* auri.

Ut ergo videatur quid sit illud, quòd est de veritate humanæ naturæ, sciendum est quòd circa hoc est triplex opinio. Quidam enim posuerunt quòd nihil de novo esse incipit de veritate humanæ naturæ; sed quidquid ad veritatem humanæ naturæ pertinet, totum fuit in ipsa institutione humanæ naturæ de veritate ejus; et hoc per seipsum multiplicatur, ut ex eo possit semen decidi à generante, ex quo filius generetur; in quo etiam illa pars decisa multiplicatur, et ad perfectam quantitatem pervenit per augmentum, et sic deinceps, et ita multiplicatum est totum genus humanum. Unde secundùm hanc opinionem, quidquid ex alimento gene-

forment par l'alimentation n'appartiennent pas, bien qu'elles aient l'apparence de chair et de sang, à la vérité de la nature humaine (1).

D'autres soutiennent l'opinion que voici : Si l'on considère la vérité de la nature humaine dans l'espèce que l'acte de la vertu générative a pour but de conserver, certaines choses ajoutent à cette vérité par la transformation naturelle des substances alimentaires au corps de l'homme ; mais si l'on envisage la vérité de la nature humaine dans l'individu que l'acte de la vertu nutritive a pour fin de conserver et de perfectionner, il ne s'ajoute par l'alimentation rien qui appartienne à la vérité de la nature humaine dans cet individu primitivement, mais seulement d'une manière secondaire. Dans ce système, la vérité de la nature humaine consiste primitivement et principalement dans l'humide radical, qui est produit par le sperme et qui forme la première constitution du genre humain ; puis ce qui se convertit en sang et en chair dans les aliments appartient d'une manière secondaire, non primitivement, à la vérité de la nature humaine dans tel ou tel individu, mais il y appartient principalement dans un autre individu qui seroit engendré par le premier. Car nos auteurs regardent le sperme comme le superflu des aliments, soit avec l'addition de certaines choses qui appartiennent à la vérité de la nature humaine dans le père (suivant les uns), soit sans cette addition (selon les autres) ; en sorte que ce qui est l'humide nutrimental dans l'un, devient l'humide radical dans l'autre.

(1) Malebranche a réchauffé cette opinion; il dit à peu près ceci : Le premier gland renfermoit tous les chênes tout entiers, avec toutes les branches et toutes les racines, mais dans des proportions singulièrement restreintes, infiniment petites. La putréfaction dans le sein de la terre va sans cesse, grace à la divisibilité de la matière à l'infini, dégageant ces petits arbres, et la végétation leur donne l'accroissement convenable. Il n'en arrive pas autrement dans la race humaine : le premier germe vital contenoit tous les hommes; l'acte de la génération les dégage, et l'alimentation leur donne l'accroissement. — Dans ce système, le père ne procréeroit pas l'enfant, mais il en seroit pour ainsi dire le conservateur à terme.

Le Docteur angélique a discuté cette opinion, de même que les deux qui vont suivre, à la fin de la première partie de la *Somme*. On verra, plus tard, qu'il se prononce en faveur de la troisième.

---

ratur, quamvis videatur speciem carnis aut sanguinis habere, non tamen pertinet ad veritatem humanæ naturæ.

Alii autem dixerunt quòd aliquid de novo additur ad veritatem humanæ naturæ per transmutationem naturalem alimenti in corpus humanum, consideratâ veritate humanæ naturæ in specie, ad cujus conservationem ordinatur actus generativæ virtutis; si autem veritas humanæ naturæ in individuo consideretur, ad cujus conservationem et perfectionem actus nutritivæ virtutis ordinatur, non additur aliquid per alimentum quod sit primò de veritate humanæ naturæ hujus individui, sed solùm secundariò. Ponunt enim quod veritas humanæ naturæ primò et principaliter consistat in humido radicali, quod scilicet est ex semine generatum, ex quo est prima constitutio humani generis; quod autem convertitur de alimento in veram carnem et sanguinem, non est principaliter de veritate humanæ naturæ illius individui, sed secundario; sed potest esse principaliter de veritate humanæ naturæ alterius individui, quod ex semine illius generatur. Semen enim ponunt esse superfluum alimenti, vel cum admixtione alicujus quod est primò de veritate humanæ naturæ in generante (ut quidam dicunt), vel etiam sine admixtione ejus) ut dicunt alii), et sic quod est humidum nutrimentale in uno, fit humidum radicale in alio.

Les partisans de la troisième opinion soutiennent qu'il s'ajoute à notre être des choses qui appartiennent à la vérité de la nature humaine principalement, même dans l'individu. Car on ne peut assigner dans le corps humain, disent-ils, aucune partie de matière qui reste nécessairement durant toute la vie de l'homme; mais chaque partie de matière peut indifféremment rester toujours dans ce qu'elle a de spécifique, ou disparoître et revenir dans ce qu'elle a de matériel. Ainsi l'humide nutrimental ne se distingue pas de l'humide radical par le principe, de manière qu'on doive faire produire l'humeur radicale par la semence et l'humeur nutrimentale par les aliments; mais ces deux choses trouvent la source de leur distinction dans le terme, de telle sorte qu'on appelle *humeur radicale* les substances qui ont atteint leur dernier développement par l'acte de la vertu générative ou même de la vertu nutritive, et l'on donne le nom d'*humeur nutrimentale* aux choses qui ne sont point encore parvenues à leur dernier point de production, mais qui sont en voie d'y parvenir.

Le Maître examine et discute plus longuement ces trois opinions dans les *Sentences*, II, 30. Nous ne le suivrons pas dans ces savantes recherches; il nous suffira d'ajouter ici ce qui se rapporte à notre sujet.

Suivant que l'on adopte l'une ou l'autre de ces opinions, on doit répondre diversement à la question posée plus haut. La première opinion peut expliquer par le système de la multiplication, comment les substances appartenant à la vérité de la nature humaine parviennent à leur perfection et dans le nombre et dans l'accroissement des individus, sans recourir aux choses produites par les aliments; ils croient que ces choses interviennent dans le corps uniquement pour résister à la consomption que pourroit amener la chaleur naturelle, de même qu'on ajoute de l'argent dans le plomb pour le rendre plus durable. Puis donc que la seconde

---

Tertia opinio est, quòd aliquid de novo incipit esse principaliter de veritate humanæ naturæ etiam in isto individuo; quia non est distinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis signata de necessitate per totam vitam remaneat; sed ad hoc indifferenter se habet quælibet pars signata accepta, quòd manet semper quantum ad id quod est speciei in ea, sed potest fluere et refluere quantum ad id quod est materiæ in ipsa; et sic humidum nutrimentale non distinguitur à radicali ex parte principii (ut dicatur *radicale*, quod est ex semine generatum, *nutrimentale* verò quod generatur ex cibo); sed magis distinguitur ex termino, ut *radicale* dicatur, quod ad terminum generationis pervenit per actum generativæ, vel etiam nutritivæ virtutis; sed *nutrimentale* quod nondum pervenit ad hunc terminum, sed est adhuc in via nutriendi.

Et hæ tres opiniones in II libro *Sententiarum*, dist. 30, pleniùs pertractatæ et investigatæ sunt. Et ideo non oportet hic repetere, nisi quantum ad propositum pertinet.

Sciendum est ergo, quòd secundum has opiniones diversimodè ad hanc quæstionem oportet respondere. Prima enim opinio per viam multiplicationis quam ponit, potest ponere perfectionem veritatis humanæ naturæ, et quantum ad numerum individuorum et quantum ad debitam quantitatem uniuscujusque individui, absque eo quod est ex alimento generatum, quod quidem non additur, nisi ad resistendum consumptioni, quæ posset induci per actionem caloris naturalis, sicut argento apponitur plumbum, ne ex liquefactione consumatur. Unde cùm in resurrectione oporteat naturam huma-

formation du corps doit rétablir l'homme dans sa perfection, et qu'après cette rénovation la chaleur du cœur n'absorbera plus l'élément humide dans l'organisme, rien n'exige que la résurrection ramène à la vie ce qu'ont produit les aliments; il suffit qu'elle fasse revivre les choses qui appartenoient à la vérité de la nature humaine dans l'individu, et que la séparation du principe vital et la multiplication de l'espèce ont portées à leur perfection dans le nombre et dans l'accomplissement des individus.

La deuxième opinion, posant en principe que les additions nutritives sont nécessaires pour amener l'accroissement dans l'individu et la multiplication dans l'espèce, doit nécessairement faire ressusciter plusieurs des choses qui sont produites dans le corps par les aliments: plusieurs de ces choses, mais non pas toutes, autant qu'il en faudra pour réparer la nature humaine dans tous les individus. Aussi les partisans de cette opinion disent-ils: Toutes les choses qui se trouvoient dans la substance du principe vital ressusciteront dans l'homme qui en a reçu l'existence, parce qu'elles appartenoient en lui à la vérité de la nature humaine principalement; ensuite des choses qui se sont jointes à son corps par l'alimentation, il en ressuscitera plusieurs, autant qu'il en faudra pour lui rendre son développement: il ressuscitera, dis-je, plusieurs de ces choses, mais non pas toutes, parce qu'elles n'appartiendront à la vérité de la nature humaine qu'autant qu'elles seront nécessaires à sa complète restauration. Et comme l'humide radical passe et revient successivement, la restauration se fera dans les proportions que voici. Les choses qui appartenoient primitivement à la substance du corps seront réparées tout entières; puis de celles qui s'y sont jointes en deuxième et en troisième lieu, il en sera réparé autant qu'il sera nécessaire pour le compléter. On peut faire comprendre cela par deux raisons. D'abord les choses qui se sont jointes au corps avoient pour but de compenser les déperditions, si

---

nam in sua perfectione reparari, nec calor naturalis tunc agat ad consumptionem humidi naturalis, nulla necessitas erit quòd resurgat aliquid in homine quod ex alimento sit generatum; sed resurget tantùm illud quod fuit de veritate humanæ naturæ individui, et per decisionem et multiplicationem ad prædictam perfectionem pervenit in numero et quantitate.

Secunda autem opinio, quia ponit quòd eo quod aggeneratur ex nutrimento, indigetur ad perfectionem quantitatis individui et ad multiplicationem quæ fit per generationem, necesse habet ponere aliquid de hoc in quod conversum est alimentum resurgere: non tamen totum, sed solùm quantum indigetur ad perfectam reintegrationem humanæ naturæ in omnibus suis individuis. Unde ponit hæc opinio quod totum illud quod fuit in substantia seminis, resurget in illo homine qui ex illo semine generatus est, quia hoc est principaliter de veritate humanæ naturæ in ipso; de eo autem quod postea advenit per nutrimentum, tantum resurget in eo quantum est necessarium ad perfectionem quantitatis: et non totum, quia hoc non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, nisi quatenus natura eo indiget ad perfectionem quantitatis. Sed quia hoc humidum nutrimentale fluit et refluit, hoc ordine reparabitur, quòd illud quod primò fuit de substantia corporis hominis totum reparabitur; et de eo quod secundò et tertiò et deinceps advenit, quantum necessarium est ad quantitatem reintegrandam. Quod patet duplici ratione. Primò quia illud quod super hoc advenit, inductum

bien qu'elles n'appartenoient pas à la vérité de la nature humaine d'une manière aussi intime que celles qui les précédoient; ensuite l'humide étranger fait, en s'ajoutant à l'humide radical, que le tout composé n'a plus aussi parfaitement la nature de l'espèce que l'avoit la première substance du corps. L'eau mêlée au vin, dit le Philosophe dans un exemple, affoiblit la force de la liqueur et finit par la rendre aqueuse; de manière que l'eau versée la seconde fois, bien qu'elle présente encore l'apparence du vin, n'en a plus la nature aussi parfaitement que la première. Ains. la chair formée en second lieu ne renferme pas la matière de cette substance aussi complètement que celle qui est formée d'abord, elle n'a donc pas de rapports aussi nécessaires avec la nature humaine, ni partant avec la résurrection. Ainsi la deuxième opinion fait ressusciter tout ce qui appartient principalement à la vérité de la nature humaine, mais non pas tout ce qui appartient à cette vérité secondairement.

La troisième opinion se rapproche de la deuxième dans un point et s'en écarte dans un autre. D'abord elle s'en écarte en ce qu'elle fait appartenir de la même manière, à la vérité de la nature humaine, tout ce qui revêt la forme de chair et d'os. Car elle ne distingue pas deux sortes de parties de matière; les unes qui restent dans l'homme durant toute sa vie, appartenant à la vérité de la nature humaine primitivement; les autres qui passent et reviennent, n'appartenant à la vérité de la nature humaine que pour l'accroissement, et non pour la constitution de l'espèce; mais elle pose en principe que toutes les parties jointes aux corps appartiennent à la vérité de la nature humaine dans ce qu'elles tiennent de l'espèce parce qu'elles restent à cet égard, mais non dans ce qu'elles renferment de matière parce qu'elles passent et reviennent sous ce rapport. Dans ces principes, nous devons concevoir les parties du corps hu-

---

fuit, ut illud, quod primò erat deperditum, repararetur, et sic non ita principaliter pertinet ad veritatem humanæ naturæ sicut præcedens; secundò, quia adjunctio humidi extranei ad primum humidum radicale facit quòd totum permixtum non ita perfectè participet veritatem speciei sicut primum participabat. Et ponit exemplum Philosophus in I *De generatione*, de aquâ permixtâ vino, quæ semper virtutem vini debilitat, ita quòd in fine ipsum *aquosum* reddit; unde sicut secunda aqua, quamvis assumatur in speciem vini, non tamen ita perfectè speciem vini participat, sicut prima quæ in vinum assumebatur: ita illud quod de alimento secundò in carnem convertitur, non ita perfectè attingit ad speciem carnis, sicut quod primò convertebatur; et ideo non ita pertinet ad veritatem humanæ naturæ, nec ad resurrectionem. Sic ergo patet quòd hæc opinio ponit resurgere totum id quod est de veritate humanæ naturæ principaliter, non autem totum quod est de veritate humanæ naturæ secundariò.

Tertia autem opinio, quantum ad aliquid differt à secunda, et quantum ad aliquid convenit cum ea. Differt quidem quantum ad hoc quòd ponit totum quod est sub forma carnis et ossis eadem ratione ad veritatem humanæ naturæ pertinere; quia non distinguit aliquid materiale signatum permanens in homine toto tempore vitæ ejus, quod per se pertineat ad veritatem humanæ naturæ, et primò; et aliquid fluens et refluens, quod pertineat ad veritatem humanæ naturæ solùm propter quantitatis perfectionem, non propter primum *esse* speciei, sicut secunda opinio dicebat; sed ponit omnes partes quæ non sunt præter intentionem naturæ aggeneratæ pertinere ad veritatem humanæ naturæ, quantum ad id quod habent de specie, quia sic manent; non autem

main comme les habitants d'une cité. Dans une cité, quand des citoyens disparoissent par la mort, d'autres viennent prendre leur place ; de manière que les parties de la population passent et reviennent matériellement parlant ; mais elles restent formellement, puisque de nouveaux habitants succèdent aux absents dans les mêmes offices et dans les mêmes rangs, d'où la cité reste numériquement une. Il en arrive de même dans le corps de l'homme ; quand des parties disparoissent, d'autres se forment avec la même figure et dans le même endroit ; de façon que toutes les parties passent et reviennent dans la matière ; mais elles restent dans l'espèce, d'où l'homme continue d'être numériquement le même. Maintenant la troisième opinion se rapproche de la deuxième dans ceci : elle enseigne avec elle que les parties formées dans le corps en second lieu n'appartiennent pas aussi parfaitement à la vérité de l'espèce que les parties formées primitivement. En conséquence elle fait ressusciter dans l'homme les mêmes choses que l'opinion précédente, mais non pas tout-à-fait pour la même raison : elle dit que les choses formées par le sperme renaîtront à l'existence, non qu'elles appartiennent à la vérité de la nature humaine sous d'autres titres que les choses formées plus tard, mais parce qu'elles ont plus intimement la nature de l'espèce. La deuxième opinion dit aussi, comme nous l'avons vu, que les productions de la semence tiennent plus profondément à la vérité de l'espèce que les additions nutritives : nouveau principe qui la rapproche encore de la troisième.

Je réponds aux arguments : 1° Les choses naturelles ne sont pas ce qu'elles sont par la matière, mais par la forme. Quand donc la matière qui a renfermé la nature de chair animale renaîtra sous la forme de chair humaine, elle ne ressuscitera pas comme chair d'animal, mais comme chair d'homme ; autrement, il faudroit dire que le limon dont a été *formé*

---

quantum ad id quod habent de materia, quia sic fluunt et refluunt indifferenter. Ut ita etiam intelligamus contingere in partibus unius hominis, sicut contingit in tota multitudine civitatis, quia singuli subtrahuntur à multitudine per mortem, aliis in locum eorum succedentibus ; unde partes multitudinis fluunt et refluunt materialiter, sed formaliter manent, quia ad eadem officia et ordines substituuntur alii, à quibus priores subtrahebantur ; unde respublica *una numero* remanere dicitur. Et similiter etiam, dum quibusdam partibus fluentibus aliæ reparantur in eadem figura et in eodem situ, omnes partes fluunt et refluunt secundum materiam, sed manent secundum speciem, manet nihilominus homo idem numero. Sed convenit tertia cum secunda opinione, quia ponit quòd partes secundò advenientes non ita perfectè pertingunt ad veritatem speciei, sicut quæ primò advenerunt. Et ideo, idem quod ponit resurgere in homine secunda opinio, ponit tertia, sed non penitus eadem ratione : ponit enim totum illud quod ex semine generatum est resurgere, non quia alià ratione pertineat ad veritatem humanæ naturæ, quàm hoc quod postea advenit. Sed quia perfectiùs veritatem speciei participat. Quem ordinem ponebat secunda opinio in his quæ postea adveniunt ex alimento, in quo etiam hæc opinio concordat cum illa.

Ad primum ergo dicendum, quòd res naturalis non est id quod est ex sua materia, sed ex sua forma. Unde quamvis illud materiæ quod quandoque fuit sub forma carnis bovinæ resurgat in homine sub forma carnis humanæ, non sequitur quòd resurgat caro bovis, sed caro hominis ; aliàs enim posset concludi quòd resurgeret limus de quo formatum est corpus

le corps d'Adam ressuscitera comme limon. — La première opinion accorde l'objection.

2° La côte dont Eve fut formée n'appartenoit pas dans Adam à la perfection de l'individu, mais elle étoit destinée à la multiplication de l'espèce. Elle ne ressuscitera donc pas dans Adam, mais dans Eve; de même que le sperme ne ressuscitera pas dans le père, mais dans le fils.

3° Il est facile de répondre à la difficulté dans la première opinion. D'après les principes qu'elle pose, les chairs humaines absorbées par la manducation n'appartiennent jamais à la vérité de la nature humaine dans celui qui s'en nourrit, mais elles tenoient à cette vérité dans celui qui les a fournies : elles ressusciteront donc dans le premier qui les a formées, non dans le second qui les a absorbées, selon la deuxième et la troisième opinion, toutes les choses ressusciteront dans l'homme où elles ont atteint le plus parfaitement la perfection de l'espèce; si elles l'ont atteinte au même degré dans deux hommes, elles ressusciteront dans celui qui les a possédées d'abord, parce que c'est en lui qu'elles ont contracté, par l'union de l'ame raisonnable, leurs premiers rapports avec la résurrection. Si donc les chairs absorbées avoient des superfluités qui n'appartenoient point à la vérité de la nature humaine dans le premier homme qui les a formées, elles pourront ressusciter dans le second qui s'en est repu; si elles ne renfermoient point des superfluités, ce qui appartenoit à la résurrection dans le premier ressuscitera en lui, et non dans le second; pour réparer cette perte dans le dernier, la nature puiseroit dans les chairs formées en lui par d'autres aliments; s'il n'avoit point de chairs de cette nature parce qu'il se seroit toujours nourri de chairs humaines, la vertu divine prendroit ailleurs tout ce qu'il faudroit pour le rétablir dans son intégrité, de même qu'elle trouvera des moyens pour compléter la restauration de ceux qui sont morts avant l'âge parfait. Et tout cela ne détruiroit point l'identité numérique, pas plus que ne la détruit le

---

Adæ. Tamen prima opinio concedit hanc rationem.

Ad secundum dicendum, quòd costa illa non fuit in Adam de perfectione individui, sed ordinata ad multiplicationem speciei ; unde non resurget in Adam, sed in Eva ; sicut et semen non resurget in generante, sed in genito.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm primam opinionem facile est ad hoc respondere ; quia carnes comestæ nunquam sunt de veritate humanæ naturæ in comedente, fuerunt autem de veritate humanæ naturæ in eo cujus carnes comeduntur ; et ita resurgent in primo, et non in secundo. Sed secundùm secundam opinionem et tertiam, unumquodque in illo resurget, in quo magis accessit ad perfectam participationem virtutis speciei ; et, si æqualiter in utroque accesserit, resurget in illo in quo primò fuit, quia in illo primò habuit ordinem ad resurrectionem ex conjunctione ad animam rationalem illius hominis. Et ideo, si in carnibus comestis fuit aliqua superfluitas, quæ non pertineret ad veritatem humanæ naturæ in primo, resurgere poterit in secundo ; alias, illud quod pertinebat ad resurrectionem in primo, resurget in eo, et non in secundo ; sed in secundo, loco ejus sumetur vel aliquid de eo quod ex aliis cibis in carnem secundi conversum est ; vel, si nullo cibo unquam pastus fuisset nisi carnibus humanis, divina virtute aliunde suppleretur quantum indigeretur ad perfectionem quantitatis, sicut etiam supplet in illis qui ante perfectam ætatem decedunt. Nec per hoc aliquid præjudicatur identitati in

changement des parties qui passent et reviennent sous le rapport de la matière.

4° La première opinion fournit encore une réponse facile : comme elle ne regarde pas le sperme comme le superflu de la nourriture, elle n'en attribue pas l'origine aux chairs absorbées par la manducation, mais elle le fait dériver de la première institution de la nature humaine. Dans les deux autres opinions, il faut dire que toute la substance renfermée dans les chairs absorbées n'a pu se convertir en sperme : car le sperme, ce superflu de la nutrition, se forme par une longue élaboration qui dégage et purifie les aliments (1); puis ce qui se change en sperme appartient plus à la vérité de la nature humaine dans celui qui en reçoit l'existence que dans celui qui en fournit la matière. Ainsi, d'après la règle posée plus haut, ce qui se convertit en sperme ressuscitera dans l'homme qu'il fait naître à l'existence, et ce qui reste de la matière ressuscitera dans l'homme dont les chairs ont formé le sperme.

5° L'embryon n'a pas droit à la résurrection dans son premier état, avant d'être animé par l'ame raisonnable; puis il reçoit de l'alimentation, dans cet état, beaucoup de choses qui s'ajoutent à la substance du sperme, car l'enfant est nourri dans le sein de sa mère. Supposez donc qu'un homme se nourrisse d'embryons et qu'il engendre du superflu de cette alimentation, ce qui viendra de la substance du sperme ressuscitera dans celui qui en aura reçu l'existence; et si cela renfermoit des choses appartenant à la substance des spermes dans les embryons qui ont fourni les chairs, elles ressusciteront dans le premier qui a formé la substance, et non dans le second qui se l'est appropriée par la manducation; puis le

(1) Le mot *superflu* pourroit, s'il étoit mal compris, faire naître une fausse idée dans l'esprit. Le germe vital n'est pas le résidu qui reste de la nourriture comme impropre à l'alimentation, car c'est là ce qui forme les matières excrémentielles; mais il est pour ainsi dire la plus pure substance de la nourriture, ce qui reste après une longue élaboration subie dans les intestins et dans les viscères. Les aliments se convertissent en un suc blanc, nommé *chyle*.

---

numero, sicut nec præjudicatur per hoc quod partes secundùm materiam fluunt et refluunt.

Ad quartum dicendum, quòd secundùm primam opinionem facile est solvere; quia ponit quod semen non est ex superfluo alimenti; unde carnes comestæ non transeunt in semen ex quo puer generatur. Sed secundùm alias duas opiniones, dicendum est quòd non est possibile quòd totum, quod fuit in carnibus comestis, in semen convertatur, quia post multam depurationem cibi pervenitur ad decoctionem seminis, quod est superfluitas ultimi cibi; illud autem quod de carnibus comestis in semen convertitur, pertinet magis ad veritatem humanæ naturæ in eo qui ex semine nascitur, quàm in illo ex cujus carnibus semen est generatum. Et ideo secundùm regulam priùs datam, hoc quod in semen conversum est, resurget in eo qui ex semine nascitur; residuum verò materiæ resurget in illo, ex cujus carnibus comestis semen est generatum.

Ad quintum dicendum, quòd embrya non pertineat ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo statu jam multùm advenit supra substantiam seminis de substantia nutrimenti, quia puer in utero matris nutritur. Et ideo si aliquis embryis vescatur, et ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in substantia seminis, resurget quidem in eo qui ex semine generatur; nisi in illo contineretur aliquid quod fuisset de substantia seminum in illis ex quorum carnibus comestis semen generatum est, quia hoc resurgeret in primo et non in secundo; resi-

reste des chairs qui ne se seroient pas changées en semence ressusciteroit aussi dans le premier, et la vertu divine suppléeroit à ce qui pourroit manquer dans l'un ou dans l'autre. La première opinion n'a pas à souffrir de l'objection, parce qu'elle ne fait pas du sperme le superflu des aliments; mais on peut la combattre par d'autres raisons, comme on le voit dans le Maître, *Sent.*, II, 30.

ARTICLE V.

Tout ce qu'il y a eu de matière dans le corps ressuscitera-t-il?

Il paroît que tout ce qu'il y a eu de matière dans le corps ressuscitera.

1° Les cheveux ont moins de rapport avec la résurrection que n'en ont les membres et les organes. Or tout ce que les cheveux ont renfermé de matière ressuscitera : saint Augustin l'enseigne formellement, *De Civit. Dei*, XXII, 19. Combien donc plus tout ce qu'il y a eu de matière, dans les membres et dans les organes, ne doit-il pas ressusciter?

2° Comme les parties spécifiques du corps sont perfectionnées par l'ame raisonnable, ainsi les parties matérielles le sont aussi. Or le corps humain doit ressusciter, parce qu'il a été perfectionné par l'ame raisonnable. Donc la résurrection fera renaître, non-seulement les parties spécifiques, mais encore les parties matérielles du corps (1).

3° La totalité du corps vient de ce qui lui donne la division en parties. Or

dans le tube digestif dont le foie, la rate, le pancréas et d'autres glandes secondent les opérations; porté par les vaisseaux chylifères dans la circulation, le chyle arrive au cœur et aux poumons, où il prend une couleur pourprée et devient sang; puis le sang, par une dernière sécrétion, se transforme en germe vital dans un organe particulier. Le sperme est, proprement, une sécrétion.

Il renferme deux choses : des animalcules appelés *spermatozoaires*, et un liquide d'une nature spéciale. Les animalcules, qui ont la forme de têtards et vivent jusqu'à vingt-quatre heures à l'air libre, forment originairement le corps. Les liquides leur servent comme d'enveloppe et de véhicule.

(1) On verra dans la réponse à cette objection, que les parties spécifiques et les parties matérielles du corps sont une seule et même chose dans la troisième opinion, qu'adopte notre saint Auteur; seulement on les considère sous des points de vue différents.

duum autem carnium comestarum, quod non est conversum in semen, constat quòd resurget in primo, utrique divinâ potentiâ supplente quod deest. Prima autem opinio hac objectione non arctatur, cùm non ponat semen esse ex superfluo alimenti; sed aliæ multæ rationes sunt contra eam, ut in II libro *Sententiarum*, distinctione trigesima patet.

ARTICULUS V.

Utrùm quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget. Minùs enim videntur pertinere ad resurrectionem capilli quàm alia membra. Sed quidquid fuit in capillis totum resurget, et si non in capillis, saltem in aliis partibus, ut Augustinus dicit in littera (IV. *Sentent.* lit. B.). Ergo multò fortiùs quidquid in aliis membris materialiter fuit, totum resurget.

2. Præterea, sicut partes carnis *secundùm speciem* perficiuntur ab anima rationali, ita partes *secundùm materiam* : sed corpus humanum habet ordinem ad resurrectionem ex hoc quòd fuit animâ rationali perfectum; ergo non solùm partes *secundùm speciem*, sed etiam omnes partes *secundùm materiam*, resurgent.

3. Præterea, ex eâ parte accidit illa corpori totalitas, ex qua parte accidit ei divisio in

c'est la matière qui donne au corps la division en parties; car elle forme par sa disposition la quantité, qui est l'objet de la division. Donc la totalité du corps vient des parties de la matière; donc, si toutes les parties de la matière ne reprenoient pas l'existence, le corps ne ressusciteroit pas totalement : conséquence manifestement fausse.

Mais les parties matérielles du corps, au lieu de rester toujours, passent et reviennent, selon le Stagyrite, et vont par cette succession continuelle se multipliant pour ainsi dire indéfiniment. Si donc la résurrection ramenoit à l'existence toutes ces parties de matière, le corps ressuscité seroit ou d'une densité excessive, ou d'un volume démesuré.

De plus, tout ce qui appartient à la vérité de la nature humaine dans un homme peut devenir, par la manducation de sa chair, une partie de matière dans un autre homme. Si donc toutes les parties du corps devoient ressusciter dans leur matière, il s'ensuivroit que ce qui appartient à la vérité de la nature humaine dans un homme ressusciteroit dans un autre : ce qu'on ne peut admettre.

(Conclusion. — Comme toutes les parties matérielles qui ont existé dans l'homme du commencement à la fin de la vie terrestre dépasseroient les dimensions spécifiques de son corps, elles ne ressusciteront pas dans la totalité de la matière, mais seulement dans la totalité de l'espèce.)

Les choses qui sont comme matière dans l'homme n'ont droit à la résurrection, qu'autant qu'elles appartiennent à la vérité de la nature humaine; car c'est par là seulement qu'elles sont en rapport avec l'ame raisonnable. Or les choses qui sont comme matière dans l'homme appartiennent entièrement à la vérité de la nature humaine dans ce qu'elles ont de l'espèce; mais elles n'y appartiennent pas entièrement dans tout ce qu'elles ont de la matière : car toute la matière qui se trouve dans l'homme du commencement à la fin de son existence terrestre dépasseroit les pro-

---

partes. Sed divisio in partes accidit corpori secundùm materiam, cujus dispositio est quantitas, secundùm quam dividitur. Ergo et totalitas corporis attenditur secundùm partes materiæ; si ergo non omnes partes materiæ resurgent, nec totum corpus resurget; quod est inconveniens.

Sed contra, partes *secundùm materiam* non manent in corpore, sed fluunt et refluunt, ut patet per illud quod dicitur in I *De generatione*. Si ergo omnes partes *secundùm materiam* quæ non manent in corpore, sed fluunt et refluunt, resurgent, vel erit corpus resurgentis densissimum, vel erit immoderatæ quantitatis.

Præterea, quidquid est de veritate humanæ naturæ in uno homine, totum potest esse pars materiæ in alio homine, qui ejus carnibus vescitur. Si ergo omnes partes *secundùm materiam* resurgent in aliquo, sequitur quòd resurget in uno id quod est de veritate humanæ naturæ in alio : quod est inconveniens.

(Conclusio. — Cùm materia quæ fuit in homine à principio vitæ usque ad finem, debitam speciei quantitatem excederet, non quidquid fuit in homine materialiter, totum cum illo resurget nisi speciei totalitate consideratâ.)

Respondeo dicendum, quòd illud quod est in homine materialiter non habet ordinem ad resurrectionem nisi secundùm quod pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quia secundùm hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum quod est in homine materialiter pertinet quidem ad veritatem humanæ naturæ quantum ad id quod habet de specie, sed non totum consideratâ materiæ totalitate; quia tota materia quæ fuit in homine à principio vitæ

portions spécifiques de son corps, ainsi que le remarque la troisième opinion exposée dans le précédent article et qui nous semble la plus probable. En conséquence les choses qui sont dans l'homme ressusciteront dans la totalité de l'espèce, qui embrasse la quantité, la figure, la situation et l'ordre des parties; mais elles ne ressusciteront pas dans la totalité de la matière (1). La deuxième et la première opinion ne se servent pas de cette distinction; mais elles disent que l'espèce et la matière appartiennent en même temps et dans le même degré aux différentes parties du corps. Ces deux opinions s'accordent en ceci, qu'elles font ressusciter entièrement, même dans la totalité de la matière, tout ce qui est produit par le sperme, puis elles diffèrent en ce point, que la première ne fait revivre aucune des choses produites par les aliments, tandis que la deuxième en fait renaître plusieurs, mais non pas toutes, comme nous l'avons vu.

Je réponds aux arguments : 1° Comme tout ce qui est dans les parties principales du corps ressuscitera dans la totalité de l'espèce, mais non dans la totalité de la matière : de même en arrivera-t-il pour les cheveux. Or les principales parties du corps reçoivent, par l'alimentation, deux sortes de choses : les unes tiennent à l'accroissement et sont regardées comme de nouvelles parties de matière relativement à la totalité de l'espèce, parce qu'elles occupent une autre place que les premières et changent les dimensions; les autres ne se rapportent pas à l'accroissement, mais elles réparent les déperditions; dès-lors on ne les considère pas comme de nouvelles parties du tout relativement à l'espèce, parce qu'elles n'occupent pas dans le corps une autre place que celle qu'avoit la substance perdue; mais on peut les envisager comme de nouvelles parties relativement à la totalité de la matière. Les cheveux rentrent dans cette catégorie des choses. Saint Augustin parle des cheveux coupés pendant l'exis-

(1) Saint Thomas nous a déclaré que la troisième opinion lui semble plus probable que

usque ad finem, excederet quantitatem debitam speciei, ut tertia opinio dicit, quæ probabilior inter cæteras mihi videtur. Et ideo totum quod est in homine resurget consideratâ totalitate speciei, quæ attenditur secundùm quantitatem, figuram, situm et ordinem partium; non autem resurget totum consideratâ totalitate materiæ. Secunda autem opinio et prima non utuntur hac distinctione; sed distinguunt inter partes, quarum utraque habet speciem et materiam. Conveniunt autem hæ duæ opiniones in hoc quod utraque dicit, quòd illud quod est ex semine generatum totum resurget, etiam totalitate materiæ consideratâ; differunt autem in hoc quòd de eo quod ex alimento generatur, nihil resurgere ponit prima opinio. Secunda verò aliquid ejus resurgere ponit, et non totum, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut quidquid est in aliis partibus corporis resurget consideratâ totalitate speciei, non autem consideratâ totalitate materiæ; ita etiam est de capillis. In aliis autem partibus advenit aliquid ex nutrimento, quod facit augmentum; et hoc computatur ut alia pars, consideratâ totalitate speciei, quia obtinet alium locum et situm in corpore et substat aliis partibus dimensionis; aliquid autem advenit quòd non facit augmentum, sed cedit in restaurationem deperditi nutriendo; et non computatur ut alia pars totius considerati secundùm speciem, cùm non obtineat alium locum vel situm in corpore, quàm pars quæ defluxit tenebat, quamvis possit alia pars computari consideratâ totalitate materiæ. Et similiter est de capillis. Augustinus verò loquitur de incisionibus capillorum qui erant

tenue de l'homme et qui dès-lors appartiennent à l'accroissement : ils sortiront donc avec l'homme des cendres du sépulcre, non qu'ils doivent s'ajouter aux autres cheveux, car ils prendroient ainsi des dimensions trop longues ; mais ils reparoîtront sous une forme nouvelle dans d'autres parties du corps, selon que la Providence divine le trouvera convenable. On peut répondre aussi que saint Augustin fait ressusciter les cheveux, non pas dans toutes les hypothèses, mais dans certains cas, lorsqu'ils seront nécessaires pour suppléer à ce qui pourroit manquer dans les membres et dans les organes.

2° Selon la troisième opinion, les parties spécifiques et les parties matérielles sont une seule et même chose : car le Philosophe ne les distingue pas pour les séparer fondamentalement les unes des autres, mais pour montrer qu'on peut considérer les parties du corps sous le rapport de l'espèce, comme renfermant la forme ; puis sous le point de vue de la matière, comme constituant la base et le sujet de la forme. Or la matière de la chair n'est en rapport avec l'ame humaine qu'autant qu'elle présente la forme qui lui est propre, la forme du corps humain, et c'est là ce qui lui donne seul droit à la résurrection. La première et la deuxième opinion, séparant radicalement les parties spécifiques et les parties matérielles, disent bien que l'ame raisonnable perfectionne et les premières et les secondes ; mais elles ajoutent qu'elle perfectionne les parties matérielles par les parties spécifiques, si bien qu'elles n'ont pas les mêmes droits à la résurrection.

3° Les dimensions indéterminées se conçoivent nécessairement, dans la matière des choses corruptibles, avant l'existence de la forme substantielle ; d'où la division qui s'opère sur ces dimensions, revient propre-

les deux autres. Les principes qu'il vient d'exposer renferment donc son sentiment ; les considérations qui vont suivre, au contraire, ont pour seuls garants les auteurs qui soutiennent la deuxième et la troisième opinion.

---

partes facientes augmentum : et ideo oportet quòd resurgant, non tamen in quantitate capillorum, ne sit quantitas immoderata ; sed in aliis partibus, ut necessarium judicabit divina providentia. Vel loquitur in casu illo quando aliis partibus deficiet ; tunc enim earum defectus poterit ex superfluitatibus capillorum reparari.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm tertiam opinionem eædem sunt partes *secundùm speciem* et *secundùm materiam* : non enim illâ distinctione utitur Philosophus, in I *De generatione*, ad distinguendum diversas partes, sed ad ostendendum quòd eædem partes possunt considerari et *secundùm speciem*, quantum ad illud quod est formæ et speciei in ipsis ; et *secundùm materiam*, quantum ad [illegible]od subest formæ et speciei. Constat autem quòd materia carnis non habet ordinem ad animam rationalem nisi in quantum est sub tali forma, et ideo ratione ejus habet ordinem ad resurrectionem. Sed prima et secunda opinio, quæ ponunt alias esse partes quæ sunt *secundùm speciem* et alias quæ sunt *secundùm materiam*, dicunt quòd anima rationalis, quamvis utrasque partes perficiat, non tamen perficit partes *secundùm materiam* nisi mediantibus partibus *secundùm speciem* ; et ideo non habent æqualiter ordinem ad resurrectionem.

Ad tertium dicendum, quòd in materia generabilium et corruptibilium dimensiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formæ substantialis ; et ideo divisio quæ fit secundùm hujusmodi dimensiones, propriè pertinet ad materiam. Sed quantitas completa et

ment à la matière. Au contraire, la quantité complète et déterminée se présente, dans la matière, après la forme substantielle, de là, la division qui s'accomplit sur les dimensions déterminées regarde l'espèce, surtout quand l'idée de l'espèce implique, comme dans le corps humain, la situation des parties (1).

QUESTION LXXXIII.

De la condition des corps ressuscités.

Il nous reste à traiter le sujet dont on vient de lire le titre.

Sur quoi l'on demande quatre choses : 1° Tous les hommes ressusciteront-ils dans le même âge, c'est-à-dire dans l'âge viril ? 2° Ressusciteront-ils tous dans la même taille ? 3° Ressusciteront-ils tous dans le sexe viril ? 4° Enfin ressusciteront-ils tous dans la vie animale ?

ARTICLE I.

Tous les hommes ressusciteront-ils dans le même âge?

Il paroît que tous les hommes ne ressusciteront pas dans le même âge, c'est-à-dire dans l'âge viril. 1° Dieu ressuscitera les hommes (principalement les élus) dans toute la perfection de la nature humaine. Or l'âge appartient à cette perfection, puisque l'Esprit saint appelle la vieillesse

(1) Où les dimensions sont indéterminées, là ne se trouve que la matière ; comment donc la division pourroit-elle avoir autre chose pour objet? Mais partout où l'on voit des dimensions déterminées, il faut nécessairement reconnoître l'existence de la forme ; et puisque la forme change les parties matérielles en parties spécifiques, la division dès-lors tombe sur l'espèce. Quand on divise un morceau de chair, on ne divise que de la matière ; mais quand

terminata advenit materiæ post formam substantialem ; et ideo divisio quæ fit secundùm dimensiones terminatas respicit speciem ; præcipuè quando ad rationem speciei pertinet determinatus situs partium, sicut est in corpore humano.

QUÆSTIO LXXXIII.

De qualitate resurgentium, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de qualitate resurgentium.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm resurgent omnes in ætate juvenili. 2° Utrùm in æquali statura. 3° Utrùm omnes in eodem sexu. 4° Utrùm in vita animali.

ARTICULUS I.

Utrùm omnes resurgent in eadem ætate.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non omnes resurgent in eadem ætate, scilicet juvenili. Quia Deus resurgentibus (præcipuè beatis) nihil subtrahet quod ad perfectionem hominis pertinent. Sed ætas pertinet ad perfectionem hominis, cùm senectus sit *venerabilis*

« l'âge vénérable (1). » Donc les vieillards ne ressusciteront pas dans l'âge viril.

2° L'âge se compte sur la mesure du temps passé. Or il ne pourroit se faire que le temps passé n'eût point passé. Donc il est impossible de ramener à l'âge viril l'homme d'un âge plus avancé.

3° Ce qui doit ressusciter avant tout dans l'homme, c'est ce qui appartient le plus intimement à la vérité de la nature humaine. Or plus une chose se rapproche de l'origine de l'homme, plus elle semble appartenir profondément à la vérité de la nature humaine : car la vertu de l'espèce, s'affoiblissant par l'âge, devient dans la vieillesse, ainsi que le remarque le Philosophe, comme du vin mêlé d'eau. Si donc tous les hommes devoient renaître à l'existence avec le même âge, il seroit plus convenable de les faire ressusciter dans l'enfance que dans l'âge viril.

Mais saint Paul dit, *Ephes.*, IV, 13 : « Jusqu'à ce que nous arrivions... à l'état d'homme parfait, à la mesure de l'âge et de la plénitude du Christ. » Or Jésus-Christ est ressuscité à l'âge viril, que saint Augustin fait commencer environ à l'âge de trente ans. Donc les hommes ressusciteront à l'âge viril.

D'un autre côté, l'homme ressuscitera dans la plus grande perfection de sa nature. Or la nature humaine atteint le plus haut point de sa perfection à l'âge viril. Donc tous les hommes ressusciteront dans cet âge.

(Conclusion. — Puisque, d'une part, l'homme doit ressusciter dans toute la perfection de sa nature; puisque, d'une autre part, la nature humaine atteint son plus haut point de perfection à l'âge viril, il s'ensuit que tous les hommes ressusciteront à cet âge.)

on divise les intestins, les viscères, les organes et les membres, on divise les parties spécifiques, et par cela même l'espèce qui distingue le corps humain.

(1) *Sag.*, IV, 8 : « La vieillesse est vénérable. » Et *Prov.*, XVI, 31 : « La vieillesse est une couronne de dignité : » le grec dit καυχήσεως, une *couronne de gloire*.

ætas. Ergo senes non resurgent in ætate juvenili.

2. Præterea, ætas computatur secundùm mensuram temporis præteriti. Sed impossibile est tempus quod fuit præteritum non præteriisse. Ergo impossibile est eos qui majoris ætatis fuerunt, ad ætatem juvenilem reduci.

3. Præterea, illud quod magis fuit de veritate humanæ naturæ in unoquoque, maximè resurget in eo. Sed quantò aliquid primò fuit in homine, tantò videtur magis ad veritatem humanæ naturæ pertinuisse; quia in fine propter virtutem speciei debilitatam, comparatur vino aquoso corpus humanum, ut patet per Philosophum in I *De generatione* (text. 42). Ergo si omnes debent in eadem ætate resurgere, magis decet quod resurgant in ætate puerili [illegible]nili.

Sed contra est, quod dicitur *Ephes.*, IV : « Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi. » Sed Christus resurrexit in ætate juvenili, quæ circa triginta annos incipit, ut Augustinus dicit. Ergo et alii in ætate juvenili resurgent.

Præterea, homo in maxima perfectione naturæ resurget. Sed natura humana perfectissimum statum habet in ætate juvenili. Ergo in illa ætate resurgent omnes.

(Conclusio. — Cùm humana natura deficit in pueris (quia nondum perfectionem ultimam sunt consecuti), et in senibus quia ab ultima perfectione recedunt, et hominem absque omni defectu humanæ naturæ resumere oporteat, conveniens est ut homines resurgant in juvenili ætate, quæ inter dec[illegible]cre-mentum constituitur.)

L'homme ressuscitera exempt de tout défaut corporel, dans toute la perfection de sa nature : car Dieu réparera la nature humaine comme il l'a formée, sans défectuosité. Or la nature humaine est défectueuse pour deux raisons : d'abord parce qu'elle n'a pas encore atteint sa plus grande perfection, ensuite parce qu'elle l'a perdue; et la première défectuosité se trouve dans les adolescents, la seconde dans les vieillards. La nature humaine sera donc ramenée, dans les uns et dans les autres, à l'état de sa plus haute perfection; et cet état se trouve dans l'âge viril, où finit l'accroissement et commence le déclin du corps.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui concilie le respect à la vieillesse, ce n'est pas l'état du corps que le poids des années penche vers le déclin, mais la sagesse qu'on suppose acquise par une longue expérience (1). Ainsi les bienheureux possédant la plénitude de la sagesse divine, jouiront du respect que l'on défère au grand âge, mais ils n'auront plus les infirmités que la vieillesse entraîne à sa suite.

2° Nous ne fixons pas l'âge ici, d'après le nombre des années, mais d'après l'état que l'action des années constitue dans le corps. Ainsi l'on dit que Adam fut formé dans l'âge viril, parce que son corps eut la perfection de cet âge dès le premier jour de son existence. L'objection n'est donc pas à la thèse.

3° On dit que la vertu de l'espèce est plus parfaite dans l'adolescent que dans l'homme viril, parce qu'elle a dans le premier plus de puissance digestive et absorbante, de même qu'elle est plus parfaite dans le sperme que dans l'homme constitué; mais elle a plus de perfection dans l'homme

(1) C'est là précisément ce qu'enseignent les Livres saints dans les endroits indiqués plus haut. Nous lisons, *Sag.*, IV, 8 et 9 : « La vieillesse n'est pas vénérable par la longueur de la vie, ni par le nombre des années; mais la prudence de l'homme lui tient lieu de cheveux blancs, et la vie sans tache est une heureuse vieillesse. » Et *Prov.*, XVI, 31 : « La vieillesse est une couronne de dignité, lorsqu'elle se trouve dans les sentiers de la justice. » Le Sage dit encore, *Eccli.*, XXV, 3 et 4 : « Il y a trois sortes de personnes que hait mon ame et qui

---

Respondeo dicendùm, quòd homo resurget absque omni defectu humanæ naturæ : quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter : uno modo, quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo, quia jam ab ultima perfectione recessit; et primo modo deficit in pueris, secundo modo deficit in senibus. Et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimæ perfectionis, qui est in juvenili ætate, ad quam terminatur motus augmenti et à qua incipit motus decrementi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ætas senectutis habet reverentiam non propter conditionem corporis, quod in defectu est, sed propter sapientiam animæ, quæ ibi esse præsumitur ex temporis antiquitate. Unde in electis manebit reverentia senectutis propter plenitudinem divinæ sapientiæ quæ in eis erit, sed non manebit senectutis defectus.

Ad secundum dicendum, quòd non loquimur de ætate quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum qui in corpore humano ex annis relinquitur. Unde Adam dicitur in ætate juvenili formatus, propter talem corporis conditionem, quam primo die formationis suæ habuit. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad tertium dicendum, quòd virtus speciei dicitur esse perfectior in puero quàm in juvene, quantum ad efficaciam agendi conversionem alimenti aliquo modo, sicut etiam est perfectior in semine quàm in homine completo.

mûr sous un autre point de vue, relativement à la croissance, à l'égard du développement. En conséquence ce qui appartient le plus intimement à la vérité de la nature humaine sera amené à la perfection de l'âge viril, non pas à la perfection du jeune âge, où le corps n'a pas encore acquis toute sa consistance.

ARTICLE II.

Tous les hommes ressusciteront-ils avec la même taille?

Il paroît que tous les hommes ressusciteront avec la même taille. 1° Comme l'homme a la mesure de la dimension, de même il a celle de la durée. Or la durée sera ramenée dans tous les hommes à la même mesure, puisqu'ils ressusciteront tous dans le même âge. Donc les dimensions seront pareillement soumises à la même mesure, et dès-lors tous les hommes ressusciteront avec la même taille.

2° Le Philosophe dit, *De anima*, II, 41 : « La nature a fixé, dans toutes choses, le terme et la loi de la grandeur et de l'accroissement. » Or, d'une part, ce terme est posé par la vertu de la forme, à laquelle doit correspondre l'accroissement, de même que les autres accidents; d'une autre part, puisque tous les hommes ont la même forme spécifique, ils doivent tous atteindre la même mesure d'accroissement, à moins qu'il n'y ait méprise dans la nature. Eh bien, toutes les aberrations de la nature seront rectifiées dans la résurrection. Donc tous les hommes ressusciteront avec la même taille.

me sont insupportables : un pauvre orgueilleux, un riche menteur et un vieillard fat et insensé. » Et *Eccli.*, IV, 13 : « Un enfant pauvre, mais sage, vaut mieux qu'un roi vieux et insensé. » *Lament.*, V, 12 : « Le visage des vieillards ne sait plus rougir. » *Ezéch.*, VIII, 12 : « Vous voyez ce que les vieillards de la maison d'Israël font dans les ténèbres, dans le secret de leur chambre; ils disent : Dieu ne nous voit point, le Seigneur a quitté la terre. » Daniel, XIII, 8, raconte que les vieillards, voyant Suzanne, « brûlèrent des feux de la concupiscence; » et il ajoute, *ibid.*, 50, que les anciens du peuple lui dirent : « Venez, prenez place parmi nous et veuillez nous instruire, parce que Dieu vous a donné l'honneur de la vieillesse. »

---

sed in juvenibus est perfectior, quantum ad terminum complementi. Unde illud quod maxime ad veritatem humanæ naturæ pertinuit, ad illam perfectionem deducetur quam habet in ætate juvenili; non ad illam quam habet in ætate puerili, in qua humores adhuc non pervenerunt ad ultimam digestionem.

ARTICULUS II.

Utrùm omnes resurgent ejusdem staturæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd omnes resurgent ejusdem staturæ. Sicut enim homo mensuratur quantitate dimensivâ, ita quantitate durationis. Sed quantitas durationis omnibus reducetur ad eamdem mensuram, quia omnes in eadem ætate resurgent. Ergo et quantitas dimensionis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, ut in eadem statura omnes resurgant.

2. Præterea, Philosophus in II *De anima*, dicit (text. 41), quòd « omnium naturâ constantium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti. » Sed iste terminus non est nisi ex virtute formæ, cui debet congruere quantitas, sicut et omnia alia accidentia. Ergo cùm omnes homines habeant eamdem formam specificam, in omnibus debet esse secundùm naturam eadem quantitatis mensura, nisi sit error, sed error naturæ corrigetur in resurrectione. Ergo omnes resurgent in eadem statura.

3° Les corps n'auront pas pour mesure de leur grandeur, dans le siècle à venir, la vertu naturelle qui les a formées la première fois : car, autrement, aucun ne ressusciteroit avec une taille supérieure à celle qu'il avoit sur la terre, ce qui ne sera pas. Donc la grandeur dépendra, dans la résurrection, de la vertu qui réparera les corps et de la matière qu'elle emploiera dans leur restauration. Or c'est la même vertu, c'est la vertu divine qui réparera tous les corps, et toutes les cendres renfermées dans les sépulcres auront la même aptitude à recevoir l'action de cette vertu. Donc tous les corps auront la même grandeur : donc tous les hommes ressusciteront avec la même taille.

Mais la grandeur corporelle suit la nature de l'individu. Or la nature des individus ne changera pas dans la résurrection. Donc la grandeur ne changera pas non plus. Mais tous les hommes n'ont pas maintenant la même grandeur corporelle. Donc ils ne ressusciteront pas tous avec la même taille.

En outre, la nature humaine sera réparée dans la résurrection, pour la gloire ou pour la peine. Or la grandeur de la gloire ou de la peine ne sera pas la même dans tous les hommes ressuscités. Donc ils ne ressusciteront pas tous avec la même grandeur, la même stature, la même taille.

(Conclusion. — Puisque la nature de l'espèce assigne aux individus des dimensions déterminées, les hommes ressusciteront avec la taille qu'ils auroient eue au terme de leur accroissement; et s'il se trouve quelque chose en dehors de cette limite, soit par excès, soit par défaut, la toute-puissance divine ajoutera ce qui manque ou retranchera ce qui excède.)

La résurrection rétablira la nature humaine non-seulement dans l'identité de l'espèce, mais encore dans l'identité de l'individu. Il faut donc considérer dans la résurrection, non-seulement ce que demande la na-

---

3. Præterea, quantitas resurgentis non poterit esse proportionata virtuti naturali, quæ primò corpus formavit; nam aliàs qui non potuerunt ad majorem quantitatem perduci virtute naturæ, nunquam in majori quantitate resurgerent, quod falsum est. Ergo oportet quòd quantitas illa proportionetur virtuti reparanti corpus humanum per resurrectionem, et materiæ de qua reparatur. Sed virtus reparans omnia corpora est eadem numero, scilicet divina virtus; cineres autem omnes ex quibus reparantur humana corpora, se habent æqualiter ad suscipiendam actionem prædictæ virtutis. Ergo ad eamdem quantitatem terminabitur resurrectio omnium hominum; et sic idem quod priùs.

Sed contra, quantitas naturalis consequitur naturam uniuscujusque individui. Sed in resurrectione non variabitur natura individui. Ergo nec quantitas naturalis ejus. Sed non est eadem quantitas naturalis omnium. Ergo non omnes resurgent in eadem statura.

Præterea, natura humana reparabitur per resurrectionem ad gloriam vel ad pœnam. Sed non erit eadem quantitas gloriæ vel pœnæ in omnibus resurgentibus. Ergo nec eadem quantitas staturæ.

(Conclusio. — Homines resurgent ejus staturæ cujus aut erant aut futuri erant in juventute, qui est terminus augmenti, si nullus naturæ error fuisset; qui si fuerit, divinà potentià corrigetur.)

Respondeo dicendum, quòd in resurrectione non reparabitur humana natura solùm quantum ad idem specie, sed etiam quantum ad idem numero; et ideo in resurrectione non solùm

ture de l'espèce, mais encore ce qu'exige la nature de l'individu. Or la nature de l'espèce se fixe certaines dimensions, qu'elle ne dépasse ni ne néglige jamais, à moins d'erreur (1). Ces dimensions, toutefois, souffrent une latitude de quelques degrés, et l'on ne doit pas la renfermer dans une mesure rigoureuse et mathématique. Cela étant, l'individu se trouve, dans cette échelle de latitude libre, un degré de dimension convenable à sa nature et qu'il atteint au terme de son accroissement, à moins qu'il n'y ait dans l'œuvre de la vertu naturelle une méprise qui la retienne en deçà ou la pousse au-delà de la limite prescrite : anomalies qui viennent de deux choses variables dans leurs propriétés, de la chaleur amplificative et de l'humide amplifiable. Tous les hommes ne ressusciteront donc pas dans la même taille ; mais chacun ressuscitera dans la taille qu'il auroit eue au terme de son accroissement, si la nature ne s'étoit égarée hors de cette limite soit en plus soit en moins ; et ce qu'il y aura d'erroné par excès ou par défaut, la toute-puissance divine le retranchera ou l'ajoutera.

Je réponds aux arguments : 1° Comme nous l'avons vu dans le dernier article, quand on dit que tous les hommes ressusciteront dans le même âge, on n'entend pas qu'ils porteront tous dans leur corps le même nombre d'années, mais qu'ils auront tous dans le même degré l'état de perfection que produisent les années. Or cet état peut se trouver dans une taille ou plus petite ou plus grande.

2° La taille des corps ressuscités ne répondra pas seulement à la forme de l'espèce, mais encore à la nature (ou à la matière) de l'individu. L'objection n'est donc pas concluante.

3° Ce qui déterminera la grandeur de la taille dans la résurrection, ce

(1) Assurément ces méprises ne tombent pas sur la cause première. « Dieu, dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XVI, 8, Dieu, créateur de toutes choses, sait où et quand une chose doit être faite : car il sait par quelles nuances de similitudes et de contrastes il doit constituer la beauté de l'ensemble. Mais l'homme, à qui l'ensemble échappe, est choqué par l'apparente difformité d'une partie, faute de connoître la convenance et le rapport de cette partie

---

attendendum est quid competat naturæ speciei, sed quid competat naturæ individui. Natura autem speciei habet aliquam quantitatem, quam nec excedit nec ab ea deficit absque errore ; quæ tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, et non est accipienda secundùm unam mensuram determinatam. Unumquodque autem individuum in specie humana assequitur infra terminos illius latitudinis, aliquem gradum quantitatis quæ competit naturæ individui, et ad hanc perducitur in termino augmenti, si non fuerit aliquis error in opere naturæ, per quem sit aliquid additum vel subtractum prædictæ quantitati ; cujus quidem mensura accipitur secundùm proportionem caloris extendentis et humidi extensibilis, quod non est ·tatis in omnibus. Et ideo non omnes resurgent in eadem quantitate, sed quilibet resurget in illa quantitate, in qua fuisset in termino augmenti, si natura non errasset vel defecisset ; quod autem superest vel deficit in homine, resecabit vel supplebit divina potentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd jam patet ex dictis quòd non dicuntur omnes in eadem ætate resurgere, quasi omnibus competat eadem quantitas durationis, sed quia idem status perfectionis erit in omnibus ; qui quidem status salvari potest in magna et in parva quantitate.

Ad secundum dicendum, quòd quantitas hujus individui non solùm respondet formæ speciei, sed etiam naturæ (sive materiæ) individui. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd quantitas resur-

n'est ni la vertu qui reformera l'homme, parce qu'elle n'appartiendra pas à la nature du corps; ni les cendres telles qu'elles existent dans le sépulcre, parce qu'on peut y ajouter ou y retrancher; mais c'est la nature qui a constitué l'individu dès le principe. Toutefois si la vertu formatrice ne pouvoit, pour excès ou pour défaut de matière, rétablir la taille voulue par la nature de l'espèce, la toute-puissance divine ajoutera dans ceux qui ont eu des proportions trop restreintes, comme les nains; puis elle retranchera dans ceux qui ont été d'une stature trop élevée, comme les géants.

ARTICLE III.

Tous les hommes ressusciteront-ils dans le sexe viril?

Il paroît que tous les hommes ressusciteront dans le sexe viril. 1° Saint Paul dit, *Ephes.*, IV, 13 : « Nous arriverons tous.... à l'état de l'homme parfait. » Donc il n'y aura plus, après la résurrection, que le sexe de l'homme.

2° Commentant I *Corinth.*, XV, 24 : « Lorsqu'il aura aboli toute principauté, puissance et vertu, » la Glose dit : « Il n'y aura plus de prééminence ni d'autorité après la résurrection. » Or la femme est soumise à l'homme, dans l'état de la vie présente, par l'ordre de la nature. Donc la femme ne ressuscitera pas dans son sexe, mais dans celui de l'homme.

3° Les choses produites hors de l'intention de la nature par une cause occasionnelle ne ressusciteront pas, vu que la résurrection réparera toutes les erreurs des causes secondes. Or le sexe de la femme est produit hors de l'intention de la nature; car il vient de ce que la vertu formatrice, trop foible dans le principe vital, ne peut conduire la matière à la per-

avec le tout. Des hommes naissent avec plus de cinq doigts aux mains et aux pieds, cela est vrai; mais loin de nous la folie de croire que Dieu s'est mépris sur le nombre des doigts humains, bien que son intention nous passe dans les cas particuliers. »

---

gentis non proportionatur virtuti reparanti, quia illa non est de natura corporis; neque cineribus secundùm illum statum in quo sunt ante resurrectionem, sed naturæ quam primo individuum habebat. Tamen si virtus formativa propter aliquem defectum non poterat perducere ad debitam quantitatem, quæ competit speciei, divina virtus supplebit in resurrectione defectum, sicut patet in nanis; et eadem ratio est de illis qui immoderatæ magnitudinis fuerunt ultra debitum naturæ.

ARTICULUS III.

Utrùm omnes resurgent in sexu virili.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd omnes resurgent in sexu virili. Quia dicitur *Ephes.*, IV, quòd « omnes occurremus in virum perfectum, » etc. Ergo non erit ibi nisi sexus virilis.

2. Præterea, « in futuro omnis prælatio cessabit, » ut dicit Glossa, I *Cor.*, XV. Sed mulier ordine naturali subdita est viro. Ergo mulieres non resurgent in sexu muliebri, sed virili.

3. Præterea, illud quod est occasionaliter et præter intentionem naturæ inductum non resurget, quia in resurrectione omnis error tolletur. Sed sexus muliebris est præter intentionem naturæ inductus, ex defectu virtutis formativæ in semine, quæ non potest perducere materiam concepti ad perfectionem virilem, unde dicit Philosophus in XVI *De animal.*

fection du sexe viril; d'où le Philosophe dit que la femme est un homme imparfait (1). Donc le sexe de la femme ne ressuscitera pas.

Mais saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXII, 17 : « L'opinion la plus sage, est que les deux sexes ressusciteront. »

D'une autre part, Dieu rétablira dans la résurrection ce qu'il a fait dans la première institution de l'espèce humaine. Or Dieu a formé la femme, comme nous le voyons, *Gen.*, II, 21 et 22, d'une côte de l'homme. Donc il rétablira le sexe de la femme dans la résurrection.

(CONCLUSION. — Comme les hommes ressusciteront dans différentes tailles, de même ils ressusciteront dans des sexes divers; car cette diversité concourt à la perfection de l'espèce humaine.)

Comme les différents hommes doivent avoir d'après leur nature différentes tailles, de même les hommes divers doivent avoir aussi d'après

(1) Le texte d'Aristote porte, *De general.*, II, 3, ἄῤῥεν πεπηρωμένον. Les anciens interprètes traduisent ces mots par *marem occasionatum*; mais les traducteurs plus récents disent *marem imperfectum, læsum, mutilatum*; homme imparfait, incomplet, amoindri, mutilé. Bossuet lui-même emploie ces mots dans les *Elévations sur les mystères.*

Toute l'antiquité attribue à l'homme, aux dépens de la femme, le privilége de la force. Les mots ἄρης *Mars, guerre, fer*; ἄῤῥεν *fort, mâle*; ἀρετὴ *vertu* appartiennent à la même famille dans la langue grecque; et les Latins sont partis de *vis* (force) pour former *vir* (homme), et de *vir* pour construire *virtus* (vertu). L'homme est donc plus fort que la femme, pourquoi? La raison principale en est, si nous ne faisons erreur, que la femme perd le sang qui se sécrète chez l'homme. La femme n'est donc pas incomplète en elle-même, car elle a tout ce qu'elle doit avoir; elle n'est point un autre être imparfait, mais elle est elle-même un être parfait dans sa nature. La constitution de la femme est moins forte que celle de l'homme : voilà tout. L'Ecriture sainte dit que l'homme est un peu au-dessous de l'ange; mais elle ne dit pas que l'homme est un ange incomplet, amoindri, mutilé.

La foiblesse de la femme donne à l'homme le droit du commandement et de l'autorité, mais elle lui impose par cela même le devoir de la direction, de la défense et de l'assistance : voilà le seul privilége, si privilége il y a, de l'homme sur la femme; hors de là, même mesure d'indépendance et de liberté, parfaite égalité de prérogatives et de prétentions. Toutes les religions fausses asservissent la femme; le protestant repousse par le divorce ou vend à vil prix la mère de ses enfants, l'idolâtre la dégrade par la polygamie et la traite comme une bête de somme. La religion divine, qui a renversé le fort et relevé le foible, a seule entrepris la réhabilitation de la femme; seule elle a brisé le joug que l'homme avoit imposé dans son fol orgueil à la chair de sa chair, à une partie de lui-même.

Aristote enseigne, avec tous les auteurs anciens, que la femme n'entre pas dans l'intention, dans les desseins, dans le plan de la nature. Est-ce donc que la nature veut la fin sans les moyens? est-ce qu'elle veut la plante sans la terre, le fruit sans la sève nourricière, l'enfant sans la mère? Saint Thomas répond que la femme n'est pas dans la volonté de la nature particulière, mais qu'elle entre dans les vues de la nature générale. Cette distinction nous semble avoir pour unique effet de sauvegarder l'autorité du Maître tout en écartant sa doctrine. La femme étoit au berceau

---

quòd fœmina est mas occasionatus. » Ergo sexus muliebris non resurget.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in XXII lib. *De Civitate Dei* (cap. 17) : « Meliùs sapere videntur qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant. »

Præterea, Deus reparabit in resurrectione quod in homine fecit in prima conditione. Sed ipse fecit mulierem de costa viri, ut patet *Gen.*, II. Ergo ipse sexum fœmineum in resurrectione reparabit.

(CONCLUSIO. — Quemadmodum homines resurrecturi sunt diversæ staturæ, ita diversorum sexuum; aberit tamen libido ad turpes actus incitans.)

Respondeo dicendum quòd sicut considerata naturâ individui debetur diversa quantitas diversis hominibus, ita considerata naturâ indi-

leur nature des sexes divers; car cette diversité de sexes et de tailles concourt à la perfection de l'espèce humaine, en remplissant toutes les nuances et toutes les variétés qui la composent. De même donc que les hommes ressusciteront avec différentes tailles, pareillement ils ressusciteront dans des sexes divers. Et bien que la différence des sexes doive exister dans la vie future, la vision mutuelle ne produira pas la honte, la confusion; car la résurrection détruira la concupiscence, qui fait seule naître la honte.

Je réponds aux arguments : 1° Quand saint Paul dit : « Nous atteindrons tous en Jésus-Christ l'état de l'homme parfait, » il ne parle pas du sexe du corps, mais de la force de l'ame, qui sera dans la vie future le partage de tous, de la femme comme de l'homme.

2° La femme est soumise à l'homme dans la vie présente, parce qu'elle n'a pas au même degré la force de l'ame et la force du corps; mais, dans la vie future, les membres de la race humaine se distingueront par les mérites, et non plus par la force. L'objection n'est donc pas concluante.

3° La génération de la femme n'entre pas dans l'intention de la nature particulière, cela est vrai; mais elle a sa place dans l'intention de la nature universelle, qui veut la différence des sexes pour la perfection du genre humain. Au reste, cette différence ne produira pas dans la vie future, comme on l'a vu tout à l'heure, la honte et la confusion.

ARTICLE IV.

Tous les hommes ressusciteront-ils dans la vie animale?

Il paroît que tous les hommes ressusciteront dans la vie animale, de sorte qu'ils accompliront les actes de la faculté nutritive et de la faculté

de la race humaine, et les naissances maintiennent constamment les deux sexes dans un équilibre à peu près égal : qui est-ce qui l'a voulu, qui est-ce qui le veut ainsi, la nature générale ou la nature particulière? Pour nous, l'une vaut l'autre, ou plutôt la dernière ne diffère pas réellement de la première.

vidui debetur diversus sexus diversis hominibus; et hæc etiam diversitas competit perfectioni speciei, cujus diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexûs vel quantitatis. Et ideo, sicut resurgent homines in diversis staturis, ita in diversis sexibus. Et quamvis sit differentia sexuum, deerit tamen confusio mutuæ visionis, quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur : « Omnes Christo occurremus in virum perfectum, » non dicitur propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quæ erit in omnibus, et viris et mulieribus.

Ad secundum dicendum, quòd mulier subditur viro propter imbecillitatem naturæ, et quantum ad vigorem animi et quantum ad robur corporis; sed post resurrectionem non erit differentia in his secundùm diversitatem sexuum, sed magis secundùm diversitatem meritorum. Et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis fœminæ generatio sit præter intentionem naturæ particularis, est tamen de intentione naturæ universalis, quæ ad perfectionem humanæ speciei utrumque sexum requirit; nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet.

ARTICULUS IV.

Utrùm omnes resurgent in vita animali.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd resurgent in vita animali, ut scilicet utantur actu

animale (1). 4° La résurrection des hommes sera semblable à celle de Jésus-Christ. Or nous voyons dans l'Evangile, *Luc*, XXIV, 43, et *Jean*, XXI, 4 et suiv., que Jésus-Christ prit de la nourriture après sa résurrection. Donc les hommes ressuscités consommeront des aliments, et rempliront dès-lors l'acte de la génération.

(1) Saint Augustin a traité les questions que nous venons d'étudier dans saint Thomas. Il est singulièrement intéressant de contempler ces deux immortels génies décrivant, à la lumière de la révélation divine, les destinées suprêmes du genre humain. L'orateur, qui traverse pour ainsi dire à pas de géant le domaine de la doctrine, donnera peut-être la préférence au plus grand des Evêques ; mais le philosophe, qui s'élève aux sommités de la science pour plonger son regard jusque dans les dernières profondeurs du dogme, paiera le plus large tribut d'admiration au plus grand des théologiens.

Saint Augustin annonce que les païens poursuivent de sarcasmes la croyance à la résurrection; puis il leur fait dire à peu près ceci, *De Civit. Dei*, XXII, 12 : Quel sera le sort des fruits abortifs? renaîtront-ils à la vie, bien qu'ils ne soient pas nés? Et les petits enfants, comment les faites-vous ressusciter? Si tous doivent avoir dans la vie future la même taille, la même stature ; si, comme le dit un des vôtres, tous doivent atteindre « la mesure de l'âge et de la plénitude de Jésus-Christ, » il faudra nécessairement ajouter dans les uns et retrancher dans les autres : si l'on ajoute, où prendra-t-on la matière ; si l'on retranche, que deviendra la parole de votre Maître : « Pas un cheveu de votre tête ne périra. » Pas un cheveu ? Dites-nous donc ce qu'on fera de ceux que coupent les ciseaux du barbier ; dites-nous aussi ce que deviendront les extrémités des ongles, que les soins du corps et la bienséance auront fait retrancher. La maigreur et l'obésité ne doivent pas vous donner moins d'embarras. Et dans quel état la résurrection trouvera-t-elle les corps des hommes? Devenus la *proie des* bêtes ou des flammes, engloutis dans les ondes des fleuves ou dans les abîmes *de la mer*, ils se répandent en corruption liquide, se dispersent en poussière et s'évanouissent en vapeurs. Ne faudra-t-il pas réparer aussi les erreurs des causes secondes, les défauts corporels, les difformités de tout genre, les monstruosités de toute façon ? Et ce n'est pas tout : quand l'homme dévore l'homme, lequel reprendra dans la résurrection les chairs qui ont servi à cet horrible festin? Est-ce celui qui en a fait sa pâture, ou celui dont elle formoit le corps primitivement?

Abordant ces difficultés, saint Augustin déclare, *ubi supra*, 13, qu'il n'ose affirmer ni nier la résurrection des fruits abortifs. L'ange de l'école, au contraire, décide cette question comme en passant, dans une simple parenthèse et d'une manière péremptoire et sans réplique, et qui porte en elle-même le caractère de l'évidence. Il pose ce principe, que le corps doit ressusciter en vertu de la perfection que lui donne l'ame raisonnable; puis il dit : *Les embryons ressusciteront quand ils ont reçu l'ame, mais ils ne ressusciteront pas quand ils ne l'ont pas reçue.*

Pour ce qui regarde les enfants, saint Augustin dit, *ibid.*, 14 : « Ils ne ressusciteront pas dans la petitesse de corps où la mort les a surpris; mais l'accroissement plus tardif que le temps leur eût donné, ils le recevront soudain par un miracle de la puissance divine. Cette parole du Seigneur : « Pas un cheveu de votre tête ne périra, » nous assure bien qu'il ne manquera aux corps ressuscités rien de ce qu'ils ont reçu, mais elle ne dit pas qu'ils ne recevront rien de ce qui leur a manqué. Ce qui a manqué à l'enfant ravi prématurément, c'est le complet développement de son corps; développement que tous reçoivent, sinon en matière, du moins en puissance dans la conception : car la semence renferme toutes les parties du corps, bien que plusieurs, comme les dents et certains organes, ne se manifestent pas dès la naissance. Cette vertu secrète, où se trouve à l'état rudimentaire ce qui n'est pas encore ou ce qui est latent, verra tôt ou tard s'épanouir tout ce qu'elle contient; cette vertu mystérieuse nous défend de craindre aucun préjudice corporel dans la résurrection.... »

L'Evêque d'Hippone continue, *ibid.*, 15 et suiv. : « Jésus-Christ est sorti du sépulcre avec

---

nutritivæ virtutis et generativæ. Quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed Christus legitur post resurrectionem comedisse, ut patet *Joan.*, ult., et *Luc.*, ult. Ergo et homines post resurrectionem comedent, et eadem ratione generabunt.

2° La distinction des sexes a pour but la génération, de même que les organes de la faculté nutritive ont pour fin la manducation. Or les hommes auront, après la résurrection, la différence des sexes et les organes de l'alimentation. Donc ils accompliront les actes de la faculté nutritive et de la faculté générative.

les proportions corporelles qu'il y avoit apportées : la résurrection générale ajoutera-t-elle à sa taille pour l'élever au niveau des plus hautes statures, ou bien retranchera-t-elle aux plus hautes statures pour les ramener à la mesure de sa taille ? La première hypothèse seroit injurieuse à la dignité du corps divin, et la seconde dérogeroit à la vérité de cette infaillible parole : « Pas un cheveu de votre tête ne périra. » Chacun reprendra donc la taille qu'il eut dans l'âge viril s'il a atteint cet âge, ou qu'il auroit eue si la mort ne l'avoit prévenu. Quant à cette expression de l'Apôtre : « La mesure de l'âge parfait et de la plénitude de Jésus-Christ, » il faut l'entendre de la perfection que le chef de l'Eglise produira dans ses membres mystiques; ou si l'on veut l'appliquer à la résurrection, il faut l'interpréter dans ce sens que les corps ressusciteront à l'âge parfait, que le divin Rédempteur a atteint sur la terre. Les plus savants hommes fixent l'âge parfait environ à trente ans; car, au-delà de cette période l'homme commence à descendre la vie. Aussi l'auteur inspiré ne dit-il pas à la mesure du corps ou de la taille, mais à la mesure de l'âge parfait ou de la plénitude de Jésus-Christ. »

» ..... De cette même parole : « Nous arriverons tous à la mesure de l'âge parfait de Jésus-Christ, » quelques-uns concluent que tous ressusciteront dans le sexe viril, parce que Dieu a formé l'homme du limon de la terre, et qu'il a tiré la femme d'une côte de l'homme. L'opinion qui me paroît la plus sage, c'est celle qui admet la résurrection des deux sexes. La honte et la confusion disparoîtront, dans la vie future, avec la convoitise; car, avant le péché, l'homme et la femme ne rougissoient point de leur nudité. La résurrection retranchera le vice, mais laissera subsister la nature. Or le sexe féminin n'est pas vice, mais nature : nature exempte de l'hymen et de l'enfantement dans la vie glorieuse; nature qui, revêtue d'une beauté nouvelle, n'allumera plus par le regard la concupiscence à jamais éteinte, mais glorifiera la sagesse et la clémence de Dieu qui a fait ce qui n'étoit pas et délivré de la corruption ce qu'il a fait. Il falloit à l'origine du genre humain, pour préfigurer Jésus-Christ et l'Eglise, que la femme fût tirée d'une côte de l'homme endormi. L'homme endormi, c'est Jésus-Christ mort, attaché à la croix, dont le flanc est percé d'une lance et qui laisse découler le sang et l'eau, c'est-à-dire les sacrements sur lesquels l'Eglise est édifiée. Car l'Ecriture ne dit pas que Dieu forma, mais qu'il édifia la côte de l'homme en femme; et l'Apôtre appelle l'Eglise « l'édifice du corps de Jésus-Christ. » La femme est donc, ainsi que l'homme, l'œuvre de Dieu; celui donc qui a fait l'un et l'autre sexe, rétablira l'un et l'autre. Interrogé par les Sadducéens qui nioient la résurrection des corps, à qui des sept frères appartiendroit la femme qui les avoit eus l'un après l'autre pour maris, Jésus-Christ auroit pu leur donner une réponse courte et péremptoire, si le second sexe ne devoit pas ressusciter; il lui auroit suffi de dire : Celle dont vous parlez ne sera plus une femme, mais un homme dans la résurrection. Cependant le Docteur éternel leur répondit tout autre chose : « Après la résurrection, on ne se mariera et on n'épousera plus. » Le Seigneur nie donc l'existence du mariage dans le siècle à venir, mais il ne nie pas l'existence de la femme; tant s'en faut, qu'il l'affirme expressément; car « on ne se mariera plus » se rapporte à la femme, et « on n'épousera plus » regarde l'homme. Ceux qui se marient et celles qui épousent seront donc à la résurrection, mais ils ne contracteront plus d'alliances.

» Mais nous devons considérer le passage de l'Apôtre dans son ensemble : « Celui qui est descendu est le même qui a monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses. Et il a fait quelques-uns apôtres, quelques-uns prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs, pour la consommation des saints par l'œuvre du ministère, et l'édification du corps de Jésus-Christ, jusqu'à ce que nous arrivions tous à l'unité d'une même foi

---

2. Præterea, distinctio sexuum ad generationem ordinatur, et similiter instrumenta quæ deserviunt virtuti nutritivæ, ordinantur ad comestionem : sed homo cum omnibus hujusmodi resurget. Ergo utetur actibus virtutis generativæ et nutritivæ.

3° L'homme sera béatifié tout entier, et dans son corps et dans son ame. Or la béatitude ou la félicité réside, comme le remarque le Philosophe, dans l'opération parfaite. Donc les bienheureux doivent avoir après la résurrection, non-seulement toutes les facultés de l'ame et tous les organes du corps, mais encore les actes de ces organes et de ces facultés; donc, etc.

et d'une même connoissance du Fils de Dieu, à l'état d'un homme parfait, à la mesure de l'âge et de la plénitude de Jésus-Christ : afin que nous ne soyons plus comme des enfants qui flottent, emportés çà et là par tout vent de doctrine, jouet des hommes dont l'astuce engage artificieusement dans l'erreur; mais que pratiquant la vérité dans la charité, nous croissions en toutes choses dans Jésus-Christ qui est notre chef et notre tête : de qui tout le corps, disposé avec harmonie et lié par le concours de toutes les fonctions selon la mesure de l'opération propre de chaque membre, reçoit son accroissement pour être édifié dans l'amour. » Voilà l'homme parfait, avec la tête et le corps, composé de tous les membres qui doivent recevoir leur plénitude. Car tous les jours, de nouveaux éléments se réunissent à ce corps, pendant que l'Eglise s'édifie; l'Eglise à qui s'adresse cette parole : « Vous êtes le corps de Jésus-Christ, et ses membres; » et ailleurs : « Pour son corps, qui est l'Eglise; » et encore : « Nous sommes tous un seul corps. » Et c'est de l'édification de ce corps que saint Paul dit dans notre texte : « Pour la consommation des saints par l'œuvre du ministère, et pour l'édification du corps de Jésus-Christ. » Puis vient la parole que nous étudions spécialement : « Jusqu'à ce que nous arrivions à l'unité d'une même foi et d'une même connoissance du Fils de Dieu, à l'état d'un homme parfait, à la mesure de l'âge et de la plénitude de Jésus-Christ. » Et pour déterminer avec plus de précision quelle est cette mesure et dans quel corps elle se trouve, le grand docteur ajoute : « Afin que nous croissions en toutes choses dans Jésus-Christ, qui est notre chef et notre tête; de qui tout le corps, disposé avec harmonie et lié par le concours de toutes les fonctions selon la mesure de l'opération propre de chaque membre, reçoit son accroissement. » De même donc qu'il est une mesure pour chaque partie, il en est une aussi pour tout le corps; c'est celle que saint Paul appelle « la mesure de l'âge et de la plénitude de Jésus-Christ. » Mais le passage de l'Apôtre dût-il s'entendre de la résurrection, qu'est-ce qui nous empêcheroit d'appliquer à la femme ce qui est dit de l'homme? Car le substantif *homme* désigne l'un et l'autre, comme dans cette parole du Roi-prophète : « Heureux l'homme qui craint le Seigneur! »

» Que dirai-je maintenant des ongles et des cheveux? sans doute il ne doit rien se perdre de ce qui fait la beauté du corps, mais les parties qui formeroient une difformité par leur accumulation se répandront sur toute la masse : si un vase étoit rendu tout entier à l'argile, pour le réparer tout entier, il faudroit en faire entrer tous les débris dans la confection d'un vase, mais il ne seroit pas nécessaire de remettre à l'anse la matière qui la formoit. Si donc les ongles et les cheveux tant de fois coupés ne peuvent tout entiers retourner à la même place sans difformité, ils n'y retourneront pas; grace à la mutabilité de la matière, ils se placeront dans le corps selon la convenance générale des parties. La parole du Seigneur : « Pas un cheveu de votre tête ne périra, » s'entend mieux du nombre que de la longueur des cheveux; aussi le divin Maître dit-il dans un autre évangéliste : « Tous les cheveux de votre tête sont comptés. » Rien de ce qui tient à la nature corporelle ne périra; les défauts seuls passeront. Si un artiste, un homme peut embellir, perfectionner, revêtir de grace et de splendeur la statue laissée d'abord imparfaite, que ne pourra pas faire le suprême Artisan?

» Que personne donc ne craigne de ressusciter avec la maigreur ou l'obésité, tel qu'on ne voudroit pas être même ici-bas! Toute la beauté du corps réside dans la convenance des parties, dans une heureuse harmonie relevée par un certain charme de la couleur; et ce qui trouble ces rapports et ces proportions, c'est l'excès ou le défaut, c'est par exemple la maigreur et l'obésité. Or quand la résurrection fera disparoître tous les défauts, le suprême Ré-

---

3. Præterea, totus homo beatificabitur, et secundùm animam et secundùm corpus : sed beatitudo sive felicitas, secundùm Philosophum (I. *Ethic.*, cap. 18 vel 19), in perfecta operatione consistit. Ergo oportet quòd omnes potentiæ animæ et omnia membra sint in suis actibus in beatis post resurrectionem; et sic idem quod priùs.

4° Les bienheureux jouiront de la félicité parfaite. Or la félicité parfaite renferme toutes les délectations : car « la félicité, selon Boëce, est la possession de tous les biens ; » puis « le parfait, suivant le Philosophe, est la plénitude à laquelle rien ne manque. » Puis donc que les actes de la faculté générative et ceux de la faculté nutritive donnent de grandes délectations, ces actes seront exercés par les bienheureux, et plus encore par ceux qui auront des corps moins spiritualisés.

Mais le Seigneur a dit, *Matth.*, XXII, 30 : « Dans la résurrection, les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de maris. »

En outre, la génération a pour but de combler les vides faits par la

parateur ajoutera ce qui manque et retranchera ce qui excède. Quant à la couleur, quel doux éclat, quel rayonnement resplendissant ! « Les justes brilleront comme le soleil, dit l'éternelle vérité, dans le royaume de leur Père. » En Jésus-Christ ressuscité, cette splendeur s'est voilée dans le corps divin comme dans un nuage, parce que l'œil infirme et mortel n'auroit pu soutenir tant d'éclat ; cependant les regards des disciples devoient considérer le Seigneur, pour le reconnoître. C'est pour cela qu'il leur offre à toucher ses cicatrices et ses blessures ; c'est pour leur donner la connoissance de lui-même qu'il partage leur nourriture et leur breuvage, non par besoin, mais par puissance.....

» Je ne sais comment nous avons tant d'affection pour les martyrs que nous désirons de voir sur leurs corps, dans le céleste royaume, les cicatrices des blessures qu'ils ont reçues pour Jésus-Christ, et nous les verrons sans doute. Ces nobles stigmates ne seront point un défaut, mais une dignité ; elles feront briller sur le corps, non pas la beauté du corps, mais bien mieux, la splendeur de la vertu. Ce n'est pas, toutefois, que les martyrs doivent reprendre leurs corps comme ils les ont déposés, les membres frappés, mutilés, retranchés ; car le suprême Rémunérateur leur a dit : « Pas un cheveu de votre tête ne périra ; » mais leurs corps glorieux, réparés par la vertu divine, laisseront voir les traces de leurs glorieuses blessures...

» Loin de nous la pensée que la science infinie ne puisse retrouver tout ce qui a été dévoré par les bêtes ou par les flammes, engloutis dans les ondes des fleuves ou dans les abîmes de la mer ! loin de nous la crainte que la toute-puissance ne puisse recueillir tous ces débris, réparer toutes ces ruines, ranimer toute cette poussière et faire jaillir la vie du sein de la mort !.... Qu'est-ce qui pourroit trouver dans la nature une retraite assez profonde, pour tromper la connoissance du Créateur et pour se dérober à sa puissance ? qu'est-ce qui pourroit fuir Celui qui remplit tout, résister à Celui qui fait tout ?

» Reste la dernière objection. Quand l'homme, subjugué par la faim ou par la férocité, dévore le cadavre de l'homme, ou les chairs absorbées vont par les issues secrètes se réduire en poussière, ou bien elles s'assimilent par la digestion au corps qui s'en repaît : dans le premier cas, le Réparateur suprême les recueillera pour les rendre à celui qui les a formées ; dans le second cas, l'homme qui se les est assimilées les restituera à leur premier possesseur, car il ne les a que par emprunt, comme un prêt d'argent dont il est débiteur. Et quand toutes ces chairs seroient anéanties, quand il n'en resteroit plus rien dans les plus secrets replis de la nature, le Tout-Puissant sauroit encore les réparer à son gré. Mais en présence de cet oracle : « Pas un cheveu de votre tête ne périra, » qui pensera que les chairs dévorées par la faim ou par la férocité périront ? »

---

4. Præterea, in beatis post resurrectionem erit beata et perfecta jucunditas ; sed talis jucunditas omnes delectationes includit ; quia beatitudo (secundùm Boetium, lib. III *De Consolat.*, prosâ 2), est « status omnium bonorum aggregatione perfectus ; » et « perfectum est, cui nihil deest, » secundùm Philosophum (V. *Metaph.*, text. 21). Cùm ergo in actu virtutis generativæ et nutritivæ sit magna delectatio, videtur quòd tales actus ad vitam animalem pertinentes, in beatis erunt ; et multò fortiùs in aliis, qui minùs spiritualia corpora habebunt.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XXII : « In resurrectione neque nubent, neque nubentur. »

Præterea, generatio ordinatur ad subveniendum defectui qui per mortem accidit, et ad

mort et de multiplier le genre humain ; puis la manducation doit réparer les déperditions dans l'économie animale, et conduire le corps à son accroissement. Or, dans l'état de la résurrection, la race humaine aura la multiplication fixée par le Créateur, car la génération s'accomplira jusqu'à ce terme ; d'un autre côté, la mort cessera ses ravages, et le corps n'éprouvera plus de pertes dans sa substance. Donc les actes de la faculté générative et ceux de la faculté nutritive seront inutiles.

(Conclusion. — Puisque, d'une part, la résurrection ne doit pas donner à l'homme sa première perfection, mais sa perfection dernière ; puisque, d'un autre côté, les actes de la vie animale produisent et conservent la première perfection de l'homme, il s'ensuit que ces actes ne s'accompliront plus après la résurrection.)

La résurrection n'est pas nécessaire pour donner à l'homme sa première perfection consistant dans l'intégrité des choses qui appartiennent à la nature, car l'homme peut arriver à cette perfection dans l'état de la vie présente par l'action des causes naturelles ; mais la résurrection est nécessaire pour donner à l'homme sa perfection dernière, qui doit l'élever à la fin suprême. En conséquence les opérations naturelles, qui ont pour but de produire ou de conserver la première perfection de la nature humaine, cesseront de s'accomplir à la résurrection. Or ces opérations sont les fonctions de la vie animale dans l'homme, l'action des éléments les uns sur les autres et le mouvement des corps célestes ; tout cela donc cessera dans la rénovation des choses. Et comme boire et manger, dormir et engendrer sont des actes de la vie animale, attendu qu'ils doivent amener la première perfection de la nature humaine, tout cela aussi doit cesser dans les corps spiritualisés.

Je réponds aux arguments : 1° Quand Jésus-Christ ressuscité partagea le repas de ses disciples, il ne fit pas acte de nécessité, comme si les corps

---

multiplicationem humani generis ; et comestio, ad restaurationem deperditi et ad augmentum quantitatis. Sed in statu resurrectionis humanum genus habebit totam multitudinem individuorum à Deo præfinitam, quia usque ad hoc generatio differtur ; similiter etiam quilibet homo resurget in debita quantitate ; nec erit ultra mors, aut aliqua deperditio fiet à partibus hominis. Ergo frustra esset actus generativæ et nutritivæ virtutis.

(Conclusio. — Cùm in resurrectione prima perfectio, quæ acquiritur vita animali, non spectetur ; sed secunda, quæ versatur circa consequutionem ultimi finis, id est, æternæ beatitudinis ; consequens est ut resurrectio non sit futura in vita animali.)

Respondeo dicendùm, quòd resurrectio non erit necessaria homini propter primam perfectionem ipsius quæ consistit in integritate eorum quæ ad naturam spectant, quia ad hoc homo pervenire potest in statu præsentis vitæ per actionem causarum naturalium. Sed necessitas resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quæ consistit in perventione ad ultimum finem. Et ideo illæ operationes naturales quæ ordinantur ad primam perfectionem humanæ naturæ vel causandam, vel conservandam, non erunt in resurrectione. Et hujusmodi sunt actiones animalis vitæ in homine, et actiones mutuæ in elementis, et motus cœli : et ideo omnia hæc cessabunt in resurrectione. Et quia comedere, et bibere, et dormire, et generare, ad animalem vitam pertinent, cùm sint ad primam perfectionem naturæ ordinata, ideo in resurrectione talia non erunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa comestio qua Christus comedit, non fuit neces-

réparés par la vertu divine avoient besoin d'aliments ; il fit acte de puissance, pour prouver qu'il avoit repris véritablement la nature humaine, telle qu'il l'avoit lorsqu'il buvoit et mangeoit avec les apôtres ; mais les hommes ressuscités n'auront pas besoin de donner cette preuve, parce que leur restauration corporelle sera connue de la manière la plus certaine. On dit que Jésus-Christ mangea dispensativement, dans le sens que les jurisconsultes disent : « La dispense est la suspension de la loi commune. » Le Seigneur donc suspendit, pour la raison donnée tout à l'heure, la loi générale qui régit les corps ressuscités, voulant qu'ils n'usent pas de nourriture. L'objection n'est donc pas concluante.

2° La différence des sexes et la variété des organes seront nécessaires, dans la résurrection, pour rétablir la perfection de la nature humaine et dans l'espèce et dans l'individu. Bien donc que les actes du corps animal ne doivent plus s'accomplir après la résurrection, il ne s'ensuit point que la variété des organes et la différence des sexes seront inutiles dans le siècle futur.

3° Selon la remarque du Philosophe, les actes de la vie animale n'appartiennent pas à l'homme considéré comme homme. Ces actes ne constituent donc pas la béatitude du corps humain; mais le corps humain recevra, par rejaillissement et comme une sorte d'effluve, le bonheur de l'ame raisonnable, qui constitue l'homme.

4° Comme le fait encore observer le même Philosophe, les délectations corporelles sont, ou des remèdes qui préviennent et guérissent l'ennui, ou des maladies qui font prendre pour de vraies jouissances de fausses voluptés, tout comme l'homme qui a le goût dépravé trouve du plaisir dans des aliments que repousse l'homme sain. Les délectations du corps n'appartiennent donc pas à la perfection de la béatitude : des hommes séduits par de vaines apparences ont vainement prétendu le contraire : les Juifs

---

sitatis, quasi cibis indigeret humana natura post resurrectionem; sed fuit potestatis, ut ostenderet se veram naturam humanam resumpsisse, quam priùs habuerat in statu illo quando cum discipulis comederat et biberat : hæc autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur dispensativè Christus manducasse, eo modo loquendi quo Juristæ dicunt quòd « dispensatio est communis juris relaxatio; » quia Christus intermisit hoc quod est communiter resurgentium, scilicet non uti cibis, propter causam prædictam. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd differentia sexuum et membrorum varietas erit ad naturæ humanæ perfectionem reintegrandam, et in specie et in individuo. Unde non sequitur quòd sint frustra, quamvis animales operationes desint.

Ad tertium dicendum, quòd prædictæ operationes non sunt hominis in quantum est homo, ut etiam Philosophus dicit : et ideo in eis non consistit beatitudo humani corporis; sed corpus humanum beatificabitur ex redundantia à ratione qua homo est homo.

Ad quartum dicendum, quòd delectationes corporales, sicut dicit Philosophus in VII et X *Ethic.*, sunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum fastidium; vel etiam ægritudinales, in quantum in eis homo inordinatè delectatur, ac si essent veræ delectationes; sicut homo habens infectum gustum, delectatur in quibusdam quæ sanis non sunt delectabilia. Et ideo non oportet quòd tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Judæi et Sarraceni ponunt, et quidam hæretici po-

et les Sarracéniens, et aussi des hérétiques appelés *millénaires* (1). Que dire de ces gens-là, sinon qu'ils ont le sens corrompu? Le Philosophe ne voit de jouissances pures que dans les délectations spirituelles; il pense qu'elles doivent seules être recherchées pour elles-mêmes, parce que seules elles donnent le bonheur.

QUESTION LXXXIV.

Des qualités des corps ressuscités, et d'abord de leur impassibilité.

Le moment est venu d'étudier les qualités qui distingueront les corps glorieux.

Nous parlerons : premièrement, de leur impassibilité; deuxièmement, de leur subtilité; troisièmement, de leur agilité; quatrièmement, de leur clarté.

On demande quatre choses sur le premier point : 1° Les corps des saints seront-ils impassibles après la résurrection? 2° L'impassibilité sera-t-elle égale dans tous les corps glorieux? 3° Exclura-t-elle les actes des sens dans ces corps transfigurés par la vertu divine? 4° Enfin ces mêmes corps exerceront-ils les actes de tous les sens?

ARTICLE I.

Les corps des saints seront-ils impassibles après la résurrection?

Il paroît que les corps des saints ne seront pas impassibles après la résurrection. 1° Tout ce qui est mortel est passible. Or l'homme continuera

(1) Les millénaires soutenoient que, après la résurrection générale, les justes régneront durant mille ans sur la terre, au milieu des délices de la chair et de la table.

---

suerunt qui vocantur Chiliastæ. Qui etiam secundùm doctrinam Philosophi non videntur sanum habere affectum : solæ enim delectationes spirituales, secundùm ipsum, sunt simpliciter delectationes, et propter se quærendæ; et ideo ipsæ solæ ad beatitudinem requiruntur.

QUÆSTIO LXXXIV.

De impassibilitate corporum beatorum resurgentium, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de conditione beatorum resurgentium. Et primò, de eorum corporum impassibilitate; secundò, de subtilitate; tertiò, de agilitate; quartò, de claritate.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm sancti resurgentes, resurgent quoad corpora, impassibiles. 2° Utrum æqualis impassibilitas omnibus inerit. 3° Utrùm illa impassibilitas sensuum in actu à corporibus gloriosis excludat. 4° Utrùm sint in eis omnes sensus in actu.

ARTICULUS I.

Utrùm corpora sanctorum post resurrectionem erunt impassibilia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd corpora sanctorum post resurrectionem non erunt impassibilia : omne enim mortale est passibile. Sed homo post resurrectionem erit ani-

d'être après la résurrection, comme il est maintenant, un animal mortel; car telle est la définition qu'en donnent les philosophes, et qui durera aussi longtemps que lui. Donc le corps de l'homme sera passible après la résurrection.

2° Toute chose qui est en puissance à l'égard d'une forme étrangère, peut être passible sous l'action d'une autre chose; car c'est la potentialité à la forme qui constitue la passibilité, selon le Philosophe. Or les corps des saints seront en puissance à l'égard d'une forme étrangère. Donc ils seront passibles. — La mineure se prouve ainsi : quand deux choses se rencontrent dans la matière, l'une est en puissance relativement à la forme de l'autre; car la matière, pour être revêtue d'une forme, ne perd point sa potentialité vis-à-vis d'une autre forme. Or, après la résurrection, les élus se rencontreront avec les éléments dans la matière; car ils seront réparés des mêmes substances qui forment leur corps aujourd'hui. Donc ils seront en puissance à l'égard d'une forme étrangère; donc ils auront la passibilité.

3° « Les contraires sont de leur nature, dit le Philosophe, *De gen.*, I, 51, actifs et passifs les uns à l'égard des autres. » Or les corps des élus seront après la résurrection, comme ils le sont aujourd'hui, composés d'éléments contraires. Donc ils seront passibles.

4° Le sang et les humeurs ressusciteront, comme on l'a dit précédemment, dans le corps humain. Or la contrariété des humeurs engendre, dans le corps, les maladies et les affections pareilles. Donc les corps des saints seront passibles après la résurrection.

5° Les défectuosités actuelles répugnent plus à la perfection que les défectuosités potentielles. Or, d'une part, la passibilité n'implique que la défectuosité potentielle; d'une autre part, les corps des bienheureux présenteront des défectuosités actuelles (par exemple, les cicatrices dans les

---

mal rationale mortale; hæc enim est definitio hominis, quæ nunquam ab eo separabitur. Ergo corpus erit passibile.

2. Præterea, omne quod est in potentia ad formam alterius, passibile est ab alio, quia secundùm hoc aliquid est passivum ab alio, ut dicitur in I *De gener.* (text. 54), sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt in potentia ad aliam formam. Ergo erunt passibilia. Probatio mediæ : Quæcumque communicant in materia, unum eorum est in potentia ad formam alterius; materia enim, secundùm quòd est sub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam, sed corpora sanctorum post resurrectionem communicabunt cum elementis in materia, quia ex eadem materia reparabuntur ex qua nunc sunt. Ergo erunt in potentiâ ad aliam formam; et sic erunt passibilia.

3. Præterea, « contraria nata sunt agere et pati ad invicem, » ut in I *De generatione* dicit Philosophus (text. 51). Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt ex contrariis composita, sicut et nunc sunt. Ergo erunt passibilia.

4. Præterea, in corpore humano resurget sanguis et alii humores, ut supra dictum est (qu. 82, art. 3). Sed ex pugna humorum ad invicem generantur ægritudines et hujusmodi passiones in corpore. Ergo erunt corpora sanctorum post resurrectionem passibilia.

5. Præterea, magis repugnat perfectioni defectus in actu quam defectus in potentia. Sed passibilitas importat solum defectum in potentia. Cùm ergo in corporibus beatorum sint futuri aliqui defectus in actu (sicut cicatrices vulnerum in martyribus, ut in Christo fuerunt),

martyrs et les marques des plaies dans Jésus-Christ). Donc la passibilité, quand on l'attribueroit aux corps glorieux, ne nuiroit point à leur perfection.

Mais tout ce qui est passible est corruptible : Car « la passion causée par une action trop forte détruit la substance, » dit le Philosophe. Or les corps des saints ressuscités seront incorruptibles, selon cette parole de saint Paul, I *Cor.*, XV, 42 : « Il (le corps) est semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruptibilité. » Donc les corps glorieux seront impassibles.

D'un autre côté, « la chose plus forte ne souffre pas l'action de la chose plus foible, » selon l'axiôme. Or aucun corps ne sera plus fort, dans le siècle futur, que les corps des saints; car saint Paul dit encore, I *Cor.*, XV, 43 : « Il (le corps) est semé dans la foiblesse, il ressuscitera dans la force. » Donc les corps glorieux seront impassibles.

(Conclusion. — Les corps des saints ressuscités auront l'impassibilité qui repousse l'action contraire à la nature, non que les éléments doivent perdre leurs propriétés, ni la puissance divine en suspendre l'action, ni la vertu du corps céleste les dominer; mais parce que l'ame aura sur le corps un empire indestructible.)

Le mot *passion* se prend de deux manières. D'abord en général : dans ce sens, toute action de recevoir s'appelle *passion*, soit que la chose reçue convienne au sujet et le perfectionne, soit qu'elle lui répugne et le dégrade. Ce n'est point cette sorte de passion que doit bannir l'impassibilité future, car les corps des saints ne perdront rien de ce qui peut concourir à leur perfection. Ensuite le mot *passion* s'entend proprement : dans ce sens, saint Jean Damascène dit, *De fide orth.*, II, 22 : « La passion est un mouvement contraire à la nature : » ainsi le mouvement immodéré du cœur forme une passion de ce viscère, mais le mouvement modéré en constitue l'action. La raison de tout cela, c'est que le sujet passif est entraîné

---

videtur quòd nihil deperibit perfectioni eorum, si ponantur habere corpora passibilia.

Sed contra omne passibile est corruptibile, quia « passio magis facta abjicit à substantia (ex lib. VI *Topic.*, cap. 3). Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt incorruptibilia, ut dicitur I *ad Cor.*, XV : « Seminatur in corruptione, surget in incorruptione. » Ergo erunt impassibilia.

Præterea, « fortius non patitur à debiliori. » Sed nullum corpus erit fortius corporibus sanctorum; de quibus dicitur I *Cor.*, XV : « Seminatur in infirmitate, surget in virtute. » Ergo erunt impassibilia.

(Conclusio. — Cùm beatorum post resurrectionem corpus et quidquid in eo est, perfectè subjici animæ atque animam Deo necessarium sit; fieri non potest ut eorum tunc corpus contra dispositionem illam quæ perficitur ab anima, passibile sit.)

Respondeo dicendum, quòd *passio* dupliciter dicitur. Uno modo, communiter : et sic omnis receptio *passio* dicitur, sive illud quod recipitur, sit conveniens recipienti et perfectivum ipsius, sive contrarium et corruptivum : et ab hujusmodi passionis remotione corpora gloriosa impassibilia non dicuntur, cùm nihil quod est perfectionis, ab eis sit auferendum. Alio modo *passio* dicitur propriè; quam sic definit Damascenus in II lib. (*De fide orthod.*, cap. 22) : « Passio est motus præter naturam, » unde immoderatus motus cordis passio ejus dicitur, sed moderatus dicitur ejus operatio. Cujus ratio est, quia « omne quod patitur,

par l'action dans les termes et la sphère de l'objet actif; car « l'agent s'assimile le patient, » et le patient dès-lors se trouve hors des limites et du domaine qu'il occupoit. Si donc on entend le mot *passion* proprement, les corps des saints ressuscités n'y seront plus sujets, et c'est dans ce sens qu'on les dit *impassibles*.

Les différents auteurs assignent différemment la raison de cette impassibilité. Les uns la trouvent dans la condition des éléments : Les éléments, disent-ils, ne seront pas dans les corps glorieux tels qu'ils sont aujourd'hui dans les corps mortels ; sans doute ils conserveront toujours leur substance, mais ils perdront leurs propriétés actives et leurs propriétés passives. Cette opinion ne paroît pas être dans le vrai. Les qualités actives et les qualités passives appartiennent à la perfection des éléments ; si donc les éléments ne les avoient plus dans les corps des justes ressuscités, ils seroient plus imparfaits après leur glorification qu'avant. D'ailleurs ces qualités sont des accidents produits par la matière et par la forme. Comment nos docteurs prétendent-ils faire disparoître l'effet, la cause restant?

Aussi d'autres disent-ils que les propriétés actives et les propriétés passives resteront dans les éléments, mais qu'elles ne produiront plus leur action, Dieu l'ordonnant ainsi pour la conservation des corps glorieux. Cette opinion ne peut non plus se soutenir. L'action et la passion des propriétés dont on nous parle, sont nécessaires pour la combinaison des éléments ; et les composés diffèrent de nature, selon que l'une ou l'autre de ces deux forces prédomine dans leur formation. Or les corps des justes ressuscités renfermeront nécessairement des composés de nature différente ; car ils auront des chairs, des os, des viscères et d'autres parties qui présenteront de nombreuses dissemblances. D'ailleurs l'impassibilité n'appartiendroit pas fondamentalement, dans ce système, aux corps béatifiés : car elle ne créeroit pas une propriété nouvelle dans leur sub-

---

trahitur ad terminos agentis, » quia « agens assimilat sibi patiens : » et ideo patiens in quantum hujusmodi trahitur extra terminos proprios, in quibus erat. Sic ergo, propriè accipiendo passionem, non erit in corporibus sanctorum resurgentium potentialitas ad passionem, et ideo impassibilia dicentur.

Hujus autem impassibilitatis ratio à diversis diversimodè assignatur. Quidam enim eam attribuunt conditioni elementorum quæ aliter tunc se habebunt in corpore, quàm modo se habeant. Dicunt enim quòd elementa remanebunt ibi secundùm substantiam, sed qualitates activæ et passivæ ab elementis auferentur. Sed hoc non videtur verum. Quia qualitates activæ et passivæ sunt de perfectione elementorum; unde si sine eis repararentur elementa in corpore resurgentis, essent minoris perfectionis quàm modò sint. Et præterea, cùm qualitates illæ sint propria accidentia elementorum ex forma et materia ipsorum causata, videtur valde absurdum quòd causa maneat et effectus tollatur.

Et ideo alii dicunt, quòd manebunt qualitates, sed non habebunt proprias actiones, divinâ virtute id faciente ad conservationem humani corporis. Sed hoc etiam non videtur posse stare. Quia ad mixtionem requiritur actio et passio activarum et passivarum qualitatum, et secundùm prædominium unius vel alterius, mixta efficiuntur diversæ complexionis : quod oportet ponere in corpore resurgentis, quia erunt ibi carnes et ossa, et hujusmodi partes, quibus omnibus non competit una complexio. Et præterea, secundùm hoc impassibilitas non posset poni, dos in eis, quia non poneret aliquam dispositionem in substantia impassibili, sed solùm prohibitionem passionis ab exte-

stance ; mais elle les prémunniroit extérieurement contre l'action des objets étrangers sous l'égide de la vertu divine, qui pourroit également élever une barrière infranchissable autour des corps mortels vivants de la vie présente.

En conséquence d'autres pensent que les corps glorieux seront mis à l'abri de toute sensibilité passive par une vertu particulière, par la nature du cinquième corps (du corps céleste). Déjà ces docteurs font intervenir la vertu dont ils nous parlent ici, la nature du corps céleste, dans la première constitution du corps humain : Elle est nécessaire, disent-ils, pour établir les éléments dans une harmonie telle, qu'ils puissent servir de matière à l'ame raisonnable. Dans l'état de la vie présente, toutefois, la prédominance de la nature élémentaire soumet le corps humain, de même que les autres éléments, à l'action des causes étrangères; mais, dans la vie glorieuse, la nature du cinquième corps (du corps céleste) obtiendra la prépondérance, et le corps humain jouira de l'impassibilité comme les corps célestes (1). Cette opinion ne supporte pas plus l'examen que les précédentes. D'abord le cinquième corps n'entre pas matériellement, comme le prouve le Maître, II *Sent.*, dans la *composition* du corps humain. Ensuite une vertu naturelle, telle qu'est la *vertu du* cinquième corps, ne pourroit conférer à l'homme une propriété glorieuse, comme l'impassibilité; saint Paul attribue la transformation de nos corps,

(1) Qu'est-ce la nature du cinquième corps (du corps céleste) ? Nous l'avons déjà dit : c'est manifestement l'électricité, qui est la lumière, qui est le calorique, qui est le magnétisme, qui est l'attraction.

Dans le dernier siècle, ce qu'on appelle les savants rioient avec Voltaire, à rictus déployé, quand ils entendoient parler de l'influence sidérale ; mais leurs successeurs d'aujourd'hui commencent à dire que le soleil répand, à travers l'espace, comme des flots d'électricité, qui vont porter partout le mouvement et la vie.

C'est bien, c'est un progrès; mais quel usage fait-on de cette idée nouvelle, qu'on peut dire contemporaine de l'esprit humain? Le monde naturel renferme, comme le monde surnaturel, des mystères inexplicables; mais les savants de tous les temps ont des mots pour tout expliquer. Dans le moyen-âge, ils parloient de la nature du cinquième corps; de nos jours, ils répètent incessamment le mot d'*électricité* : ils attribuent la végétation à l'électricité, la vie à l'électricité, les forces cachées de la nature à l'électricité, tous les phénomènes qu'ils ne comprennent pas à l'électricité. Mais demandez-leur ce que c'est que

---

riori, scilicet divinâ virtute, quæ etiam posset idem facere de corpore hominis in statu hujus vitæ.

Et ideo alii dicunt, quòd in ipso corpore erit aliquid prohibens passionem corporum gloriosorum, scilicet natura quinti corporis (vel cœlestis), quam ponunt venire in compositionem humani corporis ad conciliandum elementa in harmoniam quamdam, per quam possint esse debita materia animæ rationalis. Sed tamen in statu hujus vitæ propter dominium elementaris naturæ, corpus humanum p[illegible]nem aliorum elementorum; sed in resurrectione dominabitur natura quinti corporis (vel cœlestis), et ideo corpus humanum reddetur impassibile ad similitudinem corporis cœlestis. Sed hoc non potest stare : quia corpus quintum (vel cœleste) non venit materialiter ad compositionem corporis humani, ut (in II lib. *Sent.*, dist. qu. 1, 12, art. 1) ostensum est. Et præterea, impossibile est dicere quòd aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis cœlestis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriæ, qualis est impassibilitas corporis gloriosi, cùm immutationem corporis humani Apostolus attribuat

dans le siècle futur, à la vertu de Jésus-Christ ; il dit, I *Cor.*, XV, 48 : « Tel l'homme céleste, tels les hommes célestes (1); et *Philipp.*, III, 21 : « Il transformera notre corps infime, le configurant à son corps glorieux par l'énergie de sa puissance qui lui assujettit toutes choses. » Enfin la nature céleste ne pourroit jamais dominer, dans le corps, au point de détruire la nature élémentaire, qui renferme la passibilité dans ses principes essentiels.

Voici donc ce qu'il faut dire. Toute passion contraire à la nature (et c'est de celle-là qu'il s'agit ici) trouve sa cause dans la victoire de l'agent sur le patient; car, sans cette prédominance, l'un ne pourroit entraîner l'autre dans le cercle de ses limites. Or l'agent ne peut obtenir la victoire sur le patient, qu'en affoiblissant en lui le domaine de la forme sur la matière; car la matière, sollicitée par deux formes contraires, ne cède à l'empire de l'une qu'après la destruction ou du moins l'affoiblissement de l'empire de l'autre. Eh bien, dans la résurrection, le corps de l'homme, avec toutes ses facultés, sera soumis complètement à l'ame raisonnable, de même que l'ame le sera parfaitement à Dieu : rien ne pourra donc altérer ni détruire le domaine de l'ame sur le corps; donc les corps glorieux seront impassibles.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le remarque saint Anselme (2),

l'électricité; ils répondront en latin, (car ils sont très-forts en latin), que l'électricité est un fluide *sui generis*, qui a des propriétés particulières !...

(1) Voici le contexte, *ibid.*, 47 et 48 : « Le premier homme, fait de terre, est terrestre ; le second homme, venu du ciel, est céleste. Or tel l'homme terrestre, tels les hommes terrestres; et tel l'homme céleste, tels les hommes célestes. »

Adam, fait de terre, avoit un corps de terre, vivoit des produits de la terre et partageoit dans son corps les attributs de la terre : il devoit engendrer des enfants terrestres. Mais Jésus-Christ, formé dans le sein de la Vierge mère par l'éternel amour, descendoit d'en haut, vivoit d'une vie surnaturelle et possédoit la nature infinie : il devoit donc se donner, par la filiation divine, des frères célestes.

(2) *Cur Deus homo*, XI : « La mortalité n'appartient pas dans l'homme à la nature pure, mais à la nature corrompue. En effet, quand l'homme ne fût pas tombé sous l'empire de la mort par le péché, il n'en auroit pas été moins homme; et lorsqu'il aura passé de la mortalité à l'immortalité, il sera toujours un homme véritable. Or si la mortalité appartenoit à

virtuti Christi; quia « qualis cœlestis, tales et cœlestes, I *Cor.*, XV; et *Philipp.*, III : « Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ secundùm operationem qua sibi possit subjicere omnia, » etc. Et præterea, non potest natura cœlestis ita dominari in corpore humano, quin natura elementaris remaneat, cui ex essentialibus suis principiis passibilitas inest.

Et ideo, aliter dicendum est quòd omnis passio fit per victoriam agentis super patiens; aliàs non traheret ipsum ad terminos suos. Impossibile est autem quòd aliquid dominetur super patiens, nisi in quantum debilitatur dominium formæ propriæ supra materiam patientis, loquendo de passione quæ est contra naturam, de qua nunc loquimur; non enim materia subjicitur uni contrariorum, sine hoc quod tollatur dominium alterius super ipsam, vel saltem diminuatur. Corpus autem humanum et quidquid in eo est, erit perfectè subjectum animæ rationali, sicut anima perfectè erit subjecta Deo : et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam qua perficitur ab anima; et ita corpora illa erunt impassibilia.

Ad primum ergo dicendum, quòd, secundùm Anselmum, *mortale* ponitur in definitione ho-

si les anciens philosophes faisoient figurer l'attributif *mortel* dans la définition de l'homme, c'est qu'ils ne croyoient pas que l'homme pût un jour être immortel tout entier, parce qu'ils ne le voyoient que dans la mortalité de cette vie. Les principes posés par le Philosophe nous fournissent une autre réponse, que voici. Comme les différences essentielles sont les causes des accidents et que la science elle-même ne les connoît pas toujours, on les exprime quelquefois par des différences accidentelles; de cette façon, quand on met le mot *mortel* dans la définition de l'homme, ce n'est pas que la mortalité appartienne à sa nature, mais c'est que la cause de la mortalité (c'est-à-dire la composition d'éléments contraires) entre dans la constitution de son essence; mais après la résurrection, dans la vie glorieuse, cette cause n'obtiendra pas son effet, parce que l'ame conservera pour jamais sa domination sur le corps.

2° Il y a deux sortes de puissance, l'une liée, l'autre libre; et cela non-seulement dans la puissance active, mais encore dans la puissance passive; car la forme enchaîne la matière en l'attachant à un mode d'être, et la domine par cela même. Dans les choses corruptibles, comme la forme n'a pas un empire parfait sur la matière, elle ne peut la lier entièrement, de manière qu'elle ne reçoive jamais, par l'action des objets étrangers, des dispositions contraires à la forme. Mais, dans les saints glorifiés, l'ame dominera sur le corps sans réserve ni retour, et rien ne pourra la troubler dans cet empire, parce qu'elle sera soumise à Dieu, ce qui n'étoit pas dans l'état d'innocence, irrévocablement, immuablement. Les corps immortels auront donc en eux-mêmes, dans leur substance, aussi bien que les corps mortels, la puissance à une autre forme; mais cette puissance

sa nature, l'homme ne pourroit jamais être immortel. Donc ni la mortalité ni l'immortalité n'entrent fondamentalement, radicalement dans la constitution de son être, puisqu'on peut retrancher l'une ou l'autre sans le détruire. Mais comme il n'y a pas d'homme qui ne doive mourir, les anciens philosophes mettoient le mot *mortel* dans sa définition, parce

---

minis à Philosophis, qui non crediderunt hominem totum aliquando posse esse immortalem, quia non viderunt homines nisi secundùm hujus mortalitatis statum. Vel potest dici quòd, secundùm Philosophum in IX *Metaph.* (text. 48, ut et VIII *Metaph.*, text. 42), quia « differentiæ essentiales sunt nobis incognitæ, » utimur quandoque differentiis accidentalibus ad significandum differentias essentiales, quæ sunt accidentalium causæ. Unde *mortale* in definitione hominis non ponitur quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat; sed quia illud quod est causa passibilitatis et mortalitatis secundùm præsentem statum (scilicet compositio ex contrariis) est de essentia hominis; sed tunc non erit causa ejus, propter victoriam animæ super corpus.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est potentia, ligata et libera, et hoc non solùm est verum de potentia activa, sed etiam de passiva: forma enim ligat potentiam materiæ, determinando ipsam ad unum, et secundùm hoc dominatur super eam. Et quia in rebus corruptibilibus non perfectè dominatur forma super materiam, non perfectè potest ligare ipsam, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formæ. Sed in sanctis post resurrectionem, omnino anima dominabitur supra corpus, nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subjecta, quod non fuit in statu innocentiæ. Et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam quæ nunc inest quantum ad substantiam potentiæ;

sera liée par le triomphe de l'ame sur le corps, si bien qu'elle ne pourra jamais passer à l'état de passion.

3° Selon le Philosophe, les qualités élémentaires sont les instruments de l'âme; car c'est la vertu de l'âme qui règle la chaleur du feu dans le corps de l'animal et dirige ainsi l'acte de la nutrition. Or quand l'agent principal est parfait et que l'instrument n'a pas de défaut, l'instrument ne sortit aucune action sans l'ordre et la disposition de l'agent principal : les qualités élémentaires ne pourront donc, après la résurrection, produire dans le corps des justes aucune action ni aucune passion contraire à la disposition de l'âme, qui voudra la conservation du corps.

4° Comme le dit saint Augustin, *Epist. ad Cons.*, CXVI, « la puissance divine peut ôter dans les corps visibles et palpables les propriétés qu'il lui plaît, et laisser les autres : » ainsi la toute-puissance ôta au feu, dans la fournaise de Babylone, le pouvoir de brûler certaines choses et lui laissa la faculté d'en brûler d'autres; car les trois enfants n'éprouvèrent aucune atteinte, tandis que le bois fut consumé. Dieu n'agira pas autrement dans les corps glorieux : il détruira la passibilité des humeurs, mais il en laissera subsister la nature. Comment cela se fera-il? Nous l'avons déjà dit (1).

5° Comme les marques des plaies ne ternirent point l'état du premier corps glorieux qui sortit du sépulcre, ainsi les cicatrices des blessures reçues par les saints ne seront pas des difformités blessantes, mais des

qu'ils ne croyoient pas qu'il ait pu jamais ni qu'il puisse un jour être immortel tout entier.

(1) Dieu dominera sur l'ame sans retour, et l'âme dominera sur le corps immuablement; le corps dès-lors ne recevra plus que l'action de l'ame, que l'action de Dieu.

Quant au feu de la fournaise ardente, voici ce que dit la sainte Ecriture, *Daniel.*, III, 49 et suiv. : « L'ange du Seigneur étoit descendu vers Azarias et ses compagnons dans la fournaise ; et, écartant les flammes, il avoit formé au milieu du brasier un vent frais et une douce rosée, et le feu ne les toucha en aucune sorte ; il ne les incommoda point, et ne leur fit aucun mal. »

---

sed erit ligata per victoriam animæ supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit.

Ad tertium dicendum, quod qualitates elementares sunt instrumenta animæ, ut patet in II *De anima* (text. 40), quia calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animæ. Quando autem agens principale est perfectum, et non est aliquis defectus in instrumento, nulla actio procedit ab instrumento, nisi secundùm dispositionem principalis agentis : et ideo in corporibus sanctorum post resurrectionem nulla actio vel passio poterit provenire à qualitatibus elementaribus, quæ sit contra dispositionem animæ, quæ intendit conservare corpus.

Ad quartum dicendum, quòd secundùm Augustinum in *Epistola* (CXLVI) *ad Consentium*, « valet divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates. » Unde, sicut ab igne fornacis Chaldæorum abstulit virtutem comburendi quantum ad aliquid, quia corpora puerorum illæsa servata sunt, sed mansit quantum ad aliquid, quia ignis ille ligna comburebat : ita auferet ab humoribus passibilitatem, et dimittet naturam. Modus autem quo hoc fiet, dictus est.

Ad quintum dicendum, quòd cicatrices vulnerum non erunt in sanctis, nec in Christo fuerunt, in quantum important aliquem defec-

signes de la constance héroïque avec laquelle ils ont souffert pour la justice et pour la foi. C'est là ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXII, 19 : « Je ne sais comment nous avons tant d'affection pour les martyrs que nous désirons de voir sur leur corps, dans le céleste royaume, les cicatrices des blessures qu'ils ont reçues pour le nom de Jésus-Christ, et nous les verrons sans doute. Ces nobles stigmates ne seront point un défaut, mais une dignité; elles feront briller sur le corps non pas la beauté du corps, mais bien mieux, la splendeur de la vertu. Ce n'est pas, toutefois, que les martyrs doivent reprendre leur corps comme ils les ont déposés, les membres frappés, mutilés, retranchés; car le suprême Rémunérateur leur a dit : « Pas un cheveu de votre tête ne périra; » mais leurs corps glorieux, réparés par la vertu divine, laisseront voir les traces de leurs glorieuses blessures. »

ARTICLE II.

L'impassibilité sera-t-elle égale dans tous les corps glorieux?

Il paroît que l'impassibilité sera égale dans tous les corps glorieux.

1° Expliquant ce mot, I *Cor.*, XV, 42 : « Il (le corps) ressuscitera dans l'incorruption, » la Glose dit : « Ils seront tous dans une égale impossibilité d'éprouver la passion. » Or l'impossibilité d'éprouver la passion n'est autre chose que l'impassibilité. Donc l'impassibilité sera égale dans tous les corps glorieux.

2° Les négations ne reçoivent ni le plus ni le moins. Or l'impassibilité est la négation ou la privation de la passibilité. Donc l'impassibilité ne sera ni plus grande ni plus petite dans les uns que dans les autres.

3° « On dit plus blanc, selon le mot du Philosophe, ce qui exclut davantage le mélange du noir. Or les corps glorieux ne renfermeront aucun

---

tum; sed in quantum sunt signa constantissimæ virtutis, qua passi sunt pro justitia et fide. Unde dicit Augustinus, XXII *De Civit. Dei* (cap. 19) : « Nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quæ pro Christi nomine pertulerunt, et fortasse videbimus : non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; et quædam, quamvis in corpore, non corporis sed virtutis pulchritudo fulgebit. Nec tamen si aliqua martyribus amputata et ablata sunt membra, sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum, quibus dictum est (*Luc.*, XXI) : « Capillus de capite vestro non peribit. »

ARTICULUS II.

Utrùm impassibilitas in omnibus erit æqualis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd impassibilitas in omnibus erit æqualis. Quia I *ad Cor.*, XV, dicit Glossa, quòd æqualiter omnes habent quod pati non possunt. » Sed ex hoc pati non possunt, quòd habent dotem impassibilitatis. Ergo impassibilitas erit æqualis in omnibus.

2. Præterea, negationes non recipiunt *magis* et *minùs* : sed impassibilitas est quædam negatio vel privatio passibilitatis. Ergo non potest esse major in uno quàm in alio.

3. Præterea, « magis album dicitur quod est nigro impermixtius (lib. III *Topic.*, cap. 4). Sed nulli corporum Sanctorum ad-

mélange de passibilité. Donc ils seront tous impassibles au même degré.

Mais la récompense doit répondre au mérite dans de justes proportions. Or, d'un côté, les saints n'ont pas tous acquis la même somme de mérites; d'une autre part, l'impassibilité est une récompense. Donc l'impassibilité ne doit pas avoir la même perfection dans tous les saints.

En outre l'impassibilité correspond, dans la division des qualités glorieuses, à la clarté. Or la clarté ne sera pas, comme l'enseigne saint Paul (1), égale dans tous les bienheureux. Donc l'impassibilité n'offrira pas non plus le caractère de l'égalité.

(Conclusion. — Considérée en elle-même, comme négation, l'impassibilité sera égale dans tous les bienheureux; mais envisagée dans sa cause, comme produite par la domination de l'ame sur le corps, elle sera plus grande dans les uns que dans les autres.)

On peut considérer l'impassibilité sous deux rapports : en elle-même et dans sa cause. Envisagée en elle-même, comme elle implique seulement la négation ou la privation, elle n'admet ni le plus ni le moins; dès lors elle sera nécessairement égale dans tous les bienheureux. Mais si on la considère dans sa cause, elle sera plus grande dans les uns que dans les autres. En effet la cause de l'impassibilité, c'est la domination de l'ame sur le corps. Or cette domination viendra de ce que l'ame jouira de Dieu sans retour, immuablement : la cause de l'impassibilité sera donc plus grande dans celui qui jouira plus parfaitement de Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Le commentaire objecté parle de l'impassibilité considérée en elle-même, et non dans sa cause.

2° Les négations et les privations n'admettent d'elles-mêmes ni le plus

(1) I *Cor.*, XV, 40 et suiv. : « Il y a des corps célestes et des corps terrestres; mais autre est la gloire des célestes, autre est celle des terrestres. Autre est la clarté du soleil, autre la clarté de la lune, autre la clarté des étoiles; car une étoile diffère d'une autre en clarté. Ainsi de la résurrection des morts. » Saint Augustin dit sur ces paroles, *Serm. de verbis Evangelii*, XLII : « Comme les étoiles diffèrent de lumière dans les cieux, de même les justes diffèreront de clarté dans l'éternelle patrie; autrement brillera la virginité, autrement la chas-

---

miscebitur aliquid de passibilitate. Ergo omnia erunt æqualiter impassibilia.

Sed contra, merito debet respondere præmium proportionaliter : sed sanctorum quidam fuerunt aliis majores merito. Ergo cùm impassibilitas sit quoddam præmium, videtur quòd in quibusdam sit major quàm in aliis.

Præterea, impassibilitas dividitur contra dotem claritatis. Sed illa non erit æqualis in omnibus, ut patet I *Cor.*, XV. Ergo nec impassibilitas.

(Conclusio. — Impassibilitas non quidem secundùm se considerata, prout scilicet est negatio vel privatio passibilitatis, sed secundùm causam suam, quæ est dominium animæ super corpus, erit in uno major quàm in alio.)

Respondeo dicendum, quòd *impassibilitas* potest dupliciter considerari : vel secundùm se, vel secundùm causam suam. Si secundùm se consideretur, quia solam negationem vel privationem importat, non suscipit *magis* et *minùs*; sed erit æqualis in omnibus beatis. Si autem consideretur secundùm suam causam, sic erit in uno major quàm in alio. Causa autem ejus est dominium animæ super corpus, quod quidem dominium causatur ex hoc quod ipsa anima fruitur Deo immobiliter : unde in illo qui perfectius fruitur, est major impassibilitatis causa.

Ad primum ergo dicendùm, quòd Glossa illa loquitur de impassibilitate secundùm se, et non secundùm causam suam.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis negationes et privationes secundùm se non in-

ni le moins, mais elles reçoivent de leurs causes l'ampliation et l'amoindrissement : un lieu, par exemple, est plus ou moins ténébreux, selon qu'il offre à la lumière des obstacles plus ou moins nombreux et plus ou moins résistants.

3° Certaines choses se fortifient non-seulement par l'éloignement des contraires, mais encore par le rapprochement du terme ou de l'objet : ainsi la lumière brille plus vivement de près que de loin. Pour cette raison, bien que l'impassibilité ne doive renfermer aucun mélange de passibilité dans aucun corps glorieux, elle sera néanmoins plus grande dans les uns que dans les autres.

ARTICLE III.

L'impassibilité exclut-elle les actes des sens dans les corps glorieux?

Il paroît que l'impassibilité exclut les actes des sens dans les corps glorieux. 1° Le Philosophe dit, *De anima*, II, 118 : « Sentir, c'est éprouver une sorte de passion. » Or les corps glorieux seront impassibles. Donc ils ne sentiront pas.

2° La modification naturelle précède la modification animale, de même que l'être naturel est avant l'être intentionnel (1). Or les corps glorieux ne subiront pas, grace à leur impassibilité, la modification naturelle. Donc ils n'éprouveront pas non plus la modification animale, qui est nécessaire à la sensation.

3° Toutes les fois que la sensation s'accomplit, il se forme un nouveau jugement par une conception nouvelle. Or il ne se formera point de nouveaux jugements dans la vie future, parce que « les pensées ne seront

teté conjugale, autrement la sainte viduité ; tous les bienheureux seront revêtus de lumière, mais ils n'auront pas tous la même splendeur. »

(1) Les objets extérieurs, agissant sur les sens selon les lois de l'ordre physique ou naturel, modifient l'état des organes ; puis cette impression produite du dehors, passant dans l'être intérieur, modifie l'état de l'ame : voilà ce que notre saint auteur appelle la *modification naturelle* et la *modification animale*. Plus tard, il nous parlera de la *modification spiri-*

---

tendantur nec remittantur, tamen intenduntur et remittuntur ex causis suis : sicut dicitur esse locus magis tenebrosus, qui habet plura et majora obstacula lucis.

Ad tertium dicendum, quòd aliqua non solùm intenduntur per recessum à contrario, sed etiam per accessum et terminum sicut lux intenditur. Et propterea, etiam impassibilitas est major in uno quàm in alio, quamvis in nullo aliquid passibilitatis remaneat.

ARTICULUS III.

Utrùm impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd impassibilitas sensum in actu à corporibus gloriosis excludat. Quia sicut dicit Philosophus in II *De anima* (text. 118), « sentire est quoddam pati. » Corpora autem gloriosa erunt impassibilia. Ergo non sentient in actu.

2. Præterea, immutatio naturalis præcedit immutationem animalem, sicut *esse* naturale præcedit *esse* intentionale : sed corpora gloriosa, ratione impassibilitatis, non immutabuntur immutatione naturali. Ergo nec immutatione animali, quæ requiritur ad sentiendum.

3. Præterea, quandocumque fit sensus in actu, cum nova receptione fit novum judicium. Sed ibi non erit novum judicium, quia « non

plus mobiles, » comme le dit saint Augustin, *De Trin.*, XV, 16. Donc la sensation ne s'accomplira point dans le siècle à venir.

4° Quand l'ame déploie ses forces dans les actes d'une faculté, on voit s'affoiblir dans la même mesure les actes des autres facultés. Or l'ame bienheureuse emploiera toute son énergie dans l'acte de la puissance intellective, dans la contemplation de Dieu. Donc les actes de la puissance sensitive ne s'accompliront pas.

Mais il est écrit, *Apoc.*, I, 7 : « Tout œil le verra. » Donc la sensation doit s'accomplir après la résurrection.

Et le Philosophe dit, *De anima*, I, 19 : « Les êtres animés se distinguent des êtres inanimés par la sensation et le mouvement. » Or les corps réparés par la vertu divine auront le mouvement; car nous lisons, *Sag.*, III, 7 : « Ils courront comme la flamme dans les roseaux (1). » Donc ils auront aussi la sensation.

(Conclusion.— Puisque l'homme et toutes ses facultés conserveront leur

tuelle : on comprend qu'il faut voir, sous cette expression, le changement d'état que produisent dans l'esprit les actes des organes et la sensation. On pourroit dire aujourd'hui « impression des objets extérieurs, sensation et idée. »

Enfin l'être naturel est l'existence que les choses ont en elles-mêmes par leurs éléments constitutifs, et l'être intentionnel est l'existence qu'elles ont dans l'ame par leur image représentative.

(1) La parole : « Tout œil le verra, » n'a rien d'obscur dans le contexte. Le Prophète de la nouvelle alliance dit, *ubi supra* : « Le voici (Jésus-Christ) qui vient sur les nuées, et tout œil le verra; et ceux qui l'ont percé, et toutes les tribus de la terre se frapperont la poitrine. » D'après cet oracle infaillible, « tout œil verra » Jésus-Christ « venant sur les nuées » pour juger le monde. Or le jugement général doit s'accomplir après la résurrection. Donc l'œil verra dans les corps ressuscités; donc il aura la sensation. Déjà nous avons lu dans *Job*, XIX, 25 et 26 : « Je ressusciterai de la terre au dernier jour..., et je verrai mon Dieu dans ma chair. » Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire.

Tous les interprètes ne donnent pas, au texte de la *Sagesse*, le même sens que notre Maître. Le vénérable Bède et d'autres le traduisent à peu près de cette manière : « Au jour du jugement, les justes dévoreront les pécheurs comme la flamme dévore les roseaux desséchés. » Pour justifier cette interprétation, nos auteurs citent ce passage, *Zach.*, XII, 6 : « En ce jour-là, je rendrai les chefs de Juda comme un tison de feu qu'on met sous le bois, comme un flambeau allumé dans la paille; et ils dévoreront à droite et à gauche tous les peuples qui les environnent, et Jérusalem sera encore habitée dans le même lieu où elle a été bâtie. » On voit manifestement que ces paroles ne se rapportent pas au jugement dernier, mais qu'elles annoncent des faits qui doivent s'accomplir avant la résurrection : « Les chefs de Juda...; ils dévoreront les peuples qui les environnent...; Jérusalem sera encore habitée... » Les paroles de la *Sagesse*, au contraire, s'appliquent comme d'elles-mêmes au jugement universel; les voici, *ubi supra*, 6 et suiv. : « Il a éprouvé les justes comme l'or dans la fournaise; il les a reçus comme une hostie d'holocauste, et il les regardera favorablement quand leur temps sera venu. Ils brilleront, ils courront comme la flamme dans les roseaux, ils jugeront les

---

erunt ibi cogitationes volubiles » (ut Augustinus dicit). Ergo non fiet ibi sensus in actu.

4. Præterea, quando anima est in actu intenso unius potentiæ, remittitur actus alterius potentiæ. Sed anima summè erit intenta ad actum virtutis intellectivæ, qua Deum contemplabitur. Ergo non erit aliquo modo in actu virtutis sensitivæ.

Sed contra est, quod dicitur *Apoc.*, I : « Videbit eum omnis oculus. » Ergo erit ibi sensus in actu.

Præterea, secundùm Philosophum in I *De anima* (text. 19), « animatum ab inanimato distinguitur sensu et motu. » Sed ibi erit motus in actu, quia « tanquam scintillæ in arundineto discurrent, » *Sapient.*, III. Ergo et sensus in actu.

(Conclusio.— Quoniam eadem species na-

nature dans la résurrection, l'impassibilité des corps glorieux n'exclura pas la sensation qui reçoit l'image spirituelle des objets, mais seulement l'intus-susception qui communique les qualités matérielles des choses.)

Tous accordent la sensation aux corps transfigurés : car, sans la sensation, la vie seroit dans les saints ressuscités le sommeil plutôt que la veille; état qui ne peut convenir à la perfection de la gloire, parce que le sommeil n'est pas la vie complète, mais seulement la moitié de la vie, comme le dit le Philosophe. Les corps réparés par la vertu divine auront donc la sensation, mais comment sentiront-ils? Les auteurs sont divisés sur cette question. Les uns disent : Doués de l'impassibilité et ne pouvant dès-lors éprouver aucune impression étrangère, pas plus que les corps célestes et moins encore, les corps glorieux ne sentiront pas en recevant l'action des objets extérieurs, mais en la produisant eux-mêmes au dehors. Cette opinion ne peut se soutenir. Après la résurrection, l'homme et toutes ses facultés garderont leur nature pacifique. Or la nature du sens, c'est d'être une puissance passive, comme l'enseigne le Philosophe. Si donc les justes ressuscités devoient sentir, non pas en recevant, mais en émettant l'action, le sens ne formeroit pas dans la constitution de leur être une vertu passive, mais une vertu active; de ce moment il n'auroit plus la même nature qu'il a dans la vie présente, et constitueroit par cela même une faculté nouvelle; car ainsi que la matière ne devient jamais forme, semblablement la puissance passive ne se change en puissance active dans aucun cas.

Aussi d'autres enseignent-ils que la sensation s'opérera, non par l'action des objets étrangers, mais par les effluves et les émanations des forces

nations. » C'est au jour de la rétribution dernière que les justes « jugeront les nations; » mais doivent-ils alors consumer, dévorer, réduire en cendres les pécheurs? Seront-ils, ainsi que le Prophète le dit des chefs de Juda, « comme un tison de feu qu'on met sous le bois, comme un flambeau allumé dans la paille? » Certainement, non. Aussi le texte sacré ne dit-il rien de pareil; il porte : « *Discurrent*, les justes courront çà et là. »

---

turæ in homine et omnibus ejus partibus in resurrectione remanebit, impassibilitas non excludet sensum in actu à corporibus gloriosis; spiritualiter tamen à rebus quæ sunt extra animam, immutabuntur.)

Respondeo dicendum, quòd aliquem sensum esse in corporibus beatorum omnes ponunt; aliàs corporalis vita Sanctorum post resurrectionem assimilaretur magis somno quàm vigiliæ; quod non competit illi perfectioni, eo quod in somno corpus sensibile non est in ultimo actu vitæ, propter quod somnus dicitur « vitæ dimidium, » in I *Ethic.* Sed in modo sentiendi diversi diversa opinantur. Quidam enim dicunt quòd quia corpora gloriosa erunt impassibilia, et propter hoc non receptibilia peregrinæ impressionis, et multò minùs quàm corpora cœlestia, non erit ibi sensus in actu per receptionem alicujus speciei à sensibilibus, sed magis extra mittendo. Sed hoc non potest esse. Quia in resurrectione natura speciei manebit eadem in homine, et in omnibus partibus ejus. Hujusmodi autem est natura sensus, ut sit potentia passiva, ut in II *De anima* probat Philosophus. Unde si in resurrectione sancti sentirent extra mittendo et non recipiendo, non esset sensus in eis virtus passiva, sed activa; et sic non esset ejusdem speciei cum sensu qui nunc est, sed esset aliqua alia virtus eis data : sicut enim materia nunquam fit forma, ita potentia passiva nunquam fit activa. Et ideo alii dicunt quòd sensus in actu fiet per susceptionem, non quidem ab exterioribus sensibilibus, sed per effluxum à supe-

supérieures; car si, dans la vie présente, les facultés supérieures reçoivent l'impression des facultés inférieures, c'est le contraire qui se fera dans la vie future. Cette opinion n'est pas mieux fondée que la première. La perception, ou si l'on veut l'impression purement intérieure ne produit pas la sensation véritable. Toute puissance passive a, conformément à sa nature, un objet actif qui lui est propre; car les puissances se rapportent, comme telles, à la chose qui leur a donné son nom (1). Or les sens extérieurs ont pour objet actif et propre les choses réelles qui existent hors de l'ame, et non pas les images ou les idées qui les représentent dans l'imagination ou dans la raison. Quand donc les organes de la sensation ne sont pas mus par les choses extérieures, mais par l'imagination ou les autres facultés de l'ame, ils ne sentent pas véritablement. Aussi ne dit-on pas que les frénétiques et les aliénés sentent, mais qu'ils croient sentir, pourquoi? Parce que les images découlent, chez eux, de l'imagination devenue prépondérante dans les organes de la sensation.

Disons donc avec d'autres auteurs que, dans les corps glorieux, la sensation s'opérera par l'action reçue des choses qui se trouvent hors de l'ame. Mais il faut savoir que les organes de la sensation reçoivent cette action de deux manières : d'abord par la modification naturelle, lorsque l'organe reçoit la qualité même des choses, comme lorsque la main devient chaude par le contact d'un objet chaud, ou qu'elle prend une odeur par le toucher d'un corps odorant; ensuite par la modification spirituelle, lorsque l'organe reçoit la qualité non plus dans sa substance, mais dans son être spirituel, c'est-à-dire dans son image ou dans son idée, comme la pupille reçoit la blancheur sans devenir blanche elle-même. La pre-

(1) Cette correspondance de noms se rencontre partout dans les langues qu'on appelle *primitives;* mais elle fait quelquefois défaut dans les langues dérivées. Nous disons en français, selon la théorie de notre Maître, *intelligence* de vérité intelligible, *perception* d'objet perceptible, *imagination* d'image, etc.

---

rioribus viribus, ut sicut nunc superiores vires accipiunt ab inferioribus, ita è converso tunc inferiores accipient à superioribus. Sed iste modus receptionis non facit verè sentire. Quia omnis potentia passiva secundùm suæ speciei rationem determinatur ad aliquid activum speciale, quia potentia in quantum hujusmodi, habet ordinem ad illud respectu cujus dicitur. Unde cùm proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra animam, et non intentio ejus existens in imaginatione vel ratione, si organum sentiendi non moveatur à rebus extra, sed ex imaginatione vel aliis superioribus viribus, non erit verè sentire. Unde non dicimus quòd phrenetici et alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativæ virtutis, fit hujusmodi defluxus specierum ad organa sentiendi, verè sentiant, sed quòd videtur eis quòd sentiant.

Et ideo dicendum est cum aliis quòd sensus corporum gloriosorum erit per susceptionem à rebus quæ sunt extra animam. Sed sciendum est quòd organa sentiendi immutantur à rebus quæ sunt extra animam, dupliciter : uno modo, *immutatione naturali*, quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res extra animam quæ agit in ipsum, sicut cùm manus sit calida ex tactu rei calidæ, vel odorifera ex tactu rei odoriferæ; alio modo, *immutatione spirituali*, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundùm esse spirituale, id est species sive intensio qualitatis, et non ipsa qualitas, sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba. Prima ergo receptio non causat sensum, per se lo-

mière manière de recevoir l'action ne produit pas la sensation proprement dite, parce que les sens ont pour loi de percevoir les choses sans matière, je veux dire sans l'être matériel qu'elles ont hors de l'ame ; et puis cette intus-susception change l'état du sujet, parce qu'elle communique la qualité matériellement. Les corps glorieux n'auront donc pas la première sorte de perception ; mais ils auront la seconde, parce qu'elle produit la sensation véritable et ne change pas l'état du sujet.

Je réponds aux arguments : 1° La passion dont on nous parle, consistant dans l'acte de sentir, c'est précisément la dernière sorte de perception que nous venons de signaler : elle ne change donc pas l'état naturel du corps en faisant naître en lui une nouvelle qualité, mais elle le perfectionne spirituellement. En conséquence l'impassibilité des corps glorieux n'exclura pas cette sorte de passion.

2° « Le sujet passif reçoit l'action de l'objet actif selon le mode de son être, » dit le Philosophe. Si donc la nature du sujet est telle qu'il puisse recevoir de l'objet actif la modification naturelle et la modification spirituelle, la première de ces modifications s'accomplit en lui avant la seconde, de même que l'être naturel est avant l'être intentionnel ; mais quand le sujet ne peut recevoir que la modification spirituelle, rien n'exige qu'il subisse auparavant la modification naturelle : ainsi l'air, ne pouvant recevoir la couleur dans l'être naturel, n'est modifié par son action que spirituellement ; mais les êtres inanimés ne sont modifiés par les qualités sensibles que naturellement, et non spirituellement. Or les corps glorieux ne pourront éprouver que la modification spirituelle ; ils ne ressentiront donc pas la modification naturelle.

3° Puisque les sens recevront dans la vie future de nouvelles images, il se formera de nouveaux jugements dans le sens commun ; mais l'intelligence ne renouvellera pas pour autant l'acte qui affirme ou nie les

---

quendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia præter materiam, id est, præter *esse* materiale quod habebat extra animam, ut dicitur II *De anima* (text. 121), et hæc receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundùm *esse* suum materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis, sed secunda, quæ per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quòd (ut jam patet ex dictis) per hanc passionem quæ est in actu sentiendi, quæ non est aliud quàm receptio prædicta, non trahitur corpus extra naturalem suam qualitatem, sed spiritualiter perficitur. Unde impassibilitas gloriosorum corporum hanc passionem non excludit.

Ad secundum dicendum, quòd « omne passivum recipit actionem agentis secundùm suum modum. » Si ergo aliquid sit quod sit natum immutari ab activo, naturali et spirituali immutatione, immutatio naturalis præcedet immutationem spiritualem, sicut *esse* naturale præcedit *esse* intentionale ; si autem natum sit immutari spiritualiter tantùm, non oportet quòd immutetur naturaliter : sicut patet de aere, qui non est receptivus coloris secundùm *esse* naturale, sed solùm secundùm *esse* spirituale, et ideo hoc solum modo immutatur ; sicut e converso, corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solùm naturaliter, et non spiritualiter. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio naturalis ; et ideo ibi erit spiritualis immutatio tantùm.

Ad tertium dicendum, quòd sicut erit nova receptio speciei in organo sentiendi, *ita* erit novum judicium sensûs communis ; non autem

qualités des choses, pas plus que l'homme ne le renouvelle dans la vie présente lorsqu'il voit un objet qu'il connoissoit déjà. Quant au mot de saint Augustin : « Les pensées ne seront plus mobiles » dans la patrie bienheureuse, il s'applique aux pensées de l'intelligence. La citation n'est donc pas contre la thèse.

4° Quand deux choses se tiennent par des rapports de causalité et de raison, la pensée de l'une n'entrave ni n'affoiblit la pensée de l'autre : ainsi le médecin peut, en étudiant les symptômes d'une maladie, méditer avec autant et même plus d'avantage les préceptes de l'art concernant ces signes révélateurs. Or les bienheureux conçoivent Dieu comme la raison de tout ce qu'ils sentent, connoissent et contemplent; l'idée de toutes ces choses ne gênera donc pas dans leur intelligence, ni réciproquement, la contemplation divine. Voici une autre réponse. Si, dans l'état de la vie présente, l'action véhémente d'une faculté nuit à celle d'une autre, c'est qu'une puissance ne peut agir avec énergie sans prélever un large tribut sur les forces que les autres puissances ou les organes corporels devoient recevoir. Mais, dans les justes glorifiés, toutes les facultés auront leur plus haut degré de perfection : l'une pourra donc agir avec la plus grande intensité, sans porter préjudice à l'action des autres. C'est là ce qui existoit dans Jésus-Christ.

ARTICLE IV.

Les corps glorieux exerceront-ils les actes de tous les sens?

Il paroît que les corps glorieux n'exerceront pas les actes de tous les sens. 1° Le toucher est le premier de tous les sens, » dit le Philosophe. Or les corps glorieux n'exerceront pas les actes du toucher : car, d'un côté, ces actes produisent la modification du corps animal sous l'influence

---

erit novum judicium intellectûs de hoc, sicut fit in eo qui videt aliquid quod priùs scivit. Quod autem dicit Augustinus : « Non erunt ibi cogitationes volubiles, » intelligitur de cogitationibus intellectivæ partis. Unde non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quòd quando unum duorum est ratio alterius, occupatio animæ circa unum non impedit nec remittit occupationem ejus circa aliud : sicut medicus dum videt urinam, non minùs potest considerare artis regulas de coloribus urinarum, sed magis : et quia Deus apprehenditur à sanctis ut ratio omnium quæ ab eis agentur vel cognoscentur, ideo occupatio eorum circa sensibilia sentienda, vel quæcumque alia contemplanda aut agenda, in nullo impediet divinam contemplationem, nec è converso. Vel dicendum quòd idem una potentia impeditur in actu suo, quando alia vehementer operatur, quia una potentia de se non sufficit ad tam intensam operationem, nisi ei subveniatur per id quod erat aliis potentiis vel membris influendum à principio vitæ : et quia in sanctis erunt omnes potentiæ perfectissimæ, unà poterit ita intensè operari, quod ex hoc nullum impedimentum præstabitur actioni alterius potentiæ, sicut et in Christo fuit.

ARTICULUS IV.

Utrùm in beatis post resurrectionem sint omnes sensus in actu.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non sint ibi omnes sensus in actu. Tactus enim est « primus inter omnes alios sensus, » ut dicitur in II *De anima* (text. 17). Sed corpora gloriosa carebunt actu sensus tactûs, quia sensus tactûs fit in actu per immutationem corporis

d'un corps prépondérant par une vertu active ou passive que le tact doit discerner; d'une autre part, la modification du corps animal ne pourra plus s'accomplir après la glorification. Donc tous les sens ne déploieront pas leurs actes dans les corps glorieux.

2° Le goût seconde l'acte de la faculté nutritive. Or cet acte ne s'accomplira point dans la vie bienheureuse. Donc le goût seroit inutile après la résurrection.

3° Rien ne se corrompra dans le siècle à venir; car toutes les créatures seront comme revêtues d'incorruptibilité. Or l'odorat ne peut accomplir ses actes sans la corruption : car, d'un côté, l'odeur tombe sous le sens par une sorte d'évaporation semblable à la fumée, c'est-à-dire par l'émission des corpuscules odorants; d'une autre part, cette émission, cette évaporation ne peut avoir lieu sans la corruption. Donc l'odorat n'accomplira pas ses actes dans le siècle futur.

4° « L'ouïe sert à l'instruction, » dit le Philosophe. Or les justes ressuscités n'auront plus besoin d'acquérir aucune instruction par les choses et par les moyens sensibles. Donc l'ouïe ne produira pas ses actes dans les corps ressuscités.

5° La vision s'opère, dans la pupille, par la perception des images qui représentent les choses extérieures. Or cette perception ne pourra plus avoir lieu dans les corps glorieux. Donc la vue, qui est pourtant le plus noble des sens, n'exercera point ses actes après la glorification. — Voici la preuve de la mineure : les corps lumineux ne peuvent recevoir les images visibles; voilà pourquoi le miroir, frappé directement par les rayons du soleil, ne réfléchit point les images des autres objets. Or, dans la résurrection bienheureuse, la pupille sera, comme tout le corps, revêtue de clarté. Donc l'œil ne recevra point les images des choses extérieures.

---

animalis ab aliquo exteriori corpore prædominante in aliqua qualitatum activarum vel passivarum, quarum est tactus discretivus; qualis immutatio tunc esse non poterit. Ergo non erunt ibi omnes sensus in actu.

2. Præterea, sensus gustûs deservit actui virtutis nutritivæ. Sed post resurrectionem hujusmodi actus non erit (ut dictum est quæst. LXXIII, artic. 1). Ergo frustra esset ibi gustus.

3. Præterea, post resurrectionem nihil corrumpetur, quia tota creatura vestietur quadam virtute incorruptionis. Sed sensus odoratûs in actu suo esse non potest nisi aliquâ corruptione factâ, quia odor non sentitur sine aliqua fumali evaporatione, quæ in quadam resolutione consistit. Ergo sensus odoratûs non erit ibi in suo actu.

4. Præterea, « auditus deservit disciplinæ, » ut dicitur in libro *De sensu et sensato*. Sed non erit post resurrectionem beatis necessaria aliqua disciplina per sensibilia, quia divinâ sapientiâ replebuntur ex ipsius Dei visione. Ergo non erit ibi auditus.

5. Præterea, visio fit secundùm quòd in pupilla recipitur species rei visæ. Sed hoc non poterit esse post resurrectionem in beatis. Ergo non erit ibi visus in actu, qui tamen est omnium sensuum nobilior. Probatio mediæ : Illud quod est lucidum in actu, non est receptivum speciei visibilis; unde speculum directè positum sub radio solis non repræsentat speciem corporis oppositi. Sed pupilla, sicut et totum corpus, erit claritate dotata. Ergo non recipietur ibi aliqua species colorati corporis.

6° Comme le constate l'optique, tout se voit sous un angle (1). Or les corps glorieux ne verront point de cette manière. Donc la vue ne déploiera pas ses actes après la glorification. — La mineure se prouve ainsi : l'angle visuel est en raison inverse de la distance : car, plus la distance augmente, plus l'angle diminue et montre l'objet petit; il peut même s'amoindrir au point qu'on ne voie plus rien. Si donc les bienheureux doivent voir sous un angle, leur vue ne dépassera point certaines limites; même ils ne verront pas plus loin que nous voyons maintenant, conséquence fausse qu'on ne peut admettre. Donc les corps glorieux ne verront pas sous un angle; donc ils ne verront d'aucune manière.

Mais la puissance est plus parfaite avec l'acte que sans l'acte. Or la nature humaine aura, dans les corps glorieux, son plus haut point de perfection. Donc tous les sens seront, dans la vie bienheureuse, accompagnés de leurs actes.

D'une autre part, les facultés sensitives touchent l'ame de plus près que le corps. Or le corps recevra, dans la vie future, des récompenses ou des châtiments pour les mérites ou les démérites de l'ame. Donc les sens seront aussi récompensés dans les justes ou punis dans les pécheurs, par des jouissances ou des peines qu'ils trouveront dans leurs actes (2).

(1) Quand je pense à Constantinople, à Calcuta, à Canton, la pensée ne sort pas de mon cerveau pour s'en aller parcourir l'Orient; mais l'idée de ces villes est venue de l'Orient dans mon esprit, par le véhicule de la parole écrite ou articulée. De même les rayons visuels ne vont pas de l'œil aux objets, mais ils viennent des objets à l'œil. Aristote disoit déjà contre Empédocle : « Si les rayons formant l'image visible sortoient de l'œil, ils nous montreroient les choses pendant la nuit; car ils dissiperoient, par leur lumière, les ténèbres qui font obstacle à la vue. Ainsi quand je regarde une tour, par exemple, l'image représentative m'arrive de cet objet. Mais, tout le monde le comprend, les rayons partis du sommet de la tour et ceux qui sortent de la base vont se rapprochant de plus en plus, dans le trajet, jusqu'au terme d'arrivée; ils se présentent donc à la rétine sous la forme d'un angle plus ou moins aigu, selon la distance.

(2) Les paroles que nous venons de lire méritent d'être gravées profondément dans la mémoire : les sens seront récompensés dans la vie bienheureuse.

Par quoi l'ame agit-elle? Par quoi mérite-t-elle? Principalement par les sens. En même temps que le chrétien fait à Dieu comme un sacrifice d'agréable odeur, quand il détourne ses regards des objets frivoles et ferme l'oreille aux discours inutiles, la vue et l'ouïe procurent le mérite qui fait pour ainsi dire l'instructeur des ames et le docteur de la vérité divine,

6. Præterea, secundùm perspectivos, omne quod videtur, sub angulo videtur. Sed hoc non competit corporibus gloriosis. Ergo non habebunt sensum visûs in actu. Probatio mediæ : quandocumque aliquid videtur sub angulo, oportet aliquam esse proportionem anguli ad distantiam rei visæ, quia quod à remotiori videtur, minùs videtur, et sub minori angulo; unde posset esse ita parvus angulus, quòd nihil de re videretur. Si ergo oculus gloriosus videbit sub angulo, oportet quòd videat sub determinata distantia, et ita quòd non videat aliquid à remotiori quàm modò videmus : quod videtur valde absurdum. Et sic videtur quòd sensus visûs actu non erit in corporibus gloriosis.

Sed contra, potentia conjuncta actui est perfectior quàm non conjuncta. Sed natura humana erit in beatis in maxima perfectione. Ergo erunt ibi omnes sensus in suo actu.

Præterea, viciniùs se habent ad animam potentiæ sensitivæ quàm corpus. Sed corpus præmiabitur vel punietur propter merita vel demerita animæ. Ergo et omnes sensus præmiabuntur in beatis et punientur in malis, secundùm delectationem et dolorem vel tristitiam, quæ in operatione sensûs consistunt.

(**Conclusion.** — Si nous exceptons le goût qui n'éprouvera plus les sensations de la nourriture et du breuvage, tous les sens auront dans la vie bienheureuse leur milieu et leur objet : ils produiront donc les actes qui leur sont propres dans la vie présente; seulement le goût ne ressentira plus les saveurs, si ce n'est peut-être par une sorte d'humidité répandue sur la langue.)

l'inappréciable mérite de la science et de la foi. C'est par la mortification du goût que le pénitent pratique le jeûne et l'abstinence, que l'anachorète vit d'herbes et de racines; et c'est par la spiritualisation de cet organe que l'ame pieuse trouve comme de saintes saveurs dans le nom de Marie, et d'inexprimables délectations dans le pain eucharistique. Nous n'entreprendrons point de décrire les cruelles macérations du toucher : ce sens suit les sentiers de la vertu chrétienne à travers les ronces et pour ainsi dire couronné d'épines; il renonce dans la pureté angélique aux plus grandes voluptés de ce monde corrompu; il combat au milieu des épreuves, dans les étreintes du cilice et sous la pesanteur de la croix; il endure les pointes de la douleur, les blessures des chaînes et les tortures du martyre; il trace de son sang le chemin du calvaire pour arriver aux angoisses de la mort. Que de mérites les sens ne donnent-ils pas à l'ame! Ils seront donc récompensés; n'en déplaise au faux spiritualisme, il y aura dans le ciel de saintes jouissances sensibles.

Rendant compte d'un ouvrage intitulé : *Le ciel ou le bonheur des saints dans le paradis*, par l'abbé Marc, l'*Univers* a cité deux passages de cet ouvrage. L'auteur parle de la vue dans le premier; il dit : « Nous embrasserons d'un seul regard ces innombrables légions composant la suite du grand Roi, et groupées suivant leur degré de mérite et le caractère spécial de leur sainteté et de leur dignité : les martyrs avec leurs robes de pourpre et leurs *palmes* triomphales; les apôtres et les pasteurs des ames, le front ceint de l'auréole de la gloire, symbole de leurs victoires sur le monde et sur le démon, et environnés des peuples qu'ils auront eu le bonheur d'enchaîner au char de Jésus-Christ; les vierges marchant au milieu des roses et des lis, emblèmes de leur ardent amour et de leur angélique innocence; tous les justes enfin, tenant dans leur main des vases d'or remplis de mystérieux parfums, d'où continuera de s'élever, durant les siècles des siècles, l'encens de leurs adorations et de leurs prières. Immédiatement au-dessous de la Divinité seule et au-dessus de tous les élus, qu'elle enivrera de la douceur ineffable de son regard et de son sourire, apparoîtra la Reine du ciel, cette créature unique, plus parfaite à elle seule que tout le reste des œuvres divines. Enfin, comme l'aigle planant dans l'immensité des cieux, le Roi de gloire dominera tout cet ensemble dont il centuplera les splendeurs et les charmes par les splendeurs et les charmes de ses perfections divines. Comme accessoire de tant de magnificence, le juste glorifié verra sous ses pieds ces nouveaux cieux et cette nouvelle terre que Dieu aura transformés. » Si les riantes campagnes, les vallées pittoresques, la mer immense, les cataractes des fleuves, les sublimes grandeurs des Alpes et la magnificence des régions célestes nous frappent d'admiration; si la découverte d'un seul secret de la nature nous fait tressaillir de bonheur et de joie, que sera-ce quand nous pourrons d'un seul regard, sous la lumière divine, contempler la création tout entière, et pénétrer toutes les lois qui régissent notre planète et dirigent les astres à travers l'espace?

Le passage qui nous reste à transcrire concerne le toucher; le voici : « Tout sacrifice corporel auroit sa compensation particulière et respective, et le plus rude de tous seroit privé de la sienne! Toute victoire auroit sa couronne spéciale et distincte, et la plus longuement, la plus laborieusement acquise resteroit sans couronne! Toute vertu auroit son prix et son salaire, et la plus aimable, la plus ravissante des vertus seroit seule privée d'un prix et d'un salaire qui lui soit propre! Non, il n'en sera pas ainsi : ma raison, ma foi, la bonté de Dieu, tout me l'assure. O vierges du Seigneur, troupe angélique qui, depuis la divine Marie votre modèle et votre Reine, travaillez tous les jours à augmenter le sacré cortége qui doit accom-

---

(**Conclusio.** — Cùm ex parte medii aut objecti, nullus quoad sensationem sit futurus post resurrectionem defectus, nisi ex parte objecti gustûs, omnes sensus in actu erunt post resurrectionem, excepto solo gustu, nisi fortè et is per quamdam immutationem linguæ ab adjuncto quodam humore futurus ibi actu esse dicatur.)

Il y a deux opinions sur le point qui nous occupe. Les uns disent : Tous les sens existeront dans les corps glorieux ; mais deux seulement, le tact et la vue, produiront leurs actes ; si les trois autres sens, l'ouïe, le goût et l'odorat ne doivent point agir, la cause en sera non l'imperfection des organes, mais le manque de milieu et d'objet ; dès lors, bien loin d'être inutiles, ils constitueront l'intégrité de la nature humaine et montreront la sagesse du Créateur. Cette opinion ne paroît pas être dans le vrai. Ce qui forme le milieu des deux premiers sens nommés tout à l'heure, remplit les mêmes fonctions pour les trois derniers : car le milieu de la vue, l'air, est aussi, comme le remarque le Philosophe, le milieu de l'ouïe et de l'odorat ; puis le goût, étant une sorte de toucher, a pour milieu la même chose que ce dernier sens, le contact. D'une autre part l'odeur, qui est l'objet de l'odorat, ne fera pas défaut dans l'immortelle patrie ; car l'Eglise chante : Les corps des saints répandront la plus suave odeur (1). » Le son frappera pareillement l'oreille dans la cité bienheureuse ; expliquant *Psal.* CXLIX, 6 : « Les louanges de Dieu seront dans leur bouche, » la Glose dit : « Les voix et les cœurs ne cesseront de louer le Seigneur ; » et le même commentaire enseigne la même doctrine sur cette parole, II *Esdras,* XII, 27 : « Ils firent retentir des actions de graces

pagner l'Agneau partout où il portera ses pas, l'étendue de votre rémunération, même au point de vue sensible, dépassera au-delà de vos espérances, au-delà de tout ce que vous pourriez imaginer, la grandeur de votre sacrifice. »

L'écrivain qui a rendu compte du livre de l'abbé Marc, M. Le Rupert explique admirablement cette double expression des symboles : « Je crois la résurrection des morts, » et « je crois la résurrection de la chair ; » il expose dans un magnifique langage des pensées profondes sur les récompenses que la partie sensible de l'homme doit recevoir dans la vie future. Malheureusement l'espace ne nous permet pas de mettre sous les yeux du lecteur l'article de notre honorable ami.

(1) Quelquefois les corps des saints répandent, dans ce monde corrompu déjà, les plus suaves odeurs. D'après le récit de saint Jean Damascène, quand on ouvrit le cercueil de la bienheureuse Vierge Marie, l'air fut embaumé de parfums tout célestes. D'autres auteurs racontent comment les corps d'autres bienheureux, pour faire éclater la sainteté des ames qui les avoient habités, ont répandu d'agréables odeurs : ainsi le corps de saint Benoît, celui de saint François d'Assises, de saint François de Paule, etc.

La Glose dit littéralement, sur le dernier passage qu'on lira dans le texte : « Les timbales, les lyres et les harpes seront les corps des saints ; ils feront retentir, des plus ravissantes harmonies, les voûtes du palais qu'habite le grand Roi. »

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd in corporibus gloriosis erunt omnes potentiæ sensuum ; non tamen erunt in actu nisi duo sensus, scilicet tactûs et visus ; nec hoc erit ex defectu sensuum, sed ex defectu medii et objecti ; nec tamen erunt frustra, quia erunt ad integritatem humanæ naturæ et ad commendandam sapientiam Creatoris. Sed hoc non videtur verum. Quia illud quod est medium in istis sensibus, est etiam id aliis medium ; in visu enim est medium aer, qui etiam est medium in auditu et odoratu, sicut patet in II *De anima.* Similiter etiam gustus habet medium conjunctum sicut et tactus ; cùm gustus sit tactus quidam, ut in eodem libro dicitur. Odor etiam erit ibi, qui est objectum odoratûs ; cum Ecclesia cantet quòd « odor suavissimus erunt corpora sanctorum. » Laus etiam vocalis erit in patria ; unde dicitur super illud *Psalm.* CXLIX : « Exaltationes Dei in gutture eorum, » quòd « corda et linguæ non desinent laudare Deum, » et idem etiam habetur per Glossam super illud II *Esdræ*, XII : « In cantico et

dans des cantiques, au bruit des timbales, des lyres et des harpes. » Il faut donc dire, avec d'autres auteurs, que l'odorat et l'ouïe produiront leurs actes dans les corps glorieux; seulement les sensations du goût n'auront plus pour cause, parce qu'on n'en fera point usage, la nourriture et le breuvage; mais elles naîtront, peut-être, sous l'action d'une certaine humidité que la langue recevra du dehors.

Je réponds aux arguments : 1° Le toucher perçoit les qualités des éléments qui forment le corps animal. Le corps animal a donc une nature telle, dans la vie présente, qu'il peut recevoir de l'objet du tact, par les qualités tangibles, la modification naturelle et la modification spirituelle; et voilà pourquoi le tact est dit le plus matériel des sens, en ce qu'il fait une impression plus large et plus matérielle dans le corps. Cependant, comme l'acte de la sensation se parfait dans la modification spirituelle, elle n'implique la modification matérielle qu'accidentellement. En conséquence les corps glorieux, qui repoussent la modification naturelle par l'impassibilité, n'éprouveront sous l'influence des qualités tangibles que la modification spirituelle. Adam ne ressentoit non plus, dans son état primitif, que cette dernière sorte de modification : le feu ne pouvoit brûler ses membres, le fer ne pouvoit blesser son corps; mais il avoit néanmoins le sens de toutes ces choses.

2° Le goût n'éprouvera pas, dans les corps glorieux, la sensation des aliments par leur usage; mais il discernera peut-être, comme nous l'avons dit, les saveurs par une certaine humidité répandue sur la langue.

3° Selon quelques philosophes, l'odeur n'est autre chose qu'une sorte d'évaporation qui s'échappe des substances comme une fumée. Cette opinion ne paroît pas exacte. En effet, les vautours sont attirés, de fort loin, par l'odeur des cadavres; et tout le monde voit que les vapeurs ou les miasmes, fussent-ils produits par un corps entièrement en putréfac-

---

cymbalis, in psalteriis et in cytharis. » Et ideo secundùm alios dicendum quòd odoratus et auditus erunt ibi actu; sed gustus non erit in actu, ita quòd immutetur ab aliquo cibo vel potu sumpto, ut patet ex dictis. Nisi fortè dicatur quòd erit ibi gustus in actu per immutationem linguæ ab aliqua humiditate adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quòd qualitates quas tactus percipit, sunt illæ ex quibus construitur animale corpus. Unde per qualitates tangibiles corpus animalis, secundùm statum præsentem, natum est immutari immutatione naturali et spirituali ab objecto tactûs. Et ideo tactus dicitur maximè materialis inter alios sensus, quia habet plus de materiali immutatione adjunctum. Non tamen immutatio materialis se habet ad actum sentiendi (qui perficitur spirituali immutatione) nisi per accidens. Et ideo in corporibus gloriosis, à quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio à qualitatibus tangibilibus spiritualis tantùm; sicut etiam in corpore Adæ fuit, quod nec ignis urere nec gladius scindere potuisset, et tamen horum sensum habuisset.

Ad secundum dicendum, quòd gustus secundùm quòd est sensus alimenti, non erit in actu; sed secundùm quòd est judicativus saporum, esse poterit fortè per modum prædictum.

Ad tertium dicendum, quòd quidam posuerunt quòd odor nihil aliud est quàm quædam fumalis evaporatio. Sed hæc positio non potest esse vera. Quod patet ex hoc quòd vultures currunt ex odore percepto ad cadavera ex locis remotissimis; cùm tamen non esset possibile quòd evaporatio aliqua pertingeret à cadavere

tion, ne pourroient parcourir d'aussi grandes distances, d'autant moins qu'ils se répandent également dans toutes les directions. L'odeur peut donc affecter quelquefois le milieu et produire dans l'organe la modification spirituelle, sans que les vapeurs ou les corpuscules odorifères arrivent jusqu'à l'odorat; et si l'évaporation ou l'émission des molécules est nécessaire, c'est que l'humidité retient l'odeur dans les corps, si bien qu'elle ne peut être perçue sans une sorte de dissolution qui la mette en liberté (1). Mais, dans les corps glorieux, l'odeur parvenue à son plus haut point de perfection, ne sera comprimée par l'élément humide d'aucune manière; elle produira par elle-même, comme le font aujourd'hui les particules odorantes, la modification spirituelle. D'une autre part l'odorat, libre des obstacles que lui oppose en nous l'humidité du cerveau, saisira non-seulement les fortes émanations des odeurs, mais encore leurs nuances les plus légères.

4° La voix fera retentir (bien que des auteurs disent le contraire) les

(1) Tous les corps répandent une force dans le cercle de leur sphère, parce qu'ils exercent tous une action sur ce qui les environne; voilà pourquoi le minéral s'assimile de nouveaux éléments par juxta-position, le végétal par aspiration et l'animal par intus-susception. Or toute force physique se répand au-dehors sous forme de fluides, d'émanations, de molécules imperceptibles sans doute, mais nécessairement matérielles; l'évaporation fumale, pour employer l'expression de notre saint Auteur, a donc lieu dans tous les corps.

D'une autre part, les sens ne peuvent être frappés que par un objet matériel : les sensations de l'odorat ont donc pour cause nécessaire les émanations qui s'échappent des corps, soit les vapeurs. — On dit : *Les émanations d'un corps, fût-il entièrement en décomposition, ne pourroient s'étendre à de grandes distances, d'autant moins qu'elles se répandent également dans toutes les directions.* Cette dernière raison ne paroît pas exacte. L'odeur, comme le son, suit les courants atmosphériques; les chasseurs le savent bien, puisqu'ils attaquent de préférence le gibier contre le vent. Et pourquoi l'odeur ne pourroit-elle traverser des distances considérables? La divisibilité de la matière dépasse nos conceptions; un seul corps peut répandre, durant un siècle et plus, comme des flots de molécules odoriférantes; les auteurs de physique parlent d'un grain de musc qui, après avoir embaumé durant vingt ans tout un salon de ses parfums, n'avoit pas sensiblement diminué de poids. Néanmoins les vautours, nous le croyons du moins, ne sont pas attirés par l'odeur d'aussi loin qu'on le dit. Commentant *Matth.*, XXIV, 28 : « Où sera le corps, là les aigles se rassembleront, » saint Jérôme affirme que les aigles vont, appelés par l'odeur, chercher leur nourriture au-delà des mers. Que d'autres prononcent sur la généralité du fait, disons seulement qu'un coup de vent suffiroit peut-être pour l'expliquer dans un cas particulier. Mais une observation qu'il ne faut point passer sous silence, c'est que les oiseaux de proie, dont le regard est si perçant, découvrent leur pâture par la vue mille fois plus souvent que par l'odorat.

Ce qu'on vient de lire peut s'appliquer, avec quelques modifications légères, à tous les

---

ad tam remota loca, etiamsi totum resolveretur in vaporem, et præcipuè cùm sensibilia in æquali distantia ad quamlibet partem immutent. Unde odor immutat medium quandoque et instrumentum sentiendi spirituali immutatione sine aliqua evaporatione pertingente ad organum, sed quòd aliqua evaporatio requiratur, hoc est eo quòd odor in corporibus est humiditate aspersus, unde oportet resolutionem fieri ad hoc quod percipiatur. Sed in corporibus gloriosis erit odor in sua ultima perfectione, nullo modo per humidum repressus; unde immutabit spirituali immutatione, sicut odor fumalis evaporationis facit. Et sic erit sensus odoratûs in sanctis, qui nullâ humiditate impedietur; et cognoscet non solùm excellentias odorum, sicut nunc in nobis contingit propter nimiam cerebri humiditatem, sed etiam minimas odorum differentias.

Ad quartum dicendum, quòd in patria erit

louanges de Dieu dans l'éternel séjour, et ses accents produiront dans l'organe de l'ouïe l'impression ou la perception spirituelle. Sans doute la parole n'aura pas pour mission, parmi les bienheureux, de porter la science dans les intelligences; mais elle donnera aux organes la perfection de l'acte, et fera naître dans les cœurs de nouvelles délectations. Comment la voix pourra-t-elle se former et s'articuler? Nous l'avons dit sur le deuxième livre des *Sentences*.

5° Pourvu que la lumière reste diaphane, son intensité n'apporte aucun obstacle à la perception spirituelle des objets : ainsi l'air atmosphérique, si vivement éclairé qu'il puisse être, n'arrête point comme milieu les rayons visuels; au contraire, plus il est brillant, plus la vue perçoit les choses avec clarté, quand sa foiblesse ne la fait point fléchir sous l'éclat. Si le miroir frappé directement par les rayons du soleil ne présente plus l'image des autres objets, ce n'est pas que rien l'empêche de recevoir cette image, mais c'est qu'il ne peut la réfléchir. Pour que la forme représentative paroisse dans le miroir, il faut que les rayons lumineux soient renvoyés par la répulsion d'un objet obscur, et voilà pourquoi l'on couvre intérieurement la glace d'une feuille de plomb; mais la lumière solaire dissipe l'obscurité du métal, et paralyse ainsi la réverbération (1).

sens. La sensation trouve sa cause dans le contact. Or le contact s'accomplit de deux manières : immédiatement dans le toucher, comme lorsque je porte la main sur un objet; médiatement, à l'aide d'un intermédiaire : par les ondulations de la lumière dans la vue, par l'ébranlement des globules de l'air dans l'ouïe, par l'émission des saveurs dans le goût, enfin par le rayonnement des particules odoriféres dans l'odorat, comme nous l'avons dit.

(1) Toutes les fois que la lumière se réfléchit, elle rend les corps brillants : donc les corps obscurs ne réfléchissent pas la lumière. Qu'est-ce donc qui la réfléchit? Les surfaces polies.

Chez les Grecs et chez les Romains, les miroirs n'étoient autre chose que des plaques, parfaitement polies, d'argent ou de cuivre. Dans le moyen-âge, on remplaça ces plaques par une feuille de plomb, que l'on appliquoit à un verre pour lui donner la solidité. Plus tard, l'industrieuse Venise solidifia, derrière la glace, une couche de mercure; et l'on a trouvé récemment le moyen d'y fondre, avec plus d'avantage et moins de frais, une légère feuille d'argent.

Saint Thomas dit sur la foi des savants de son époque que le miroir, frappé directement par les rayons du soleil, ne réfléchit plus l'image des autres objets. L'expérience ne vérifie pas cela. En effet, quand on lui montre un objet hors de la ligne que parcourent les rayons solaires, le miroir en renvoie tout de suite la représentation fidèle. Lorsqu'on met l'objet sur la ligne des rayons solaires, il les arrête par l'interception dans leur route, et le miroir

laus vocalis (quamvis quidam aliter dicant), et solâ immutatione spirituali organum auditûs immutabit in beatis; nec erit propter disciplinam qua scientiam acquirant, sed propter perfectionem sensûs et delectationem. Quomodo autem vox ibi formari poterit, dictum est in II libro *Sent.*, distinct. II, qu. 2, art. 2, ad 5).

Ad quintum dicendum, quòd intensio luminis non impedit receptionem spiritualem speciei coloris, dummodo maneat in natura diaphani; sicut patet quòd quantumcumque illu-[illegible]ur aer, potest esse medium in visu; et quantò est magis illuminatus, tantò per ipsum aliquid clariùs videtur, nisi sit defectus ex debilitate visûs. Quòd autem in speculo directè opposito radio solis non appareat species corporis oppositi, non est propter hoc quòd impediatur receptio, sed propter hoc quod impediatur reverberatio; oportet enim ad hoc quòd forma in speculo appareat, quòd fiat quædam reverberatio ad aliquod corpus obscurum, et ideo plumbum vitro adjungitur in speculo. Hanc autem obscuritatem radius solis repellit, unde non potest apparere species aliqua in

Mais, dans les corps glorieux, la clarté ne détruira point la transparence de la pupille, parce que la gloire n'enlève pas la nature : la splendeur des saints fortifiera donc la vue, bien loin de l'affoiblir.

6° Plus les sens sont parfaits, plus ils peuvent saisir leur objet par une foible impression; et plus le rayon visuel se présente sous un angle aigu, plus il impressionne l'organe légèrement : aussi la vue forte voit-elle plus loin que la vue foible, parce que l'angle est d'autant plus étroit que l'objet est plus éloigné. Or l'organe de la vue sera porté, dans les corps glorifiés par la vertu divine, à son plus haut degré de perfection; la plus légère empreinte sur la rétine lui suffira donc pour percevoir les choses; dès-lors il pourra les voir sous un angle plus aigu, et par conséquent à une plus grande distance que nous ne les voyons maintenant.

QUESTION LXXXV.

De la subtilité des corps des bienheureux.

La subtilité est la seconde qualité que nous devons étudier dans les corps des bienheureux.

Sur ce sujet, six questions à résoudre : 1° La subtilité est-elle une des propriétés possédées par les corps glorieux? 2° Cette subtilité fait-elle qu'un tel corps puisse être dans un lieu occupé déjà par un corps non

dès lors ne peut plus les représenter. Et quand on pourroit conduire sur la même ligne, jusqu'au terme, les rayons du soleil et ceux de l'objet, comment la glace pourroit-elle reproduire à la fois sur le même point deux images différentes? Deux images, non plus que deux corps, ne peuvent être ensemble dans le même lieu. Et supposé qu'elles existent en même temps dans le miroir, encore ne verrions-nous que la plus brillante; car la sensation plus forte élide et détruit la sensation plus foible.

---

speculo. Claritas autem corporis gloriosi non aufert diaphaneitatem à pupilla, quia gloria non tollit naturam : unde magnitudo claritatis in pupilla magis faciet ad acumen visûs quàm ad ejus defectum.

Ad sextum dicendum, quòd quantò sensus est perfectior, tantò ex minori immutatione facta potest objectum suum percipere; quantò autem sub minori angulo visus à visibili immutatur, tantò minor immutatio est : et inde est quòd visus fortior magis à remotis aliquid videre potest, quàm visus debilior, quia quantò à remotiori videtur, sub minori angulo videtur. Et quia visus corporis gloriosi erit perfectissimus, ex parvissima immutatione poterit videre; unde sub angulo multo minori videre poterit quàm modò possit, et per consequens multò magis à remotis.

QUÆSTIO LXXXV.

De subtilitate corporum beatorum, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de subtilitate corporum beatorum.

Circa quod quæruntur sex : 1° Utrùm subtilitas sit proprietas corporis gloriosi. 2° Utrùm ratione hujus subtilitatis possit esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso. 3° Utrùm

glorieux? 3° Peut-il se faire par miracle que deux corps occupent en même temps un même lieu? 4° Un même lieu peut-il recevoir simultanément deux corps glorieux? 5° Un corps glorieux exige-t-il nécessairement un espace proportionné à sa grandeur? 6° Les corps glorieux sont-ils palpables?

ARTICLE I.

La subtilité est-elle une des propriétés possédées par les corps glorieux (1)?

Il paroît que la subtilité n'est pas une des propriétés des corps glorieux. 1° Les propriétés de la gloire sont supérieures à celles de la nature, tout comme la clarté de la patrie céleste est supérieure à celle du soleil, la plus grande qui existe dans la nature. Si donc la subtilité est une propriété des corps glorieux, il s'ensuit que ces corps doivent être plus subtils que tout ce qu'il y a de subtil dans la nature; et de la sorte ils seront plus subtils que le vent et l'air; ce qui néanmoins est une hérésie réfutée par saint Grégoire dans la ville de Constantinople (2), comme il le rapporte lui-même, *Moral.*, XIV, 29.

2° La double propriété du chaud et du froid affectent les corps simples, à savoir les éléments; et il en est de même de la subtilité. Or, la chaleur et les autres qualités élémentaires ne seront pas dans les corps glorieux plus intenses qu'elles ne le sont dans les corps terrestres; elles y seront

(1) On sait parfaitement le sens qu'il faut attacher aux mots *subtilité*, *subtil*, selon qu'ils s'appliquent à des substances corporelles ou à des êtres spirituels, à la manière d'être de certains corps ou à la manière d'agir des intelligences. Afin d'écarter dès l'abord toute fausse interprétation et les obstacles que la doctrine exposée dans cette question, assez abstraite déjà par elle-même, pourroit rencontrer dans les idées habituelles et préconçues, hâtons-nous de dire que ces mots ne doivent être pris ici ni dans l'un ni dans l'autre sens. La signification en sera déterminée, avec autant d'ordre que de précision, dans le corps de l'article. On peut même ajouter que tel est l'objet réel de cette première thèse. Inutile donc d'anticiper sur des explications qui vont être données; il suffit pour le moment de cette indication générale.

(2) Le fait auquel l'auteur fait allusion présente une double portée doctrinale. Il sert de preuve, d'abord, pour établir la vérité même de la résurrection; il aide, ensuite, à l'intelligence des propriétés que les corps des saints posséderont dans la gloire. Il sera donc invoqué plus d'une fois encore, et nous en reparlerons dans le volume suivant.

---

per miraculum duo corpora possint simul esse in eodem loco. 4° Utrùm corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco. 5° Utrùm corpus gloriosum necessariò requirat æqualem sibi locum. 6° Utrùm corpus gloriosum sit palpabile.

ARTICULUS I.

Utrùm subtilitas sit proprietas corporis gloriosi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd subtilitas non sit proprietas corporis gloriosi. Proprietas enim gloriæ excedit proprietatem naturæ, sicut gloriæ claritas claritatem solis, quæ est maxima in natura. Si ergo subtilitas sit proprietas corporis gloriosi, videtur quòd corpus gloriosum futurum sit subtilius omni quod est subtile in natura; et ita erit « ventis aereque subtilius, » quod est hæresis à Gregorio in Constantinopolitana urbe damnata, ut ipse narrat in XIV lib. *Moral.*

2. Præterea, sicut caliditas et frigiditas sunt quædam qualitates simplicium corporum, scilicet elementorum; ita et subtilitas. Sed calor et aliæ qualitates elementorum non intendentur in gloriosis corporibus magis quàm nunc,

plutôt ramenées à leur parfait équilibre. Donc en eux la subtilité ne sera pas plus grande qu'elle l'est maintenant.

3° La subtilité des corps dépend de la petite quantité de leur matière; ainsi les corps qui ont une matière moins considérable sous un plus grand volume, sont ceux que nous tenons pour plus subtils; le feu est plus subtil que l'air, l'air plus que l'eau, l'eau plus que la terre. Or il y aura dans les corps glorieux juste la même quantité de matière qu'ils possèdent ici-bas, et leurs dimensions demeureront également les mêmes, d'après ce qui a été dit plus haut. Donc ils ne seront pas plus subtils alors qu'ils ne le sont aujourd'hui.

Mais le contraire résulte de cette parole de saint Paul, I *Cor.*, XV, 44 : « C'est un corps animal qui est semé, et il ressuscitera un corps spirituel; » ce qui veut dire un corps semblable à l'esprit. Or la subtilité de l'esprit l'emporte sur toute subtilité corporelle. Donc les corps glorieux seront aussi subtils que possible.

La subtilité d'un corps est la mesure de sa noblesse. Or les corps glorieux sont les plus nobles de tous. Donc ils sont aussi les plus subtils.

(Conclusion. — A raison de l'ame glorifiée, le corps lui-même pouvant être appelé spirituel, c'est avec raison que la subtilité lui est attribuée comme une propriété résultant de la puissance spirituelle.)

Le nom de *subtilité* dérive de la puissance de pénétration. Le Philosophe dit, *De generat.*, II, 10 : « On appelle subtil ce qui a la propriété de remplir les diverses parties des corps et les parties des parties. » Or, qu'un corps ait cette puissance de pénétration, cela peut venir de deux causes : 1° De ses petites proportions dans le double sens de la largeur et de la profondeur, mais non dans celui de la longueur; car la pénétration ayant lieu dans le sens de la profondeur, la longueur n'est nullement un obstacle à cette action. 2° De son peu de matière; d'où vient que nous appelons subtils les corps qui ont peu de densité ou dont la matière est

---

imò magis ad medium reducentur. Ergo neque subtilitas in eis erit major quàm nunc sit.

3. Præterea, subtilitas invenitur in corporibus propter paucitatem materiæ; unde corpora quæ habent minùs de materia sub æqualibus dimensionibus, dicimus magis subtilia; ut ignem aere, et aerem aquâ, et aquam terrâ. Sed tantum de materia erit in corporibus gloriosis quantum nunc est, nec dimensiones erunt majores, ut ex supra dictis patet. Ergo tunc non erunt magis subtilia quàm modò sint.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, XV : « Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale; » id est spiritui simile. Sed subtilitas spiritûs excedit omnem subtilitatem corporis. Ergo corpora gloriosa erunt subtilissima.

Præterea, corpora quantò sint subtiliora, tantò sunt nobiliora. Sed corpora gloriosa sunt nobilissima. Ergo erunt subtilissima.

(Conclusio. — Cùm ratione animæ glorificatæ corpus gloriosum dicatur spirituale, meritò subtilitas est proprietas corporis gloriosi per effectum spiritualis potentiæ.)

Respondeo dicendum, quòd nomen subtilitatis à virtute penetrandi est assumptum; unde dicitur in II *De generatione*, quòd « subtile est repletivum partibus et partium partibus. Quod autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex duobus : primò ex parvitate quantitatis, præcipuè secundùm profunditatem et latitudinem, non autem secundùm longitudinem; quia penetratio fit in profundum; unde longitudo penetrationi non obstat. Secundò, ex paucitate materiæ; unde rara *subtilia* dicimus.

raréfiée. Et comme dans les corps rares la forme l'emporte beaucoup plus sur la matière, le nom de *subtilité* devoit nécessairement s'appliquer surtout aux corps qui ont la forme la plus parfaite et la plus élevée. C'est ainsi que nous attribuons la subtilité au soleil, à la lune et aux autres corps du même genre; nous disons encore que l'or et d'autres métaux précieux sont subtils, par la raison que leur être est constitué de la manière la plus complète et qu'ils possèdent pleinement ce qu'on peut appeler la vertu de leur espèce. Or, comme les êtres incorporels n'ont ni quantité ni matière, on a pu leur attribuer la subtilité, soit à raison de leur substance, soit à raison de leur vertu spécifique. En effet, on appelle subtil tout ce qui est pénétrant, avons-nous dit, ou bien ce qui a la puissance de pénétrer dans les secrètes profondeurs des choses; on peut donc par analogie appeler subtile une intelligence qui sait pénétrer les principes les plus profonds et les plus élevés, saisir les propriétés les moins connues dans les choses de la nature. On dit également de quelqu'un qu'il a la vue très-subtile, parce que son œil perçoit les plus petits objets; et il en est de même des autres sens. De là vient qu'on a diversement interprété la subtilité qu'il faut attribuer aux corps glorieux. Certains hérétiques, comme le rapporte saint Augustin, leur ont accordé la subtilité dans le sens qui ne convient qu'aux substances spirituelles; ils prétendoient que dans la résurrection le corps seroit transformé en esprit, et que c'est pour cela que saint Paul, dans son Epître aux Corinthiens, appelle spirituels les corps ressuscités. Mais cette opinion ne peut se soutenir : d'abord, parce que « le corps ne peut nullement être changé en esprit, ces deux sortes d'êtres n'ayant aucun rapport de matière, » comme Boëce le dit et le démontre dans son traité des deux natures et de l'unité de personne en Jésus-Christ; en second lieu, si un tel chan-

---

Et quia in corporibus raris forma prædominatur materiæ magis, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quæ optimè substant formæ, et perficiuntur ab ea completissimo modo; sicut dicimus subtilitatem esse in sole et luna et aliis hujusmodi; sicut etiam aurum vel aliquid hujusmodi potest dici subtile, quando perfectissimè completur in *esse* et virtute suæ speciei. Et quia res incorporeæ quantitate carent et materiâ, ideo nomen subtilitatis ad eas transfertur, non solùm ratione suæ substantiæ, sed etiam ratione suæ virtutis (1). Sicut enim *subtile* dicitur penetrativum, quia pertingit usque ad intima rei; ita etiam dicitur aliquis intellectus *subtilis*, quia pertingit ad inspicienda intrinseca principia, et proprietates naturales rei latentes. Et similiter dicitur aliquis habere visum subtilem, quia aliquid minimum potest visu percipere; et similiter de aliis sensibus. Et secundùm hoc diversi diversimodè subtilitatem corporibus gloriosis attribuerunt. Quidam enim hæretici, ut Augustinus narrat, attribuerunt eis subtilitatem secundùm modum quo spirituales substantiæ *subtiles* dicuntur; dicentes quòd in resurrectione corpus vertetur in spiritum; et ratione hujus corpora resurgentium Apostolus *spiritualia* nominat, I *Cor.*, XV. Sed hoc non potest stare : primò, quia « corpus in spiritum transire non potest, cùm non communicent in materia; » quod etiam Boetius ostendit in lib. *De duabus naturis* (et una persona Christi);

(1) Sic in libro *Sapient.*, cap. VII, vers. 22 ac deinceps, inter alia quæ spiritum sapientiæ insignire dicuntur attributa, *subtilis* bis dicitur, id est, ut Lyranus explicat ibi, *penetrans omnia suâ virtute, ac profunda etiam Dei scrutans*, ex I *Cor.*, II, etc.

gement étoit possible, une fois que le corps seroit devenu esprit, ce n'est pas un homme qui ressusciteroit, puisque l'homme est naturellement composé d'une ame et d'un corps; enfin, ce n'est pas ainsi que l'Apôtre a compris dans ce passage le mot *spirituel*, puisque s'il l'avoit ainsi compris, on pourroit faire la même remarque sur le qualificatif *animal* qu'il donne au corps non ressuscité, et prétendre qu'il a voulu désigner là un corps changé en ame, *anima;* ce qui est évidemment faux. D'autres hérétiques ont dit que le corps restera sans doute dans la résurrection, mais qu'il sera devenu subtil en se raréfiant, de telle sorte que les corps ressuscités seront semblables à l'air ou au vent; opinion rapportée et combattue par saint Grégoire, comme nous l'avons vu plus haut, et qu'on doit repousser pour plusieurs raisons. Notre divin Sauveur ressuscité, cause et modèle de notre résurrection future, avoit un corps palpable, comme on le voit dans l'Evangile; et cependant ce corps était éminemment subtil. De plus, le corps humain ressuscitera avec la chair et les os, comme le corps du Seigneur lui-même, *Luc*, ult. 39 . « Un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » Il avoit été dit, *Job*, XIX, 26 : « C'est dans ma propre chair que je verrai Dieu mon Sauveur. » Or la raréfaction dont il s'agit répugne à la nature de la chair et des os.

Force nous est donc d'assigner aux corps glorieux un autre mode de subtilité, et nous devons les appeler subtils, parce qu'ils auront obtenu leur forme la plus élevée, leur perfection la plus complète. Mais ce complément de perfection, quelques-uns l'attribuent à la cinquième essence, c'est-à-dire à l'essence céleste, qui doit alors prédominer dans ces corps. Cette explication ne sauroit être admise : 1° parce que la cinquième essence ne peut en aucune façon entrer en fusion avec le corps humain, comme il a été démontré dans le deuxième livre des *Sentences;* 2° parce que, en supposant même qu'elle pût rentrer dans la composition

---

secundo, quia si hoc esset possibile, corpore in spiritum converso, non resurgeret homo, qui ex anima et corpore naturaliter constat; tertio, quia si Apostolus sic intelligeret, sicut nominat *corpora spiritualia*, pari ratione nominaret *corpora animalia*, quæ in animam sunt conversa; quod patet esse falsum. Unde quidam hæretici dixerunt quòd corpus in resurrectione remanebit, sed habebit subtilitatem secundùm modum rarefactionis; ita quòd corpora humana in resurrectione erunt aeri vel vento similia, ut Gregorius narrat in XIV lib. *Moral.* (ubi supra). Sed hoc etiam non potest stare. Quia Dominus post resurrectionem corpus habuit palpabile (ut patet *Luc.*, ult.); quod præcipuè subtile credendum est. Et præterea, corpus humanum cum carnibus et ossibus resurget, sicut et corpus Domini; ut dicitur *Luc.*, ult. : « Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere, » et *Job*, XIX, dicitur : « In carne mea videbo Deum salvatorem meum. » Natura autem carnis et ossis raritatem prædictam non patitur.

Et ideo est assignandus corporibus gloriosis alius modus subtilitatis, ut dicantur *subtilia* propter completissimam corporis perfectionem. Sed hanc completionem quidam eis attribuunt ratione quintæ (id est cœlestis) essentiæ, quæ in eis tunc maximè dominabitur. Quod esse non potest : primò, quia nihil de quinta (id est cœlesti) essentia potest venire in compositionem corporis, ut in II lib. *Sententiarum* ostensum est. Secundò, quia dato quòd veniret in compositionem corporis humani, non

du corps humain, on ne comprendroit pas d'où lui viendroit sur les éléments qui le composent, une prépondérance qu'elle n'a pas aujourd'hui. Ou bien il faudroit que le corps humain renfermât alors une plus grande quantité de cette céleste essence, et la stature de ce corps se trouveroit par là même augmentée, à moins qu'il ne lui fût soustrait quelque chose de sa matière élémentaire; ce qui répugne à l'état de parfaite intégrité où les hommes doivent être après la résurrection. Ou bien encore il faudroit dire que la nature élémentaire devroit alors revêtir les propriétés de la nature céleste par suite de la prépondérance de celle-ci dans le corps; d'où il suivroit qu'une propriété appartenant à l'état de gloire auroit pour cause une puissance de la nature; ce qui est une absurdité.

Voilà pourquoi les autres disent que ce complément de perfection qui fait appeler *subtil* le corps humain ressuscité, lui vient de l'empire que l'ame glorifiée, l'ame forme naturelle du corps, comme nous l'avons vu, doit alors exercer sur lui; et c'est pour cela qu'un corps glorieux est appelé *spirituel*, c'est-à-dire entièrement soumis à l'esprit. Cette sujétion a pour première cause l'union de l'ame et du corps dans le même être naturel et spécifique; ce qui fait que le corps est soumis à l'ame comme la matière l'est à la forme. Il lui est encore soumis pour les autres opérations de l'ame, en tant que l'ame est le moteur du corps. C'est donc avant tout la subtilité qui doit constituer l'état spirituel du corps après la résurrection; puis vient l'agilité, avec les autres propriétés des corps glorieux. En disant que ces corps doivent être spirituels, l'Apôtre indique la propriété dont nous parlons ici, selon l'interprétation des docteurs. Saint Grégoire avoit dit, dans le passage que nous avons cité plus haut : « Le corps glorieux est appelé subtil par un effet de la puissance spirituelle (1). »

(1) Ainsi donc, la subtilité que tout le monde doit reconnoître dans les corps glorieux, à moins de détruire, d'amoindrir ou de dénaturer les magnifiques enseignements de l'Apôtre à ce sujet, n'est ni le changement de ces corps en autant d'esprits, comme l'ont prétendu certains hérétiques, ni ce qu'on pourroit appeler l'évaporation de ces mêmes corps, comme

---

posset intelligi quòd dominaretur magis tunc quàm nunc supra naturam elementarem; nisi ita quòd tunc esset in corporibus humanis plus secundùm quantitatem de natura cœlesti; et sic corpora humana non essent ejusdem staturæ, nisi fortè minueretur materia elementaris in homine, quod repugnat integritati resurgentium; vel ita quòd natura elementaris indueret proprietates naturæ cœlestis ex ejus dominio in corpore, et sic naturalis virtus esset causa proprietatis gloriosæ, quòd absurdum est.

Et ideo alii dicunt quòd dicta completio ex qua corpora humana *subtilia* dicentur, erit ex dominio animæ glorificatæ (quæ est forma corporis) super ipsum; ratione cujus corpus gloriosum *spirituale* dicitur, quasi « omnino spiritui subjectum. » Prima autem subjectio qua corpus animæ subjicitur, est ad participandum *esse* specificum, prout subjicitur ipsi ut materia formæ; et deinde subjicitur ei ad alia opera animæ, prout anima est motor. Et ideo prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate; et deinde ex agilitate, et aliis proprietatibus corporis gloriosi. Et propter hoc Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut magistri exponunt. Unde etiam Gregorius dicit in XIV *Moral.* (ubi suprà), quòd « corpus gloriosum dicitur subtile per effectum

De là résulte clairement la réponse aux objections, lesquelles portent sur une fausse idée de la subtilité, que l'on confond avec la raréfaction.

ARTICLE II.

La subtilité fait-elle qu'un corps glorieux puisse être dans un lieu occupé déjà par un corps non glorieux?

Il paroît qu'en vertu de sa subtilité, un corps glorieux peut se trouver dans un lieu occupé déjà par un corps non glorieux (1). 1° Il est dit, *Philipp.*, III, 21 : « Il reformera notre corps infime à l'image de son corps glorieux. » Or le corps du Christ, après sa résurrection, a pu se trouver dans un même lieu qu'un autre corps, puisqu'il entra dans l'endroit où ses disciples étoient réunis, bien que les portes fussent fermées. Donc les corps glorieux, en vertu de leur subtilité, pourront également occuper un espace déjà rempli par un corps non glorieux.

2° Les corps glorieux sont les plus nobles de tous les corps. Or il en est qui, même dans l'état actuel des choses, peuvent occuper un espace déjà rempli par un autre corps; et tels sont les rayons du soleil. Donc, à bien plus forte raison, les corps glorieux jouiront-ils de ce privilége.

3° Le corps céleste n'admet pas de division, du moins quant à la substance des sphères; d'où vient cette parole du Livre saint, *Job*, XXXVII, 18 : « Les cieux ont été affermis et solidifiés comme l'airain. » Si donc

d'autres l'ont supposé. Le premier de ces sentiments ne laisseroit plus subsister la nature humaine; car d'un homme il fait en quelque sorte un ange, d'un être essentiellement composé, un esprit pur et simple. Le second porte atteinte à la nature même de notre corps, et dès lors ne respecte guère mieux la pensée divine dans la formation de l'être humain. Cette subtilité ne résulte pas non plus de la combinaison des éléments qui composent ce corps avec une essence étrangère, qui n'a jamais existé probablement que dans l'imagination de quelques docteurs. Non, c'est la prépondérance absolue de la forme sur la matière, de l'ame sur le corps, que l'on désigne sous le nom de subtilité.

(1) Ce n'est pas le fait, qu'on y prenne bien garde, de la coexistence de deux corps dans le même lieu, que l'auteur repousse, puisqu'il va dire dans l'article suivant qu'elle est pos-

---

Et per hoc patet solutio ad objecta, quæ procedunt de subtilitate quæ est per rarefactionem.

ARTICULUS II.

Utrùm ratione hujus subtilitatis competat corpori glorioso esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ratione hujus subtilitatis competat corpori quòd sit simul in eodem loco cum alio corpore non glorioso. Quia ut dicitur *Philipp.*, III, « reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ. » Sed corpus Christi potuit simul esse cum alio corpore in eodem loco, ut patet per hoc quòd post resurrectionem intravit ad discipulos januis clausis, ut dicitur *Joan.*, XX. Ergo et corpora gloriosa ratione subtilitatis poterunt esse cum aliis corporibus non gloriosis in eodem loco.

2. Præterea, corpora gloriosa erunt nobiliora omnibus aliis corporibus. Sed quædam nunc ratione suæ nobilitatis possunt esse simul cum aliis corporibus, scilicet radii solares. Ergo multò fortiùs hoc conveniet corporibus gloriosis.

3. Præterea, corpus cœleste non potest dividi, ad minus quantum ad substantiam sphærarum; unde dicitur *Job*, XXXVII, quòd « cœli velut ære solidissimi firmati sunt. » Si

un corps glorieux ne peut pas en vertu de sa subtilité se trouver dans le même espace qu'un autre corps, jamais il ne pourra monter au ciel empirée ; ce qui est une erreur.

4° Un corps qui ne peut simultanément avec un autre occuper un même lieu, peut être arrêté dans son mouvement, ou même être tenu captif par cet autre corps. Or cela ne pourra pas avoir lieu pour les corps glorieux. Donc ils pourront occuper un espace rempli déjà par d'autres corps.

5° Le rapport qui existe entre un point et un point, une ligne et une ligne, une surface et une surface, existe aussi entre un corps et un corps. Or deux points peuvent se rencontrer, comme on le voit dans l'intersection de deux lignes; deux lignes se touchent également dans la rencontre de deux surfaces, et deux surfaces dans le contact de deux corps; « car on appelle contiguës les choses dont les extrêmes se confondent, » *Physic.*, VI. Donc il ne répugne pas à la nature d'un corps d'être avec un autre dans un même lieu. Mais tout ce que peut comporter de noblesse et de grandeur la nature des corps, deviendra l'apanage des corps glorieux. Donc un corps glorieux aura le pouvoir, en vertu de sa subtilité, d'occuper un espace déjà rempli par un autre corps.

Mais Boëce dit ainsi le contraire, *De Trin.*, cap. 1 : « La différence numérique est constituée par la diversité des accidents; trois hommes, par exemple, ne diffèrent entre eux ni de genre ni d'espèce, ils diffèrent par les accidents; et alors même que nous ferions entièrement abstraction des accidents qui les distinguent, il restera toujours la diversité des lieux qu'ils occupent, puisqu'on ne peut en aucune façon supposer qu'ils occupent un même lieu. » En supposant donc que deux corps occupent un même espace, on en feroit tout simplement un seul et même corps.

sible par miracle et que l'Evangile atteste ce fait. Il affirme seulement qu'une telle coexistence n'est pas une conséquence de la subtilité des corps glorieux.

---

ergo corpus gloriosum non poterit simul esse cum alio corpore in eodem loco ratione subtilitatis, nunquam ad cœlum empyreum ascendere poterit; quod est erroneum.

4. Præterea, corpus quod non potest simul esse cum alio corpore, potest ex alterius obstaculo impediri in motu suo, vel etiam includi. Sed hoc non poterit contingere corporibus gloriosis. Ergo poterunt simul esse in eodem loco cum aliis corporibus.

5. Præterea, sicut se habet punctus ad punctum, ita linea ad lineam, et superficies ad superficiem, et corpus ad corpus. Sed duo puncta possunt esse simul, ut patet quando duæ lineæ se tangunt; et similiter duæ lineæ in contactu duarum superficierum, et duæ superficies in contactu duorum corporum; quia « contigua sunt quorum ultima sunt simul, » ut patet V *Physic.* Ergo non est contra naturam corporis quin possit esse simul cum alio corpore in eodem loco. Sed quidquid nobilitatis natura corporis patitur, totum corpori glorioso præstabitur. Ergo corpus gloriosum ex suæ subtilitatis proprietate habebit quòd possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

Sed contra est, quòd Boetius dicit in libro *De Trinitate* (cap. 1) : « In numero differentiam varietas accidentium facit; nam tres homines neque genere, neque specie, sed suis accidentibus distant; nam si omnino cuncta ab his accidentia separamus, tamen locus est cunctis diversus, quem unum fingere nullo modo possumus (1). » Ergo si ponantur duo corpora esse in uno loco, erunt unum corpus numero

(1) Hinc et addit quòd *unum locum duo corpora non obtinent.*

Les corps glorieux peuvent beaucoup plus facilement que les esprits angéliques être conçus comme circonscrits dans un lieu. Or plusieurs docteurs pensent qu'on ne pourroit numériquement distinguer les esprits angéliques s'ils n'étoient pas en divers lieux ; d'où ils concluent qu'il faut nécessairement localiser l'existence des anges, et que ces derniers, par conséquent, n'ont pas été créés avant le monde (1). A bien plus forte raison dès lors doivent-ils dire que deux corps, quels qu'ils soient, ne peuvent simultanément exister dans le même lieu.

(Conclusion. — Comme il est de la nature des corps, composés qu'ils sont d'une matière et d'une forme, de tomber sous les sens et de remplir un espace, les corps glorieux n'auront nullement, en vertu de leur subtilité, le pouvoir d'être dans un même espace avec un corps non glorieux, à moins que cela n'ait lieu par une opération spéciale de la puissance divine, voulant ainsi rehausser l'état de gloire.)

Pour prétendre qu'un corps glorieux peut, à raison de sa subtilité, occuper un même espace avec un autre corps, il faut dire que la subtilité aura pour effet de le dépouiller de ce qui, dans les conditions de sa mortalité, l'empêche d'occuper un tel espace. Quelques-uns soutiennent qu'il en est empêché, dans son état actuel, à raison de sa masse, puisque c'est par là qu'il a la propriété de remplir un lieu ; et c'est, ajoutent-ils, ce qui lui sera ôté par la subtilité dont il doit être doué dans la gloire. Mais cette opinion ne sauroit se maintenir, pour deux raisons : la première est que la matérialité dont le corps doit être débarrassé par la propriété dont nous parlons, est uniquement celle qui constitue un défaut, un désordre, tout ce qui fait ici-bas que la matière n'est pas absolument soumise à sa forme. Pour tout ce qui tient à l'intégrité du corps, l'homme le possédera dans la résurrection, tant du côté de la forme que du côté de la

(1) Il ne faudroit pas croire que, dans la pensée de ces Docteurs, les anges occupent au sein de la création une place circonscrite et délimitée, comme des corps dont on connoîtroit parfaitement les dimensions. Ce seroit là une sorte d'autropomorphisme ; et les docteurs dont

---

Præterea, corpora gloriosa majorem convenientiam habebunt cum loco quàm spiritus angelici. Sed spiritus angelici (ut quidam dicunt) non possent distingui numero, nisi essent in diversis locis ; et propter hoc ponunt quòd necesse est eos esse in loco, et quòd ante mundum creari non potuerunt. Ergo multò magis debent dicere quòd duo corpora qualiacumque non possunt simul esse in eodem loco.

(Conclusio. — Cùm de ratione corporis, materiâ formâque constantis, sit esse sensibile locique repletivum, nullo modo competere poterit corpori glorioso ut ratione subtilitatis possit esse simul cum corpore non glorioso, nisi ex operatione divinæ virtutis, ad gloriæ perfectionem.)

Respondeo dicendum, quòd non potest dici quòd corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis habeat quòd possit esse cum alio corpore in eodem loco, nisi per subtilitatem auferatur ab eo id per quod prohibetur nunc esse simul cum alio corpore in eodem loco. Dicunt autem quidam quòd prohibetur ab hoc in isto statu ratione corpulentiæ, per quam habet quòd repleat locum, quæ quidem corpulentia ab eo per subtilitatis dotem tolletur. Sed hoc non potest stare, propter duo : *Primò*, quia corpulentia quàm dos subtilitatis aufert, est ad defectum pertinens, putà aliqua inordinatio materiæ non perfectè substantis suæ formæ. Totum enim quod ad integritatem corporis pertinet, in corpore resurget, tam ex parte formæ quam ex parte

matière. Or c'est en vertu de l'intégrité de sa nature, et non par un défaut quelconque de cette même nature, que le corps a la propriété d'occuper un lieu, de remplir un espace. En effet, une chose ne pourroit être regardée comme étant dépouillée de cette propriété qu'autant que sa présence dans un lieu n'empêcheroit pas ce lieu de rester vide ; et le vide est défini par le Philosophe, *Physic.*, IV, 51 : « Un lieu qui n'est pas rempli par un corps sensible (1). » Mais un corps est sensible par sa matière, sa forme et les accidents divers de sa nature, toutes choses qui en constituent l'intégrité. Il est certain que les corps glorieux tomberont sous les sens, sans en excepter même celui du tact, comme nous le voyons par ce que l'Evangile nous dit du corps de Jésus-Christ ressuscité. Rien ne leur fera défaut, ni la matière, ni la forme, ni les accidents naturels, le chaud, le froid, et autres semblables. D'où il suit évidemment qu'un corps glorieux, malgré la subtilité dont il sera doué, aura la propriété d'occuper un espace. Il seroit par trop absurde de dire qu'un lieu occupé par un tel corps resteroit encore vide. Ce qui prouve, en second lieu, contre le sentiment énoncé plus haut, c'est que empêcher qu'un autre corps coexiste dans un même lieu, est quelque chose de plus que de remplir simplement ce lieu. Si nous supposons, en effet, les dimensions toutes seules, abstraction faite de la matière, ces dimensions ne rempliront cer-

il s'agit ne sont nullement hérétiques. Ils ne localisent pas les esprits à la manière des objets physiques; ils affirment leur existence dans l'univers, comme nous affirmons en nous l'existence de l'ame. Mais, puisque l'auteur invoque ce sentiment, on peut, en revenant au traité des anges, dans la première partie, voir ce que saint Thomas enseigne lui-même concernant les relations de ces purs esprits avec l'espace.

(1) Il est vrai que ce n'est pas là la véritable définition du vide, ce n'est pas du moins celle qu'en donne la science moderne; mais cela importe peu, comme il est aisé de le voir, à la force de la preuve, moins encore à la portée générale de la discussion. Les sciences physiques peuvent varier; mais les sciences morales, celle de la religion surtout, alors même qu'elles empruntent quelque chose à ces variations, demeurent essentiellement invariables.

---

materiæ. Quod autem aliquod corpus sit repletivum loci, hoc habet per illud quod est de integritate naturæ ejus, et non ex aliquo defectu naturæ. Cùm enim plenum opponatur vacuo, illud solum non replet locum, quo posito in loco nihilominus remanet vacuus locus; vacuum autem definitur in IV *Phys.*, quòd est « locus non plenus sensibili corpore (1). » Dicitur autem aliquod corpus esse sensibile ex materia et forma et naturalibus accidentibus, quæ omnia ad integritatem naturæ pertinent. Constat etiam quòd corpus gloriosum erit sensibile, etiam secundùm tactum, ut patet in corpore Domini, *Luc.*, ult. Nec enim ei deerit materia aut forma, aut naturalia accidentia, scilicet calidum et frigidum, et hujusmodi : unde patet quòd corpus gloriosum non obstante subtilitatis dote replebit locum. Insania enim videtur dicere quòd locus ubi erit corpus gloriosum, esset vacuus. *Secundò*, ratio eorum prædicta non valet; quia impedire coexistentiam corporis in eodem loco, est plus quam replere locum. Si enim ponamus dimensiones esse separatas sine materia, illæ dimensiones non replent locum

(1) Colligitur ex text. 51, prope finem, ubi vacui rationem sive naturam à quibusdam sic explicari ait, ut sit *spatium sensibile, in quo nullum est corpus*. Et expressiùs, text. 58 et deinceps, ubi vacuum duplex ponit : alterum quidem quod est *non plenum sensibili corpore secundùm tactum, id est gravi aut levi;* alterum verò, *in quo non est aliqua substantia quomodolibet corporea.*

tainement pas l'espace; et de là vient que quelques-uns, admettant le vide, entendent par ce mot un lieu où se trouvent ces sortes de dimensions sans aucun corps sensible. Mais, dans cette hypothèse même, de telles dimensions ne peuvent pas simultanément exister avec un autre corps dans un même lieu, comme on le voit démontré, *Physic.*, IV et *Metaph.*, III. D'après le Philosophe, un corps mathématique, ce qui ne peut signifier autre chose que les dimensions séparées ou abstraites, ne sauroit exister dans un même lieu avec un corps naturel et sensible. Ainsi donc, en admettant que la subtilité des corps glorieux leur ôte la propriété de remplir un espace, il ne s'ensuivroit pas qu'ils pussent avec un autre corps occuper le même lieu, par la raison qu'en écartant le moins on n'écarte pas le plus. Ce qui donc empêche ici-bas notre corps d'occuper un lieu rempli par un autre corps, ne pourra nullement lui être ôté par la subtilité dont il sera doué dans la vie future. Or rien ne s'oppose à cela, si ce n'est cette loi naturelle qui veut que les divers corps occupent des places diverses; le seul obstacle à l'identité, c'est le principe de la diversité. Mais ce n'est point dans une simple qualité du corps que l'on pourroit voir un tel principe; car ce n'est pas à raison d'une de ses qualités que le corps a besoin d'un espace déterminé. Otez à un corps sensible la propriété d'être chaud ou froid, pesant ou léger, il n'en reste pas moins soumis à la nécessité d'occuper un lieu séparé : ainsi le démontre le Philosophe dans les passages déjà indiqués, et l'on peut dire que cela est évident de soi. Ce n'est pas la matière non plus qui peut être la cause d'une telle nécessité, puisque la matière n'a de rapport avec l'espace qu'autant qu'elle a des dimensions ou une quantité déterminée. Enfin, la forme ne sauroit occuper une place, à moins que cela ne lui vienne de la matière à laquelle elle est unie (1). Reste donc que la nécessité de deux

(1) Il faut se souvenir de ce qui a été dit plus d'une fois dans *la Somme*, au sujet de la

---

(unde quidam ponentes vacuum, dixerunt vacuum esse locum, in quo sunt hujusmodi dimensiones sine aliquo sensibili corpore), et tamen illæ dimensiones prohibent ne sint simul cum alio corpore in eodem loco, ut patet per Philosophum in IV *Physic.* et in III *Metaph.* ubi habet pro inconvenienti quòd corpus mathematicum (quòd nihil est aliud quàm dimensiones separatæ) sit simul cum corpore naturali sensibili. Unde, dato quòd subtilitas corporis gloriosi auferret ab eo hoc quòd est replere locum, non tamen sequeretur quòd propter hoc posset esse cum alio corpore in eodem loco; quia remoto eo quod minus est, non propter hoc removetur quod plus est. Dicendum est ergo quòd illud quod impedit corpus nostrum nunc ne simul cum alio corpore sit in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem subtilitatis. Nihil enim potest prohibere corpus aliquod ne sit simul situatum cum alio corpore, nisi hoc quod in eo requirit diversum situm; nihil enim est impedimentum identitatis, nisi quod est causa diversitatis. Hanc autem distinctionem sitûs non requirit aliqua corporis qualitas; quia corpori non debetur aliquis situs ratione suæ qualitatis. Unde, remoto à corpore sensibili quòd sit calidum aut frigidum, aut grave aut leve, nihilominus in eo remanet necessitas prædictæ distinctionis, ut patet per Philosophum in IV *Phys.* et etiam per se planum est. Similiter etiam materia non potest inducere necessitatem prædictæ distinctionis; quia materiæ non advenit situs, nisi mediante quantitate dimensivâ. Similiter etiam neque forma situm habet, nisi ex materia situm habeat. Restat ergo quòd necessitas

espaces différents pour deux différents corps ne peut provenir que de la nature même des dimensions quantitatives; c'est la quantité qui répond à l'espace; l'idée même d'espace déterminé, d'espace occupé, se trouve exprimée dans la définition de la quantité mensurable. D'où il suit qu'en éliminant toutes les autres choses qu'on peut distinguer dans le corps, on voit dans la seule quantité, telle que nous l'avons conçue, la cause ou le principe de la nécessité que nous recherchons. Prenons pour exemple la ligne, séparée de toute autre dimension; si l'on suppose deux lignes ou deux parties d'une même ligne, il faut nécessairement qu'elles diffèrent de position; car sans cela l'addition d'une ligne à une autre ne rendroit pas celle-ci plus grande, ce qui est contraire au sens commun. Il en est de même des superficies et, à plus forte raison, des corps ayant les trois dimensions mathématiques. Maintenant, puisque c'est la matière soumise à des dimensions qui seule exige un espace, c'est à une telle matière seulement qu'il faudra rapporter la nécessité dont il s'agit. De même donc qu'on ne sauroit admettre deux lignes ou deux parties d'une même ligne sans leur assigner des positions diverses, il est également impossible d'admettre deux matières différentes ou deux parties de la même matière, sans les placer dans des lieux différents. Or, comme la distinction de la matière est le principe de l'individuation ou de la distinction des individus, de là vient ce que dit Boëce dans le livre cité plus haut : « Nous ne pouvons en aucune façon imaginer deux corps dans un seul lieu. » C'est donc au moins la distinction des individus qui exige la

forme et de la matière. La forme est le principe actif qui donne l'espèce et fait la nature même de l'être composé; la matière est le principe passif qui reçoit cette nature ou cette espèce, et produit ainsi l'individu. C'est donc la matière spécialement qui présente les trois dimensions distinguées par la géométrie. La matière toutefois n'a pas cette existence déterminée, ces limites et ces contours qui la séparent de tout le reste dans le monde et l'espace, avant d'avoir été informée, ou d'avoir reçu sa forme spécifique. Elle n'est jusque-là qu'une simple possibilité d'être et, comme parle l'école, elle n'existe qu'en puissance.

Quant aux raisonnements par lesquels l'auteur s'efforce ici de démontrer que deux corps ne sauroient occuper un même espace, ils sont puisés dans la physique du temps et dans la métaphysique d'Aristote. On peut dès lors en contester la valeur; mais on ne peut refuser d'en admettre la conclusion. La propriété qu'il établit par des preuves, la science moderne l'admet *à priori*; elle la pose comme axiôme et dans la définition même des corps, sous le nom d'impénétrabilité.

---

distinctionis duorum corporum in situ causetur à natura quantitatis dimensivæ cui per se convenit situs. Cadit enim in definitione ejus; quia quantitas dimensiva est quantitas habens situm. Et inde est quòd remotis omnibus aliis quæ sunt in re, talis distinctionis necessitas invenitur in sola quantitate dimensiva. Si enim accipiatur linea separata, oportet si sint duæ lineæ, vel duæ partes unius lineæ, quòd sint distinctæ in situ; aliàs linea addita lineæ non efficeret majus, quod est contra communem animi conceptionem. Et similiter est de superficiebus et corporibus mathematicis. Et quia materiæ debetur situs, in quantum substat dimensioni, exinde prædicta necessitas ad materiam situatam derivatur; ut sicut non est possibile esse duas lineas vel duas partes lineæ, nisi sint distinctæ secundùm situm, ita impossibile sit esse duas materias vel duas partes materiæ, nisi sit distinctio sitùs. Et quia distinctio materiæ est principium distinctionis individuorum, inde est quod Boetius dicit in lib. *De Trinitate*, quòd « duobus corporibus unum locum fingere nullo modo possumus, »

diversité des lieux ou des espaces. Mais, nous l'avons dit, la subtilité n'enlèvera pas les dimensions aux corps glorieux. Il faut donc absolument qu'elle les laisse soumis à la nécessité d'occuper des lieux distincts. Ainsi donc, un corps glorieux n'a pas, en vertu de sa subtilité, la propriété d'occuper un même espace avec un autre corps. Mais cela pourroit lui être accordé par une opération spéciale de la puissance divine; le corps de saint Pierre n'avoit pas par lui-même le pouvoir de guérir les infirmes que son ombre touchoit, c'étoit la puissance divine qui opéroit ces prodiges pour l'édification de la foi. Dieu pourra faire aussi, pour la perfection de la gloire, qu'un corps glorieux occupe un même espace avec un autre corps.

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est pas en vertu de sa subtilité qu'il fut donné au corps du Christ de pouvoir traverser un espace déjà occupé; c'est la puissance divine qui lui communiqua directement ce privilége, après sa résurrection, comme elle l'avoit fait dans sa nativité. Nous avons eu déjà l'occasion de citer cette parole de saint Grégoire : « Ce corps du Seigneur qui pénétra dans l'endroit où étoient ses disciples, quoique les portes fussent fermées, c'est le même qui, par le mystère de sa nativité, parut aux regards des hommes et sortit du sein de la Vierge sans en blesser l'intégrité. » La subtilité des corps glorieux n'a donc pas pour effet de leur communiquer un tel privilége.

2° Il a été dit dans la première partie, quest. LXVII, art. 2, que la lumière n'est pas un corps. L'objection part donc d'un faux principe.

3° Les corps glorieux traverseront les sphères célestes sans les diviser; mais cela aura lieu par un effet de la puissance divine, qui leur sera toujours et partout en aide, et non par la vertu de leur propre subtilité.

4° Du moment que Dieu doit accomplir tous les désirs des heureux ha-

---

ut hanc saltem accidentium varietatem distinctio individuorum requirat. Subtilitas autem à corpore glorioso dimensionem non aufert. Unde nullo modo aufert ipsi prædictam necessitatem distinctionis sitûs ab alio corpore. Et ideo corpus gloriosum non habebit ratione suæ subtilitatis quod possit esse simul cum alio corpore. Sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione virtutis divinæ; sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita quod ad adventionem ejus sanarentur infirmi, sed hoc fiebat virtute divinâ, ad ædificationem fidei : ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit simul cum alio corpore esse ad perfectionem gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote quòd posset esse simul cum alio corpore in eodem loco, sed hoc factum est virtute divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate. Unde Gregorius in *Homilia* XXVI (*super Evang.*) dicit : « Illud corpus Domini intravit ad discipulos januis clausis, quod ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis. » Unde non oportet quòd ratione suæ subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quòd lumen non est corpus, ut in prima parte dictum est, quæst. 67, art. 2. Unde objectio procedit ex falsis.

Ad tertium dicendum, quòd corpus gloriosum transibit sphæras cœlorum sine earum divisione, non ex vi subtilitatis, sed ex divina virtute, quæ eis ad nutum in omnibus subveniet.

Ad quartum dicendum, quòd ex hoc quod

bitants de la gloire, il est évident qu'ils ne sauroient plus subir aucune entrave.

5° D'après le Philosophe, *Physic.*, IV, 47 : « Le point ne répond pas à l'idée d'espace (1). » Lors donc qu'on lui assigne un lieu, cela s'entend d'une manière purement accidentelle, dans ce sens que le corps dont il marque le point extrême occupe un lieu déterminé. Or, comme ce lieu dans sa totalité répond au corps entier, de même le terme de l'un répond au terme de l'autre. Mais deux lieux différents peuvent avoir un terme commun, tout comme deux lignes peuvent aboutir au même point. Ainsi donc, quoique deux corps doivent nécessairement se trouver dans des lieux différents, un même point local peut répondre aux extrémités de deux corps; et c'est là ce qui permet de dire que les extrêmes de deux corps contigus sont dans un même lieu.

ARTICLE III.

Peut-il se faire par miracle que deux corps occupent un même lieu ?

Il paroît qu'il ne sauroit arriver, pas même par miracle, que deux corps occupent un même lieu. 1° Un miracle ne peut pas faire que deux corps soient en même temps deux et un, puisque c'est là poser les deux contradictoires ensemble. Or si l'on suppose deux corps dans un même espace, il s'ensuivra que ces corps n'en formeront plus qu'un. Donc cela est absolument impossible et ne sauroit arriver même par miracle. Je prouve la mineure : supposons deux corps dans un même lieu; soit le nom de l'un A, et celui de l'autre B; voici le raisonnement que je fais : ou

(1) Le point géométrique est une pure abstraction, aussi bien que la ligne et la surface elle-même. Dans le premier cas, on fait abstraction des trois dimensions, longueur, largeur et profondeur; de deux, dans le second; d'une, dans le troisième. La ligne étant une longueur conçue sans largeur ni profondeur, le point se conçoit comme l'extrémité d'une ligne ou l'intersection de deux lignes. Aristote a donc raison de dire que le point ne répond pas à l'espace, ou que l'espace n'est pas nécessaire au point.

Deus beatis ad nutum aderit in omnibus quæ volent, sequitur quòd non poterunt includi vel incarcerari.

Ad quintum dicendum, quòd sicut dicitur in IV *Physic.* (text. 47), « puncto non competit locus. » Unde, si dicatur esse in loco, hoc non est nisi per accidens, quia corpus cujus est terminus est in loco. Sicut autem totus locus respondet toti corpori, ita terminus loci respondet termino corporis. Contingit autem duorum locorum esse unum terminum, sicut et duas lineas terminari ad unum punctum. Et ideo, quamvis duo corpora non possint esse nisi in diversis locis, tamen duobus terminis duorum corporum respondet idem terminus duorum locorum; et secundùm hoc dicuntur ultima corporum se tangentium esse simul.

ARTICULUS III.

Utrùm per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd nec etiam per miraculum fieri possit quòd duo corpora sint in eodem loco. Non enim potest fieri per miraculum quòd duo corpora sint simul duo et unum, quia hoc esset facere contradictoria esse simul. Sed si ponatur duo corpora esse simul, sequeretur illa duo corpora esse unum. Ergo non est possibile hoc per miraculum fieri. Probatio mediæ : sint duo corpora in eodem loco, quorum unum dicatur A, et aliud B.

bien les dimensions du corps A sont les mêmes que celles du lieu occupé, ou bien elles sont différentes. Si elles sont différentes, il y aura donc là des dimensions séparées de la matière; et c'est ce qu'on ne peut admettre, puisque des dimensions qui délimitent l'espace n'ont plus de sujet qu'elles affectent, si elles n'affectent pas le corps qui occupe cet espace. Si au contraire ces dimensions sont les mêmes, les dimensions du corps B se confondront également et par la même raison avec celles du lieu ou de l'espace; et l'axiôme reçoit ici son application : « Deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles. » D'où il suit que les dimensions A et B sont les mêmes. Mais il est impossible que les mêmes dimensions, pas plus que la même blancheur, par exemple, affectent deux corps différents. Donc A et B ne sont plus qu'un corps, et ils étoient deux par hypothèse. D'où je conclus qu'ils sont deux et un en même temps.

2° Un miracle ne sauroit jamais aller jusqu'à renverser les notions du sens commun; il ne peut pas faire, par exemple, que le tout ne soit plus grand que la partie; et la raison en est bien simple, c'est qu'une chose contraire à de telles notions implique directement une contradiction évidente. Un miracle ne peut pas non plus renverser des conclusions géométriques, lesquelles se déduisent d'une manière infaillible des axiômes puisés dans le sens commun; il ne peut pas faire que les trois angles d'un triangle n'égalent pas deux angles droits; et de même toute hypothèse contraire à la définition de la ligne, par exemple, implique une impossibilité, par la raison que séparer la définition de la chose définie, c'est poser à la fois les deux contradictoires. Or, supposer que deux corps soient dans un même lieu, c'est porter atteinte à des conclusions géométriques et à la définition même de la ligne. Cela ne peut donc pas arriver, même par miracle. Je prouve la mineure : deux cercles ne peuvent être tangents que par un point, c'est une conclusion géométrique. Mais si deux corps

---

Aut ergo dimensiones A erunt eædem cum dimensionibus loci, aut aliæ. Si aliæ, ergo erunt aliquæ dimensiones separatæ; quod non potest poni, quia dimensiones quæ sunt inter terminos loci, non sunt in aliquo subjecto, nisi sint in corpore locato. Si autem sunt eædem, ergo eadem ratione dimensiones B erunt eædem cum dimensionibus loci. Sed « quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem (1). » Ergo dimensiones A et B sunt eædem. Sed duorum corporum non possunt esse eædem dimensiones, sicut nec eadem albedo. Ergo A et B sunt unum corpus; et erant duo. Ergo sunt simul unum et duo.

2. Præterea, contra communes animi conceptiones non potest aliquid miraculosè fieri, ut scilicet pars non sit minor toto; quia contraria communibus conceptionibus directè contradictionem includunt. Similiter nec contra conclusiones geometriæ, quæ à communibus animi conceptionibus infallibiliter deducuntur; sicut quòd triangulus non habeat tres angulos æquales duobus rectis. Similiter nec aliquid potest fieri in linea contra definitionem lineæ, quia separare definitionem à definito, est ponere duo contradictoria esse simul. Sed duo corpora esse in eodem loco, est contra conclusiones geometriæ, et contra definitionem lineæ. Ergo non potest fieri per miraculum. Probatio mediæ: conclusio est geometriæ quòd duo circuli non se tangant nisi in puncto. Si autem duo corpora circularia essent in eodem loco, duo circuli

(1) Ut ex III *Physicor.*, text. 19 ac deinceps, colligi potest; vel *Physic.* I, sicut axiomata et Bedæ citant, nimirum text. 17.

de forme circulaire occupoient un même lieu, on trouveroit là deux cercles qui se toucheroient dans tous leurs points. Il est également contraire à la définition de la ligne, de supposer entre deux points plus d'une ligne droite; et c'est là néanmoins ce qu'on feroit en admettant que deux corps soient dans un même lieu, puisque en prenant deux points sur la surface du lieu, on pourroit alors mener deux lignes droites entre ces deux points, au moyen des deux corps qu'on suppose exister dans ce même lieu.

3° Il ne peut pas arriver, même par miracle, qu'un corps renfermé dans un autre n'occupe plus un lieu déterminé, un lieu qui lui soit propre. Cela arriveroit néanmoins, si deux corps occupoient un seul et même lieu. Donc ils ne le peuvent pas, même par miracle. Je prouve la mineure : supposons dans un même lieu deux corps dont l'un soit, sous un rapport quelconque, plus grand que l'autre; le plus petit sera nécessairement renfermé dans le plus grand, et le lieu occupé par ce dernier sera pour le premier une sorte de lieu vague et commun. Le plus petit des deux corps n'aura donc pas un lieu propre, puisqu'il n'y aura pas une certaine superficie actuellement déterminée qui le renferme et le délimite; ce qui rentre néanmoins dans l'essence même du lieu. Donc, même conclusion que plus haut.

4° Les proportions d'un lieu se rapportent exactement à celles de l'objet qui l'occupe. Or il ne peut pas se faire par un miracle qu'un seul corps soit simultanément en divers lieux, à moins que ce ne soit par une sorte de conversion, comme il arrive dans le sacrement de l'autel. Donc il ne peut nullement se faire par miracle que deux corps soient simultanément dans un même lieu.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que la sainte Vierge enfanta miraculeusement son Fils; et dans ce bienheureux enfantement il a fallu que deux corps se soient trouvés à la fois dans un même lieu, puisque l'en-

---

designati in eis se tangerent secundùm totum: similiter etiam est contra definitionem lineæ, quòd intra duo puncta sit plus quàm una linea recta; quod fieret, si duo corpora essent in eodem loco; quia intra duo puncta signata in diversis superficiebus loci, essent duæ lineæ rectæ duorum corporum locatorum.

3. Præterea, hoc videtur non posse fieri per miraculum, quòd corpus inclusum in alio corpore, non sit in loco; quia sic haberet locum communem et non proprium, quod non potest esse. Sed hoc sequeretur, si duo corpora essent in eodem loco. Ergo hoc non potest fieri per miraculum. Probatio mediæ : sint duo corpora in eodem loco, quorum unum secundùm quamlibet dimensionem sit majus alio, corpus minus erit inclusum in corpore majore, et locus corporis majoris erit locus ejus communis. Locum autem proprium non habebit; quia non erit aliqua superficies corporis actu signata, quæ contineat ipsum, quod est de ratione loci. Ergo non habebit locum proprium.

4. Præterea, locus proportionaliter respondet locato. Sed nunquam potest fieri per miraculum, quòd idem corpus sit simul in diversis locis, nisi per aliquam conversionem, sicut accidit in sacramento altaris. Ergo nullo modo potest fieri per miraculum quòd duo corpora sint simul in eodem loco.

Sed contra : beata Virgo filium miraculosè peperit. Sed in illo benedicto partu oportuit duo corpora esse simul in eodem loco; quia corpus pueri exiens, claustra pudoris non fre-

fant est venu au monde sans que la virginité de la mère ait été altérée. Donc il peut arriver par miracle que deux corps occupent simultanément un même lieu.

On peut encore le démontrer par le fait du Sauveur qui, après sa résurrection, pénétra dans l'endroit où étoient ses disciples, quoique les portes fussent fermées, *Jean.*, XX.

(Conclusion. — Comme une chose peut être directement conservée par la cause première, c'est-à-dire par Dieu, l'action des causes secondes venant à cesser, il peut arriver d'une manière miraculeuse que deux corps existent simultanément dans un même lieu.)

Il résulte clairement de tout ce que nous avons dit, que la nécessité pour deux corps différents d'occuper deux différents espaces, provient de la diversité des matières, lesquelles exigent des situations distinctes. Aussi voyons-nous que, lorsque deux corps se réunissent en un seul, l'être distinct de l'un et de l'autre est détruit, et ils acquièrent un autre mode d'être qui leur est commun, ainsi que cela se voit dans les mélanges. Il ne se peut donc pas que deux corps demeurent à l'état de dualité, et soient néanmoins ensemble, à moins que leur être distinct, celui qu'ils avoient auparavant, qui faisoit de chacun d'eux une chose indivise en soi et divisée des autres, ne leur soit conservé. Or cet être distinct et propre à chaque chose dépend, à la vérité, comme de sa cause prochaine, des principes essentiels de cette même chose; mais il dépend de Dieu comme de sa cause première. Mais, comme la cause première peut conserver l'être d'une chose, alors même que viendroient à cesser les causes secondes, ainsi que le dit formellement la première proposition du livre *des Causes*, il peut arriver, par un effet de la puissance divine, mais de cette manière seulement, que les accidents existent en dehors du sujet; et c'est ce qui a lieu dans le sacrement de l'autel. Il peut donc arriver qu'un corps garde son être distinct de celui d'un autre corps, quoique la matière de l'un ne soit pas distincte de la matière de l'autre par la situa-

---

git. Ergo potest miraculosè fieri quòd duo corpora sint simul in eodem loco.

Præterea, hoc idem potest ostendi per hoc quòd Dominus ad discipulos intravit clausis januis, *Joan.*, XX.

(Conclusio. — Cùm à Deo tanquam prima causa res conservari possit, cessantibus causis secundis, fatendum est miraculosè fieri posse ut duo corpora sint simul in eodem loco.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet, propter hoc necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiæ requirit distinctionem in situ. Et ideo videmus quòd quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur *esse* distinctum utriusque, et acquiritur utrique simul unum *esse* indistinctum, ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quòd duo corpora remaneant duo, et tamen sint simul, nisi utrique conservetur *esse* distinctum quod priùs habebat, secundùm quod utrumque erat indivisum in se et divisum ab aliis. Hoc autem *esse* distinctum dependet à principiis essentialibus rei, sicut à causis proximis; sed à Deo, sicut à causà prima. Et quia causa prima potest conservare rem in *esse*, cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem libri *De causis*, ideo divina virtute, (et eà solà) fieri potest ut accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris. Et similiter virtute divinà fieri potest (et eà solà) quòd corpori remaneat *esse* distinctum ab alio corpore, quamvis ejus materia

tion. Et de la sorte un miracle peut faire que deux corps soient simultanément dans un même lieu.

Je réponds aux arguments : 1° Ce raisonnement n'est qu'un sophisme, soit parce qu'il part d'une fausse hypothèse, soit parce qu'il y a pétition de principe. On raisonne d'abord comme si, entre les deux surfaces opposées d'un lieu, il existoit une certaine dimension propre au lieu lui-même et avec laquelle devroit s'unir et s'identifier celle du corps qui vient occuper ce lieu. Il est évident qu'alors les dimensions des corps que l'on suppose dans un même lieu ne seroient plus que les mêmes dimensions, puisque les unes et les autres se confondroient avec celles du lieu. Mais cette hypothèse n'est pas admissible ; car il s'ensuivroit que toutes les fois qu'un corps change de place, un changement devroit nécessairement s'accomplir dans les dimensions ou de ce corps ou de ce lieu. Deux choses ne peuvent pas se réunir en une seule, sans qu'il y ait un changement dans l'une ou dans l'autre, et même dans les deux. Si l'on admet, au contraire, comme la vérité l'exige, que le lieu n'a pas d'autres dimensions que celles du corps qui le remplit, il est évident que l'argument ne prouve rien et qu'il renferme une pétition de principe ; car toute l'objection se réduit à dire que les dimensions du corps sont les mêmes que celles du lieu, à moins qu'on ne prétende que les dimensions du corps étant renfermées dans celles du lieu, celles-ci se trouvent absolument déterminées par celles-là, comme si elles avoient leur existence propre ; ce qui du reste revient au même. Dire alors que les dimensions de deux corps différents sont celles d'un seul et même lieu, ce n'est pas autre chose que répéter la proposition principale, à savoir, que deux corps sont simultanément dans le même lieu.

2° Supposer que deux corps occupent un même lieu par l'effet d'un miracle, ce n'est rien admettre, même en principe, qui heurte les notions du sens commun, la définition de la ligne, ou une conclusion géométrique

---

non sit distincta in situ ab alterius corporis materia. Et sic miraculosè fieri potest quòd duo corpora sint simul in eodem loco.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa est sophistica, quia procedit ex suppositione falsi, vel petit principium. Procedit enim ratio illa ac si inter duas superficies oppositas loci alicujus esset aliqua dimensio propria loco, cui oporteret quod uniretur dimensione corpori locati advenientis ; sic enim sequeretur quòd dimensiones duorum corporum locatorum fierent una dimensio, si utraque unum fieret cum dimensione loci. Hæc autem suppositio falsa est; quia secundùm hoc, quandocumque corpus acquireret novum locum, oporteret aliquam immutationem fieri in dimensionibus loci vel locati ; non enim potest esse quòd aliqua duo fiant de novo unum, nisi altero eorum immutato. Si autem, sicut se rei veritas habet, loco non debentur aliæ dimensiones quam dimensiones locati, patet quòd ratio nihil probat, sed petit principium ; quia secundùm hoc, nihil est aliud dictum quàm quòd dimensiones locati sint eædem cum dimensionibus loci; nisi quòd dimensiones locati continentur intra terminos loci, et secundùm earum mensuram distant termini loci, sicut distarent propriis dimensionibus si eas haberent. Et sic, dimensiones duorum corporum esse dimensiones unius loci, nihil est aliud quàm duo corpora esse in eodem loco, quod est principale propositum.

Ad secundum dicendum, quòd posito quòd duo corpora sint simul in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid neque contra

quelconque. En effet, comme nous l'avons dit dans le précédent article, les dimensions forment une quantité qui diffère de tous les autres accidents, en ce qu'elles ont un principe propre d'individuation et de distinction dans la position respective des parties; puis le principe d'individuation commun à tous les autres accidents, principe qui se trouve dans la matière. On conçoit donc une ligne comme différente d'une autre, soit parce qu'elle est dans un autre sujet, ce qui ne regarde évidemment que la ligne matérielle; soit parce qu'elle a une autre situation, ce qui s'applique à la ligne mathématique, laquelle se conçoit en dehors de la matière. Otez donc la matière, et vous ne pouvez plus distinguer les lignes que par leurs diverses positions. Il en est de même des points, des surfaces, de toutes les dimensions des corps. La géométrie ne peut donc ajouter une ligne à une autre, comme distincte de celle-ci, sans lui donner une autre position. Mais en présupposant la distinction des sujets, et non celle des positions, on comprend que par l'effet d'un miracle il puisse y avoir des lignes et des points divers, sans qu'il y ait différence de position, uniquement parce que les sujets sont différents. De la sorte, les diverses lignes qu'on peut déterminer dans deux corps occupant un même lieu, ne sont pas terminées par les mêmes points; le point est alors saisi par l'intelligence, non dans l'espace, mais dans le corps qui occupe cet espace; et l'on sait que deux points suffisent pour déterminer une ligne. Le même raisonnement s'applique aux cercles qu'on pourroit déterminer dans deux corps sphériques qui occuperoient également un même espace; il y aura là deux cercles à raison de la diversité des sujets, mais non par la diversité des positions, puisque deux cercles ne se touchent pas dans toute leur étendue; et comme ici leurs positions ne diffèrent pas, on les conçoit comme se touchant dans tous leurs points, et demeurant néanmoins distincts.

---

communem animi conceptionem, neque contra definitionem lineæ, neque contra conclusiones aliquas geometriæ. Quia, sicut supra dictum est (art. 2), quantitas dimensiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet specialem rationem individuationis et distinctionis (scilicet ex situ partium) præter rationem individuationis et distinctionis quæ est ipsi et omnibus aliis accidentibus communis, scilicet ex materia subjecta. Sic ergo una linea potest intelligi diversa ab alia, vel quia est in alio subjecto, quæ consideratio non est nisi de linea materiali; vel quia distat in situ ab alia, quæ consideratio est etiam de linea mathematica, quæ intelligitur præter materiam. Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum, nisi secundum situm diversum; et similiter nec punctorum, nec superficierum, aut quarumcumque dimensionum. Et sic geometria non potest ponere quòd una linea addatur alteri tanquam distincta ab ea, nisi sit distincta in situ ab ea. Sed supposità distinctione subjecti, sine distinctione sitùs, ex divino miraculo intelligantur diversæ lineæ quæ non distant situ, propter diversitatem subjecti, et similiter puncta diversa. Et sic, diversæ lineæ designatæ in duobus corporibus quæ sunt in eodem loco, trahuntur à diversis punctis ad diversa puncta; ut non accipiamus punctum signatum in loco, sed in ipso corpore locato, quia linea non dicitur trahi nisi à puncto quod est terminus ejus. Et similiter etiam duo circuli designati in duobus corporibus sphæricis existentibus in eodem loco, sunt duo non propter diversitatem sitùs (alias non possent se tangere secundùm totum), sed sunt duo ex diver-

C'est ainsi qu'un cercle pris à volonté sur un corps sphérique placé dans un milieu, touche par tous ses points un autre cercle qui se conçoit dans le milieu environnant.

3° Dieu pourroit faire qu'un corps n'occupât pas un lieu; mais il ne suivroit pas de cette supposition qu'il existe réellement un corps qui n'occupe pas un lieu quelconque, puisque toujours un corps plus grand est le lieu occupé par un corps plus petit, c'est là que les limites de ce dernier déterminent sa surface.

4° Qu'un corps soit en même temps et d'une manière locale dans deux lieux différents, c'est ce qui ne peut se faire même par miracle (ce n'est pas d'une manière locale que le corps du Christ est sur l'autel) (1), bien que par miracle deux corps puissent se trouver dans un même lieu. Voici pourquoi. Etre simultanément en plusieurs lieux est une chose qui répugne à l'individualité même d'un corps, cette individualité étant ce qui constitue l'unité et par là même l'être; et dans ce cas il y auroit division, séparation, par la force même des positions occupées. Mais qu'un corps occupe un espace déjà rempli par un autre, cela répugne seulement à la distinction qui doit exister entre deux corps différents; l'unité se complète par la division, selon le principe du Philosophe, *Métaph.*, V; et la division, ce qui sépare et distingue un corps des autres, est ainsi une *conséquence* de l'unité. Donc l'hypothèse d'un corps occupant simultanément plusieurs lieux implique contradiction, tout comme celle d'un homme qui n'est pas doué de raison; tandis que l'hypothèse de deux corps occupant un même espace n'a rien qui implique contradiction, comme il résulte clairement de tout ce que nous avons dit. Il n'y a donc pas là de parité (2).

(1) En ce qui touche à la manière dont le corps du Christ est présent dans le sacrement de l'Eucharistie, on peut consulter ce qu'en a dit saint Thomas lui-même dans le traité de ce sacrement, troisième partie de la *Somme*, quest. LXXXVI, art. 5. Toutes les difficultés soulevées ici, par rapport à ce point spécial, ont été, comme on peut s'en convaincre, abordées et résolues d'avance.

(2) Le but réel, la véritable utilité de cette thèse, c'est de montrer la possibilité des faits

---

sitate subjectorum. Et propter hoc se totaliter tangentes, adhuc manent duo : sicut etiam circulus signatus in corpore locato sphærico tangit, secundùm totum, alium circulum signatum in corpore locante.

Ad tertium dicendum, quòd Deus posset facere aliquod corpus non esse in loco. Et tamen illâ positione factâ, non sequitur quòd aliquod corpus non sit in loco; quia corpus majus est locus corporis minoris, ratione illius superficiei quæ designatur ex contactu terminorum corporis minoris.

Ad quartum dicendum, quòd unum corpus esse simul localiter in duobus locis, non potest fieri per miraculum (corpus enim Christi non est in altari localiter), quamvis miraculosè possit fieri quod duo corpora sint in eodem loco. Quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo, ratione ejus quod est ens indivisum in se; sequeretur enim quòd esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore in eodem loco, repugnat ei quantum ad hoc quod est « divisum ab alio; » ratio autem *unius* perficitur in divisione, ut patet in V *Metaph.* Sed divisio ab aliis est de consequentibus ad rationem *unius*. Unde quòd idem corpus sit localiter simul in diversis locis, includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione; sed duo corpora esse in eodem loco, non includit contradictionem, ut ex dictis patet. Et ideo non est simile.

ARTICLE IV.

Deux corps glorieux peuvent-ils occuper le même espace?

Il paroît que deux corps glorieux peuvent occuper le même espace. 1° Dans un corps la résistance est en raison inverse de la subtilité. Par conséquent, si le corps glorieux doit être plus subtil qu'un corps non glorieux, il présentera moins de résistance que ce dernier. Ainsi donc, puisqu'un corps glorieux peut occuper une même place avec un corps ordinaire, à plus forte raison le pourra-t-il avec un corps glorieux.

2° De même qu'un corps glorieux doit être plus subtil que ceux qui ne sont pas encore parvenus à l'état de gloire, les corps glorieux eux-mêmes l'emporteront sous ce rapport les uns sur les autres, parce qu'il y aura différents degrés de subtilité. Si donc un corps glorieux peut occuper un même espace avec un corps non glorieux, en prenant deux corps glorieux, on doit admettre que le plus subtil peut occuper un espace déjà rempli par celui qui l'est moins.

3° Le corps céleste est subtil, et de plus il sera glorifié. Or le corps d'un saint dans la gloire pourra se trouver dans le même lieu que le corps céleste; car les saints pourront à leur gré descendre sur la terre et remonter au ciel. Deux corps glorieux peuvent donc occuper le même espace.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Au sein de la gloire les corps humains seront spirituels, c'est-à-dire semblables aux esprits sous certains rapports. Or deux esprits ne peuvent être simultanément dans le même

évangéliques qui s'y trouvent rappelés, la naissance du Sauveur et diverses circonstances de sa résurrection. L'auteur, croyant d'après les idées de son époque que le ciel au-dessus duquel les élus doivent s'élever est un corps solide, se propose aussi d'expliquer par là, soit leur entrée dans la patrie céleste, soit la faculté qu'ils auront de descendre du ciel sur la terre. Sa démonstration pourroit assurément n'être pas regardée comme concluante, sans que le dogme catholique en fût le moins du monde atteint. La science, dans toutes ses phases, sans en excepter celle de notre temps, auroit un moyen facile de montrer comment un corps peut, contre les lois ordinaires de la nature, par une intervention directe de la puissance divine, livrer passage à un autre corps. Cela suffit pour maintenir la conclusion, quand on n'admettroit pas la preuve.

ARTICULUS IV.

Utrùm unum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco. Quia ubi est major subtilitas, ibi est minor resistentia. Si ergo corpus gloriosum futurum sit subtilius quàm non gloriosum, minus resistet corpori glorioso. Et ita si corpus gloriosum poterit esse cum corpore non glorioso in eodem loco, multò fortiùs cum corpore glorioso.

2. Præterea, sicut corpus gloriosum erit subtilius non glorioso, ita unum gloriosum erit subtilius alio. Si ergo corpus gloriosum poterit esse simul cum non glorioso, et corpus gloriosum magis subtile poterit esse cum glorioso minùs subtili.

3. Præterea, corpus cœli est corpus subtile, et erit tunc glorificatum. Sed corpus gloriosum alicujus sancti poterit simul esse cum corpore cœli, quia sancti poterunt ad terram descendere et ascendere pro suæ libitu voluntatis. Ergo duo corpora gloriosa poterunt esse simul.

Sed contra, corpora gloriosa erunt spiritualia, id est, spiritibus quantum ad aliquid similia. Sed duo spiritus non possunt esse simul

lieu, bien qu'un esprit et un corps le puissent, comme il a été di
I, 37. Deux corps glorieux ne pourront donc pas occuper simult
la même place.

De deux corps qui occupent le même lieu, il faut que l'un
l'autre. Mais qu'un corps soit ainsi pénétré et comme annihilé
autre, c'est une preuve de foiblesse et d'infériorité, qu'on ne sau
mettre dans les corps glorieux. Donc on ne doit pas admettre no
que deux de ces corps occupent le même espace.

(Conclusion. — Bien que, par un effet de la puissance divine, il
absolument se faire que deux corps glorieux occupent le même es
tandis que cela ne pourroit pas avoir lieu en vertu de leur nature
leurs propriétés, le séjour des bienheureux devant être néanmoins
de l'ordre suprême, il ne convient pas qu'un tel fait s'y produise, et
s'y produira pas.)

Un corps glorieux ne sauroit avoir par lui-même la propriété d'occu
un espace déjà rempli par un autre corps glorieux, pas plus qu'il ne p
dans le même sens, pénétrer un corps non glorieux. Mais par un effet
la puissance divine, deux corps glorieux ou non glorieux pourroient
cuper le même espace, et il en seroit de même de deux corps appartena
l'un à la première, l'autre à la seconde de ces catégories. Il ne convie
pas néanmoins qu'un corps glorieux occupe la même place avec un autr
corps du même genre : d'abord, parce que c'est en eux que l'ordre do
principalement briller, et l'ordre exige impérieusement la distinction
des choses; ensuite, parce qu'un corps glorieux ne fera jamais obstacle à
un autre. Ainsi donc, nulle raison pour que deux corps glorieux doivent
occuper un même espace.

Je réponds aux arguments : 1° Ce raisonnement part de la supposition
qu'un corps glorieux a la faculté par lui-même, à raison de sa subtilité,

---

in eodem loco (quamvis spiritus et corpus possint esse in eodem loco), ut in I lib. *Sententiarum*, dist. 37, dictum est. Ergo nec duo corpora gloriosa poterunt esse in eodem loco.

Præterea, duorum corporum existentium simul unum ab alio penetratur. Sed penetrari ab alio corpore est ignobilitatis, quæ omnino à corporibus gloriosis aberit. Ergo non poterunt esse duo corpora gloriosa simul.

(Conclusio. — Quanquam divina virtute fieri posset ut duo corpora gloriosa esse possint in eodem loco (nam ratione suæ proprietatis hoc minimè fieri posset), quia tamen in beatis debitus ordo servabitur, illud fieri conveniens non est, neque fiet.)

Respondeo dicendum, quòd corpus gloriosum ratione suæ proprietatis non habet quòd possit esse cum alio corpore glorioso in eodem loco, sicut nec ut sit simul cum corpore non glorioso. Divinâ autem virtute fieri posset ut duo corpora gloriosa essent simul, vel duo non gloriosa, sicut gloriosum et non gloriosum. Sed tamen non est conveniens quòd corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso, tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit; tum quia unum corpus gloriosum non se opponet alteri (1). Et sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit ac si corpori glorioso inesset, ratione suæ subtilitatis, quòd posset esse simul in eo

(1) Nempe ut ejus viam vel transitum obstruat, quasi proinde necesse sit alterum ab alio propter occursum illum penetrari.

d'occuper un espace déjà rempli par un autre corps ; mais cela est faux, comme nous l'avons montré.

2° Même réponse au second argument.

3° Le corps céleste, ou celui dont les cieux sont formés, et les autres corps qui doivent y trouver place, ne sont appelés glorieux que par analogie, dans ce sens qu'ils reçoivent comme un reflet seulement de la gloire immortelle ; mais on ne doit pas leur attribuer les dots ou propriétés des corps humains entrés dans la céleste patrie (1).

ARTICLE V.

La subtilité dont un corps glorieux est doué, lui ôte-t-elle la nécessité d'avoir un espace égal à lui-même?

Il paroît que la subtilité dont un corps glorieux est doué, lui ôte la nécessité d'avoir un espace égal à lui-même. 1° Les corps glorieux seront évidemment conformes à celui du Christ ressuscité, selon le témoignage de l'Apôtre, *Philip.*, XIII. Or le corps du Christ n'est pas soumis à la nécessité d'occuper un espace égal à lui-même ; ce qui fait qu'il est contenu tout entier dans les hosties consacrées, n'importe leur petitesse. Donc les corps glorieux auront le même avantage.

2° Le Philosophe prouve, *Physic.*, IV, que deux corps n'occupent pas un même lieu, par la raison qu'il suivroit de là que le plus grand occuperoit le moins d'espace, les diverses parties de ce corps pouvant rentrer à la fois dans une seule et même partie de l'espace ; et, dans le fait, si

(1) Il ne seroit donc pas absolument impossible, toujours dans la pensée de l'auteur, qu'un corps glorieux occupât le même espace qu'un autre corps du même genre. Mais disons avec lui que cela ne sauroit avoir lieu, même par miracle, puisque ce seroit là tout simplement un miracle inutile, et que la nature et Dieu, comme le dit fort bien le Stagirite, ne font rien d'inutile.

---

dem loco cum alio corpore ; quod falsum est.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd corpus cœli et alia corpora (1) æquivocè dicuntur gloriosa, in quantum participabunt aliquid gloriæ ; et non quòd eis conveniant dotes corporum humanorum glorificatorum.

ARTICULUS V.

Utrùm ex sua subtilitate removeatur à corpore glorioso necessitas existendi in æquali loco.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd ex sua subtilitate removeatur à corpore glorificato necessitas existendi in æquali loco. Corpora enim gloriosa erunt conformia corpori Christi, ut patet *ad Philipp.*, XIII. Sed corpus Christi non coarctatur hac necessitate, ut sit in loco æquali ; unde continetur totum sub parvis vel magnis dimensionibus hostiæ consecratæ. Ergo et hoc idem erit in corporibus gloriosis.

2. Præterea, Philosophus probat in IV. *Phys.* quòd duo corpora non sunt in eodem loco, quia sequeretur quòd maximum corpus obtineret minimum locum, quia diversæ partes ejus poterunt esse in eadem parte loci (2) ; non enim

(1) Puta elementorum quæ remanere quoque in illo statu supponuntur, et ad gloriam quamdam seu claritatem renovari.

(2) Ut ex text. 33 et 76 colligitur, ubi proinde infert quòd in vacuo corpus esse non potest, quia inde omnino sequi contingeret ut ibi essent aut esse possent quantacumque corpora vel quælibet, ac propterea inconveniens hic notatum ex illa tam confusa positione sequeretur.

deux corps peuvent occuper un même lieu, pourquoi pas un plus grand nombre? Or un corps glorieux peut, selon l'opinion commune, occuper le même espace qu'un autre corps. Donc il peut dès-lors aussi être renfermé dans le plus petit espace.

3° C'est par sa couleur qu'un corps frappe le sens de la vue; c'est à raison de sa quantité qu'il exige un espace égal à lui-même. Or un corps glorieux sera tellement soumis à l'esprit, qu'il pourra être vu ou n'être pas vu, surtout par un œil non glorifié, au gré de l'esprit qui l'anime, comme on le vit clairement dans le Christ après sa résurrection. Donc le corps, sous le rapport même de sa quantité, sera complètement soumis à l'ame, de telle sorte qu'il pourra occuper un petit ou un grand espace, se dilater ou se restreindre, à volonté.

Mais le contraire résulte de ce que dit le Philosophe dans le livre cité plus haut : « Tout ce qui occupe un lieu doit l'occuper égal à soi. » Or les corps glorieux occuperont nécessairement un lieu, un espace. Donc ils l'occuperont égal à eux-mêmes.

« Les dimensions du lieu et de l'objet qui l'occupe, sont les mêmes, » comme le démontre encore Aristote au même endroit. Si donc le lieu étoit plus grand que l'objet qu'il renferme, il s'ensuivroit qu'une même chose seroit en même temps plus grande et plus petite que soi, contradiction évidente.

(Conclusion. — La subtilité des corps glorieux ne les affranchira nullement de la nécessité d'occuper un espace proportionné à leur grandeur, par la raison qu'ils ne pourront jamais ni se raréfier ni se condenser.)

Le rapport du corps au lieu s'établit par les dimensions de l'un et de l'autre; de là les limites qui circonscrivent un corps dans l'espace et déterminent son contact avec le corps ambiant. Un corps quelconque ne pourroit donc exister dans un lieu moins grand que lui-même, à moins que la grandeur de ce corps ne fût, si c'est possible, moindre qu'elle n'est.

---

differt utrum duo corpora vel quotcumque, sint in eodem loco. Sed corpus gloriosum erit simul in eodem loco cum alio corpore, ut dicitur communiter. Ergo poterit esse in quovis parvo loco.

3. Præterea, sicut corpus ratione sui coloris videtur, ita commensuratur loco ratione suæ quantitatis. Sed corpus gloriosum ita subjectum erit spiritui, quod poterit videri et non videri (et præcipuè ab oculo non glorioso) pro suæ libitu voluntatis, ut in Christo patuit. Ergo ità quantitas subjicietur nutui spiritûs, quòd poterit esse in parvo vel magno loco, et habere parvam vel magnam quantitatem ad libitum.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in IV Phys. quòd « omne quod est in loco est in loco æquali sibi. » Sed corpus gloriosum erit in loco. Ergo erit in loco æquali sibi.

Præterea, « eædem sunt dimensiones loci et locati, » ut probatur in IV *Phys*. Si ergo locus esset major locato, esset idem majus et minus seipso, quod est inconveniens.

(Conclusio.— Necessitas existendi in æquali loco, à corpore glorioso ex sua subtilitate minimè tolletur, quia nec rarefieri nec densari unquam poterit.)

Respondeo dicendum, quòd corpus non comparatur ad locum nisi mediantibus dimensionibus propriis, secundùm quas corpus locatum circumscribitur ex contactu corporis locantis. Unde quòd corpus aliquod sit in minori loco quàm sit sua quantitas, hoc non potest esse nisi per hoc quòd quantitas corporis propria

Or cela ne se peut comprendre que de deux manières. 1° En supposant que le volume augmente ou diminue, la matière demeurant toujours la même. Et c'est là ce que plusieurs ont supposé dans les corps glorieux, disant que leur grandeur dépend entièrement de la volonté, de telle sorte qu'ils grandissent ou diminuent comme l'ame l'entend. Mais cela ne sauroit être, car aucun mouvement ayant pour objet ce qui est intrinsèque à une chose, ne peut exister sans que la substance même de cette chose ne soit altérée ou amoindrie. On ne sauroit donc admettre dans les corps incorruptibles, c'est-à-dire dans les corps célestes, d'autre mouvement que le mouvement local, lequel ne touche pas à ce qui leur est intrinsèque. Il résulte clairement de là qu'un changement de grandeur par rapport à leur matière, porteroit atteinte à leur impassibilité et à leur incorruptibilité. Il en résulteroit encore qu'un corps glorieux seroit tantôt plus dense, tantôt plus rare; car ne pouvant rien perdre de la matière qui le constitue, la différence des dimensions qu'il pourroit prendre, viendroit uniquement de la raréfaction ou de la condensation de cette même matière; et c'est là une hypothèse inadmissible. 2° On pourroit comprendre encore d'une autre façon comment la grandeur d'un corps glorieux peut devenir moindre qu'elle-même; c'est en supposant que les diverses parties de ce corps changent de position et rentrent les unes dans les autres, de telle sorte que ce corps puisse être réduit à une quantité aussi petite que l'on voudra. C'est ce que certains auteurs ont également admis. Le corps glorieux, disent-ils, pouvant, à raison de sa subtilité, occuper un même espace avec un corps non glorieux, il s'ensuit que chaque partie de ce corps peut de même rentrer dans l'autre, et qu'ainsi un corps glorieux tout entier peut en venir au point de passer par le plus petit pore d'un autre corps; et voilà comment ils expliquent la naissance du Christ sans altération faite à la virginité de sa mère, aussi

---

efficitur aliquo modo minor seipsâ. Quod quidem non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo, ex variatione quantitatis circa eamdem materiam; ut scilicet materia quæ primò subest magnæ quantitati, postea subsit parvæ. Et hoc quidam posuerunt in corporibus gloriosis, dicentes quòd quantitas eis subest ad nutum; ita quòd cùm voluerint, possunt habere magnam quantitatem, et cùm voluerint, parvam. Sed hoc non potest esse, quia nullus motus, qui sit secundùm aliquid intrinsecum rei, potest esse sine passione abjiciente à substantia. Et ideo in corporibus incorruptibilibus (scilicet cœlestibus) est solus motus localis, qui non est secundùm aliquid intrinsecum. Unde patet quòd mutatio quantitatis circa materiam repugnaret impassibilitati corporis gloriosi et incorruptibilitati. Et præterea sequeretur quòd corpus gloriosum quandoque esset rarius, et quandoque spissius; quia cùm nihil dividi possit ab eo de materia sua, quandoque eadem materia esset sub parvis dimensionibus et quandoque sub magnis, et ita rarefieret et densaretur, quod non potest esse. Alio modo potest intelligi quòd quantitas corporis gloriosi efficiatur minor seipsâ per variationem sitûs; ita scilicet quòd partes corporis gloriosi subintrent se invicem, et sic redeat ad quantamcumque parvam quantitatem. Et hoc quidam posuerunt, dicentes quòd ratione suæ subtilitatis corpus gloriosum habebit, quod possit esse simul cum alio corpore non glorioso in eodem loco; et similiter potest una pars esse intra aliam, in tantum quòd totum corpus gloriosum poterit intrare per minimum porum alterius corporis; et sic ponunt quòd corpus Christi exivit de utero virginali, et in-

bien que son entrée dans le lieu où les disciples étoient réunis, les portes étant fermées. Mais c'est encore là une chose qui ne sauroit être admise, soit parce qu'un corps glorieux n'aura pas, précisément en raison de sa subtilité, le pouvoir d'occuper un même espace avec un autre corps; soit parce que, en admettant même en lui cette possibilité, il ne l'auroit pas du moins par rapport à un autre corps glorieux, au sentiment d'un grand nombre de docteurs; soit enfin parce qu'une telle hypothèse répugne à l'ordre naturel et à la position respective des diverses parties du corps humain. Cela n'aura donc pas lieu, pas même par miracle. Il faut donc en revenir à dire que les corps glorieux occuperont un espace égal à eux-mêmes (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est pas d'une manière locale, comme nous l'avons déjà dit, que le corps de Jésus-Christ existe dans le sacrement de l'autel.

2° Le raisonnement du Philosophe part de l'hypothèse qu'une partie du corps rentreroit indifféremment dans l'autre. Mais c'est là une chose qu'on ne peut pas admettre dans les corps glorieux, comme nous venons de le dire. Son raisonnement n'a donc pas ici d'application.

3° Un corps n'est vu que parce qu'il agit sur notre organe. Or, qu'il agisse ou n'agisse pas sur un être étranger, cela ne change rien à ce corps lui-même. Il ne répugne donc pas qu'il soit tantôt visible, tantôt invisible, au gré de la volonté. Mais son existence dans un lieu n'est pas une action qui procède de lui et qu'il exerce au moyen de sa grandeur, tandis qu'il n'est vu qu'au moyen de sa couleur. Il n'y a donc pas là de parité.

(1) Souvenons-nous aussi du principe posé dans la thèse précédente : l'ordre parfait qui doit régner dans l'éternel séjour de la gloire, exige que tous ses heureux habitants soient échelonnés, sur les degrés de l'infini, selon la grandeur de leurs mérites; et la hiérarchie de l'Eglise triomphante présuppose à son tour la complète distinction des êtres qui la composent. Nous concevons avant tout le ciel comme la suprême béatitude, parce que c'est là ce qui nous touche de plus près; mais en réalité le ciel est avant tout le lieu de la souve-

---

travit januis clausis ad discipulos. Sed hoc non potest esse, tum quia corpus gloriosum non habebit quòd sit cum alio corpore simul, ratione subtilitatis; tum quia etiamsi haberet ut esset simul cum alio corpore, non tamen cum alio corpore glorioso, ut multi dicunt (1); tum quia repugnaret rectæ dispositioni corporis humani, quæ requirit determinatum situm et distantiam partium. Unde nec per miraculum hoc unquam fiet. Et ideo dicendum, quòd corpus gloriosum semper erit in loco sibi æquali.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpus Christi in altaris sacramento non est localiter, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd probatio Philosophi procedit ex hoc, quòd una pars eadem ratione subintraret aliam. Sed talis subintratio partium corporis gloriosi in invicem non potest esse, ut dictum est. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd corpus videtur ex hoc quòd agit in visum. Quod autem agat in visum vel non agat, nihil variat in ipso corpore. Et ideo non est inconveniens si possit, quando vult, videri, et quando vult, non videri. Sed *esse in loco* non est actio aliqua procedens ab eo, ratione suæ quantitatis, sicut *videri*, ratione sui coloris. Et ideo non est simile.

(1) Et ipse similiter jam suprà dixit (art. 4) propter indecentiam saltem quæ datâ illâ hypothesi, hoc est unius per aliud penetratione, sequeretur.

ARTICLE VI.

Les corps glorieux sont-ils impalpables à raison de leur subtilité?

Il paroît que les corps glorieux sont impalpables à raison de leur subtilité. 1° Dans une homélie qu'on lit pendant l'octave de Pâques, saint Grégoire dit : « La corruption doit nécessairement dévorer tout ce qui est palpable. » Or les corps glorieux seront incorruptibles. Donc impalpables aussi.

2° Tout ce qui est palpable, fait résistance à la main. Mais un corps qui peut se trouver avec un autre dans un même lieu, ne présente pas de résistance. Donc les corps glorieux, pouvant occuper un même espace avec un autre corps, ne seront pas palpables.

3° Un corps palpable est évidemment tangible. Or tout corps de ce genre a par là même des propriétés tangibles qui excèdent la puissance du sujet tangeant. Puis donc que les qualités tangibles ne doivent avoir dans les corps glorieux ni excès ni défaut, mais être réduites au plus parfait équilibre, il paroît que ces corps ne seront pas palpables.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que le Seigneur, qui étoit assurément ressuscité dans l'état de gloire, avoit un corps palpable, comme on le voit par les paroles qu'il adresse à ses disciples, *Luc*, ult. 39 : « Palpez et voyez, car un esprit n'a ni chair ni os. » Donc les corps glorieux seront palpables.

Telle fut l'hérésie de Eutichius, évêque de Constantinople, comme le rapporte saint Grégoire dans le livre que nous avons déjà cité ; cet hérétique

raine perfection. Tout ce qui seroit défectueux, imparfait, doit dès-lors être exclu de cette patrie divine.

ARTICULUS VI.

Utrùm corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis sit impalpabile.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis sit impalpabile Gregorius enim dicit Homil. in *Octava Paschæ* (1) : « Corrumpi necesse est quod palpatur. » Sed corpus gloriosum erit incorruptibile. Ergo erit impalpabile.

2. Præterea, omne quod palpatur, resistit palpanti. Sed quod potest simul esse cum alio, non resistit ei. Cùm ergo corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore, non erit palpabile.

3. Præterea, omne corpus palpabile est tangibile. Sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentis. Cùm ergo qualitates tangibiles non sint in excessu (2), sed reductæ ad maximam æqualitatem in corporibus gloriosis, videtur quòd non sint palpabilia.

Sed contra est, quòd Dominus in corpore glorioso resurrexit, et tamen corpus palpabile habuit, ut patet *Luc.*, ult. : « Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet. » Ergo et corpora gloriosa erunt palpabilia.

Præterea, hæc est hæresis Eutychii Constantinopolitani Episcopi, ut Gregorius notat lib. XIV *Moral.*, qui dixit quòd « corpus nos-

(1) Seu Homil. XXVI *super Evang.*, quæ in Octava Paschæ ab Ecclesia recitatur, explicans illud : *Ostendit eis manus et latus*; Joan. XX.

(2) Id est, proportionem corporibus debitam non excedant ; et sic non videantur excedere tangentis qualitates.

disoit : « Notre corps dans la résurrection glorieuse sera impalpable. »

(CONCLUSION.—Puisque le Seigneur après sa résurrection avoit un corps glorieux et néanmoins palpable, il s'ensuit que les corps glorieux seront palpables de leur nature.)

Tout corps palpable est tangible, mais la réciproque ne seroit pas vraie. En effet, un corps est tangible quand il a les qualités qui affectent et modifient naturellement le sens du tact; d'où il faut ranger parmi les corps tangibles l'air, le feu, et autres du même genre. Un corps palpable est celui qui de plus offre une résistance à l'organe du tact; d'où il suit que l'air, par exemple, n'offrant pas de résistance au corps qui le traverse, et se laissant diviser avec une extrême facilité, est sans doute tangible, mais non palpable. D'où il résulte clairement que le mot *palpable* exprime deux choses : les qualités tangibles et la résistance opposée à tout corps étranger. Or, comme les qualités tangibles sont le sec et l'humide, le chaud et le froid, et les autres du même genre, lesquelles se trouvent seulement dans les corps pesants ou légers; et comme ces qualités sont opposées entre elles, le corps qu'elles affectent est sujet à la corruption. Les corps célestes, étant incorruptibles de leur nature, ne frappent que le sens de la vue; ils ne sont pas tangibles, ni dès-lors palpables. Voilà comment il faut entendre la parole de saint Grégoire : « La corruption doit nécessairement dévorer tout ce qui est palpable. » Un corps glorieux a donc de sa nature des qualités propres à modifier le tact; mais comme il est pleinement soumis à l'esprit, il peut, au gré de la volonté, agir ou ne pas agir sur le tact. Il est également dans sa nature d'offrir une résistance à tout corps étranger, de telle sorte qu'il ne peut avec celui-ci occuper un même espace; mais par miracle, par une intervention directe de la puissance divine, comme nous l'avons dit, le corps glorieux peut occuper le même espace avec un corps non glorieux, et ne lui présenter

---

trum in resurrectionis gloria erit impalpabile. »

(CONCLUSIO. — Cùm Dominus post resurrectionem in corpore glorioso habuerit corpus palpabile, sequitur corpora gloriosa secundùm naturam suam esse palpabilia.)

Respondeo dicendum, quòd omne corpus palpabile est tangibile, sed non convertitur. Omne enim corpus est tangibile quod habet qualitates quibus natus est immutari sensus tactûs; unde aer, ignis et hujusmodi sunt corpora tangibilia. Sed palpabile ulteriùs addit quòd resistat tangenti; aer, qui nunquam resistit transeunti per eum, sed est facillimæ divisionis, tangibilis quidem est, sed non palpabilis. Sic ergo patet quòd *palpabile* dicitur aliquod corpus ex duobus : scilicet ex qualitatibus tangibilibus, et ex hoc quòd resistit tangenti, ut non pertranseatur. Et quia qualitates tangibiles sunt calidum et frigidum, et hujusmodi, quæ non inveniuntur nisi in corporibus gravibus et levibus, quæ habent contrarietatem ad invicem, ac per hoc sunt corruptibilia; ideo corpora cœlestia, quæ sunt secundùm naturam incorruptibilia, sunt sensibilia quidem visu, sed non tangibilia, et sic etiam nec palpabilia. Et hoc est quòd Gregorius dicit (Homil. XXVI *in Evang.*), quòd « corrumpi necesse est omne quod palpatur. » Corpus ergo gloriosum habet à natura sua qualitates quæ sunt natæ immutare tactum; sed tamen quia corpus est omnino subjectum spiritui, in potestate ejus est ut secundùm eas immutet tactum, vel non immutet. Similiter etiam secundùm naturam sibi competit ut resistat cuilibet alteri corpori transeunti, ita quod non possit esse cum eo simul in eodem loco. Sed miraculosè hoc potest divina virtute contingere ad nutum ipsius, quòd sit cum alio

ainsi aucune résistance. Par sa nature donc un corps glorieux est palpable; mais en vertu d'un pouvoir surnaturel, il peut devenir impalpable pour un corps non glorieux. Et de là ce qu'ajoute saint Grégoire, dans le passage indiqué plus haut : « Le Seigneur leur donne son corps à toucher, ce même corps qui vient d'entrer dans ce lieu, quoique les portes en fussent fermées; il vouloit leur montrer de la manière la plus éclatante que son corps après la résurrection conservoit la même nature, mais avoit une tout autre gloire. »

Je réponds aux arguments : 1° L'incorruptibilité des corps glorieux ne vient pas de la nature des éléments qui les composent, puisque par là tout ce qui est palpable, avons-nous dit, est sujet à la corruption. En partant donc de cette donnée, l'argument ne sauroit aboutir.

2° Bien que d'une certaine façon, d'une façon miraculeuse, il puisse arriver qu'un corps glorieux occupe le même espace avec un autre corps, il a néanmoins la propriété d'offrir une résistance au tact; et par là même il est palpable.

3° Les qualités tangibles dans les corps glorieux ne sont pas réduites à ce que nous avons appelé le milieu de la chose, le milieu réel, qui se trouve à égale distance des deux extrêmes; mais elles sont là dans le milieu proportionnel, c'est-à-dire de la manière qui convient le mieux à la parfaite complexion du corps humain dans chacune de ses parties. Aussi le tact de ces corps sera-t-il une source de délices; car une puissance se plaît toujours dans l'objet qui lui convient; celui qui lui est disproportionné, la fatigue et la tourmente (1).

(1) En affirmant conformément aux principes d'Aristote, que l'ame est la forme du corps, le docteur Angélique ne nie pas qu'elle en soit aussi le moteur, comme le vouloit la philosophie platonicienne. La subtilité dont les corps glorieux seront doués, répond à la première fonction de l'ame; et leur agilité, dont il sera traité dans la question suivante, répond à la seconde. Du moment où le corps, cette partie matérielle de notre être, est admis dans le

---

corpore in eodem loco, et sic non resistet ei transeunti. Unde secundùm naturam suam palpabile est corpus gloriosum; sed ex virtute supernaturali hoc ei competit, ut cùm vult, non palpetur à corpore non glorioso. Et ideo Gregorius dicit (ut suprà), quòd Dominus « palpandam carnem præbuit, quam clausis januis introduxit, ut perfectè ostenderet, post resurrectionem corpus suum esse et ejusdem naturæ, et alterius gloriæ. »

Ad primum ergo dicendum, quòd incorruptibilitas gloriosi corporis non est ex natura componentium, secundùm quam omne quod palpatur, necesse est corrumpi, ut ex dictis patet. Et ideo non sequitur ratio.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis aliquo modo possit fieri quòd corpus gloriosum sit cum alio corpore in eodem loco, tamen corpus gloriosum habet in potestate sua resistere cuilibet tangenti, cùm voluerit; et sic palpari potest.

Ad tertium dicendum, quòd qualitates tangibiles in corporibus gloriosis non sunt reductæ ad *medium rei* secundùm æqui distantiam ab extremis acceptum; sed ad *medium proportionis*, secundùm quod optimè competit complexioni humanæ in singulis partibus. Et ideo tactus illorum corporum erit delectabilissimus; quia potentia semper delectatur in convenienti, et tristatur in excessu (1).

(1) Sive in eo delectatur quod conveniens, commensuratum et proportionatum sibi est, vel virtuti, conditioni, habitudini suæ naturali; sicut per oppositum in illius nimia passione, vehementia, vel disproportione contristatur, ut in lib. II *De anima*, text. 133, videre est.

séjour de l'éternelle perfection, il doit, lui aussi, lui surtout, pourroit-on dire, puisqu'il est naturellement l'être le plus imparfait, recevoir en entrant dans le ciel un plus haut degré de perfection. C'est ce qui aura lieu en ce que le corps participera plus abondamment, plus immédiatement à sa forme perfective, c'est-à-dire au principe intelligent et spirituel auquel il avoit été uni. Et l'ame elle-même aura été perfectionnée en se rapprochant de la perfection infinie, qui est Dieu même.

FIN DU QUINZIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE QUINZIÈME VOLUME.

SUPPLÉMENT (SUITE).

TRAITÉ DU MARIAGE.

QUESTION XLI.

Du mariage considéré comme fonction naturelle.

ARTICLE I. Le mariage est-il de droit naturel? 2
ARTICLE II. Le mariage est-il de précepte? 8
ARTICLE III. L'acte de mariage est-il licite? 11
ARTICLE IV. L'acte de mariage est-il méritoire? 18

QUESTION XLII.

Du mariage considéré comme sacrement.

ARTICLE I. Le mariage est-il un sacrement?
ARTICLE II. Le mariage devoit-il être institué avant le péché? 25
ARTICLE III. Le mariage confère-t-il la grace? 28
ARTICLE IV. L'usage du mariage en est-il une partie intégrante? 33

QUESTION XLIII.

Du mariage considéré dans les fiançailles.

ARTICLE I. Les fiançailles consistent-elles dans la promesse d'un mariage futur? 35
ARTICLE II. Convenoit-il de fixer l'âge de sept ans pour le contrat des fiançailles? 40
ARTICLE III. Peut-on rompre les fiançailles? 45

QUESTION XLIV.

De la définition du mariage.

ARTICLE I. Le mariage est-il du genre de l'union? 49
ARTICLE II. Le mariage porte-t-il le nom qui lui convient? 52
ARTICLE III. Le maître des Sentences a-t-il convenablement défini le mariage? 54

QUESTION XLV.

Du consentement considéré en lui-même.

Article I. Le consentement est-il la cause efficiente du mariage ? 57
Article II. Est-il nécessaire d'exprimer le consentement par des paroles ? 62
Article III. Le consentement exprimé par des paroles dites au futur produit-il le mariage ? 65
Article IV. Lorsque le consentement intérieur fait défaut, le consentement exprimé par des paroles dites au présent produit-il le mariage ? 67
Article V. Le consentement donné secrètement par des paroles dites au présent, produit-il le mariage? 69

QUESTION XLVI.

Du consentement confirmé par le serment ou des rapports charnels.

Article I. Le serment joint au consentement exprimé par des paroles dites au futur produit-il le mariage ? 75
Article II. Le mariage résulte-t-il de rapports charnels postérieurs au consentement exprimé par des paroles dites au futur? 78

QUESTION XLVII.

Du consentement forcé et conditionnel.

Article I. Le consentement forcé est-il possible? 81
Article II. La coaction de la crainte peut-elle s'exercer sur un homme ferme ? 83
Article III. Le consentement forcé invalide-t-il le mariage? 86
Article IV. Le consentement forcé produit-il le mariage du côté de celui qui exerce la coaction ? 88
Article V. Le consentement conditionnel produit-il le mariage? 90
Article VI. Un père peut-il forcer son enfant à contracter mariage? 91

QUESTION XLVIII.

De l'objet du consentement.

Article I. Le consentement qui produit le mariage a-t-il pour objet l'usage même du mariage? 94
Article II. Le mariage peut-il résulter du consentement donné à une personne pour une cause mauvaise. 96

QUESTION XLIX.

Des biens du mariage.

Article I. Le mariage doit-il être excusé par quelques biens ? 100
Article II. Les biens du mariage sont-ils suffisamment désignés ? 103
Article III. Le sacrement est-il le principal bien du mariage? 107
Article IV. Ces biens excusent-ils l'usage du mariage ? 111

ARTICLE V. L'usage du mariage peut-il être excusé sans ces biens? 114
ARTICLE VI. Est-ce un péché mortel d'user du mariage sans avoir en vue quelqu'un de ses biens, mais seulement la délectation? 117

QUESTION L.

Des empêchements de mariage en général.

ARTICLE I. Convient-il d'assigner des empêchements au mariage? 120

QUESTION LI.

De l'empêchement de l'erreur.

ARTICLE I. Convient-il de mettre l'erreur au nombre des empêchements de mariage? 133
ARTICLE II. Toute erreur empêche-t-elle le mariage? 135

QUESTION LII.

De l'empêchement de la condition.

ARTICLE I. La condition servile est-elle un empêchement de mariage? 140
ARTICLE II. Un esclave peut-il contracter mariage sans le consentement de son maître? 145
ARTICLE III. La servitude peut-elle naître après le mariage? 149
ARTICLE IV. Les enfants doivent-ils suivre la condition du père? 151

QUESTION LIII.

De l'empêchement du vœu et de l'ordre.

ARTICLE I. L'obligation attachée au vœu simple doit-elle annuler le mariage contracté? 154
ARTICLE II. Le vœu solennel annule-t-il le mariage contracté? 158
ARTICLE III. L'ordre est-il un empêchement de mariage? 162
ARTICLE IV. Peut-on recevoir un ordre sacré après le mariage? 166

QUESTION LIV.

De l'empêchement de consanguinité.

ARTICLE I. Définit-on convenablement la consanguinité? 170
ARTICLE II. Convient-il de diviser la consanguinité par degrés et par lignes? 173
ARTICLE III. La consanguinité est-elle de droit naturel un empêchement de mariage? 180
ARTICLE IV. L'Eglise pouvoit-elle déterminer les degrés de consanguinité qui empêchent le mariage? 185

QUESTION LV,

De l'empêchement d'affinité.

ARTICLE I. Le mariage d'un parent produit-il l'affinité? 192

ARTICLE II. L'affinité demeure-t-elle après la mort du mari ou de l'épouse? 194
ARTICLE III. L'affinité résulte-t-elle d'un commerce illicite? 198
ARTICLE IV. Les fiançailles produisent-elles l'affinité? 200
ARTICLE V. L'affinité engendre-t-elle l'affinité? 203
ARTICLE VI. L'affinité est-elle un empêchement de mariage? 208
ARTICLE VII. L'affinité a-t-elle par elle-même des degrés? 210
ARTICLE VIII. Les degrés d'affinité s'étendent-ils aussi loin que les degrés de consanguinité? 211
ARTICLE IX. Le mariage contracté entre alliés ou parents doit-il toujours être rompu? 213
ARTICLE X. Faut-il procéder par voie d'accusation pour faire rompre un mariage contracté entre alliés et parents? 215
ARTICLE XI. Doit-on procéder à l'audition des témoins pour rompre un mariage contracté entre des alliés ou des parents? 219

QUESTION LVI.

De l'empêchement de la parenté spirituelle.

ARTICLE I. La parenté spirituelle est-elle un empêchement de mariage? 221
ARTICLE II. Le baptême fait-il seul contracter la parenté spirituelle? 224
ARTICLE III. La personne qui reçoit le sacrement de Baptême et celle qui la retire des fonts sacrés contractent-elles la parenté spirituelle? 228
ARTICLE IV. La parenté spirituelle passe-t-elle du mari à l'épouse? 233
ARTICLE V. La parenté spirituelle se communique-t-elle du Père spirituel à ses fils charnels? 236

QUESTION LVII.

De la parenté légale, qui résulte de l'adoption.

ARTICLE I. Définit-on convenablement l'adoption? 238
ARTICLE II. L'adoption fait-elle contracter un lien qui empêche le mariage? 244
ARTICLE III. La parenté légale n'est-elle contractée qu'entre l'adoptant et l'adopté? 246

QUESTION LVIII.

Des empêchements de l'impuissance naturelle, du maléfice, de la furie ou démence, de l'inceste et du défaut d'âge.

ARTICLE I. L'impuissance naturelle est-elle un empêchement de mariage? 250
ARTICLE II. Le maléfice peut-il être un empêchement de mariage? 254
ARTICLE III. La furie est-elle un empêchement de mariage? 258
ARTICLE IV. L'inceste commis avec la sœur de l'épouse annule-t-il le mariage? 260
ARTICLE V. Le défaut d'âge est-il un empêchement de mariage? 262

QUESTION LIX.

De la différence de culte qui empêche le mariage.

ARTICLE I. Un fidèle peut-il se marier avec un infidèle? 266

Article II. Le mariage peut-il exister entre infidèle? 269
Article III. Le mari converti à la foi peut-il demeurer avec son épouse qui refuse de se convertir? 273
Article IV. Le fidèle converti peut-il renvoyer son épouse infidèle qui veut habiter avec lui sans faire injure au Créateur? 277
Article V. Le mari fidèle qui se sépare de son épouse infidèle, peut-il en prendre une autre? 281
Article VI. Les autres vices rompent-ils le mariage? 286

QUESTION LX.

Du meurtre de l'épouse.

Article I. Est-il permis au mari de tuer son épouse surprise dans l'acte de l'adultère? 289
Article II. Le meurtre de l'épouse est-il un empêchement de mariage? 292

QUESTION LXI.

De l'empêchement du vœu solennel.

Article I. L'un des époux peut-il entrer en religion contre le gré de l'autre, après la consommation du mariage? 296
Article II. L'un des époux peut-il entrer en religion contre le gré de l'autre, avant que le mariage ne soit consommé? 298
Article III. La femme peut-elle épouser un autre homme, lorsque son mari est entré en religion avant de consommer le mariage? 301

QUESTION LXII.

De l'empêchement de la fornication commise après la consommation du mariage.

Article I. Est-il permis au mari de renvoyer son épouse pour cause de fornication? 304
Article II. Le mari est-il tenu en vertu d'un précepte de renvoyer son épouse coupable de fornication? 307
Article III. Le mari peut-il renvoyer de sa propre autorité son épouse coupable de fornication? 309
Article IV. Peut-on mettre le mari et l'épouse sur le pied de l'égalité, dans la cause du divorce? 312
Article V. Le mari peut-il contracter un nouveau mariage après le divorce? 316
Article VI. Le mari et l'épouse peuvent-ils se réconcilier après le divorce? 318

QUESTION LXIII.

Des secondes noces.

Article I. Les secondes noces sont-elles licites? 322
Article II. Le second mariage est-il un sacrement? 324

QUESTION LXIV.

Des choses annexées au mariage et du devoir conjugal.

ARTICLE I. Chacun des époux est-il tenu de rendre à l'autre le devoir? 328
ARTICLE II. Le mari est-il tenu de rendre le devoir à l'épouse lorsqu'elle ne le demande pas? 331
ARTICLE III. Est-il permis à l'épouse de demander le devoir dans le temps de la menstruation? 333
ARTICLE IV. L'épouse doit-elle ou peut-elle licitement rendre, pendant la menstruation, le devoir conjugal à son mari qui le demande? 336
ARTICLE V. Le mari et l'épouse ont-ils les mêmes droits pour l'acte du mariage? 338
ARTICLE VI. Le mari et l'épouse peuvent-ils, sans un mutuel consentement, faire un vœu contraire au devoir conjugal? 340
ARTICLE VII. Est-il défendu de demander le devoir les jours saints? 344
ARTICLE VIII. L'époux qui demande le devoir un jour saint pèche-t-il mortellement? 345
ARTICLE IX. Chacun des époux est-il tenu de rendre le devoir à l'autre les jours de fêtes? 347
ARTICLE X. Les noces doivent-elles être interdites en certains temps? 348

QUESTION LXV.

De la polygamie.

ARTICLE I. Est-il contraire à la loi naturelle d'avoir plusieurs épouses? 350
ARTICLE II. A-t-il été permis en un temps d'avoir plusieurs épouses? 359
ARTICLE III. Est-il contraire à la loi naturelle d'avoir une concubine? 364
ARTICLE IV. Est-ce un péché mortel d'avoir des rapports charnels avec une concubine? 368
ARTICLE V. A-t-il été permis pendant un temps d'avoir une concubine? 371

QUESTION LXVI.

De la bigamie et de l'irrégularité qui en résulte.

ARTICLE I. L'irrégularité est-elle annexée à la bigamie? 374
ARTICLE II. L'irrégularité est-elle annexée à l'espèce de bigamie qui résulte de ce qu'un homme a deux épouses, l'une de droit, l'autre de fait? 377
ARTICLE III. Contracte-t-on l'irrégularité en épousant une femme qui n'est pas vierge? 379
ARTICLE IV. Le baptême supprime-t-il l'empêchement de bigamie? 383
ARTICLE V. Est-il permis de donner dispense aux bigames? 385

QUESTION LXVII.

De la cédule de répudiation.

ARTICLE I. L'indissolubilité du mariage est-elle de droit naturel? 388
ARTICLE II. Une dispense a-t-elle pu rendre licite la répudiation de l'épouse? 391

ARTICLE III. La répudiation de l'épouse étoit-elle licite sous la loi de Moïse? 394
ARTICLE IV. Est-il permis à l'épouse répudiée de prendre un autre mari? 398
ARTICLE V. Est-il permis au mari de reprendre l'épouse qu'il a répudiée? 401
ARTICLE VI. La haine du mari pour l'épouse est-elle la cause de la répudiation? 403
ARTICLE VII. Les causes de la répudiation devoient-elles être écrites dans la cédule? 405

QUESTION LXVIII.

Des enfants illégitimes.

ARTICLE I. Les enfants qui naissent en dehors d'un vrai mariage, sont-ils illégitimes? 407
ARTICLE II. Les enfants illégitimes doivent-ils souffrir quelque détriment à raison de leur condition? 409
ARTICLE III. Peut-on légitimer un enfant illégitime? 411

TRAITÉ DE LA RÉSURRECTION.

QUESTION LXIX.

Des choses qui se rapportent à la résurrection, et d'abord du lieu des ames après la mort.

ARTICLE I. Des séjours particuliers sont-ils assignés aux ames après la mort? 415
ARTICLE II. Les ames sont-elles conduites au ciel ou en enfer aussitôt après la mort? 418
ARTICLE III. Les ames qui sont au ciel ou en enfer, peuvent-elles en sortir? 425
ARTICLE IV. Les limbes sont-ils la même chose que le sein d'Abraham? 432
ARTICLE V. Les limbes sont-ils la même chose que l'enfer des damnés? 436
ARTICLE VI. Les limbes des enfants sont-ils la même chose que les limbes des anciens Pères? 438
ARTICLE VII. Y a-t-il un purgatoire après cette vie? 440
ARTICLE VIII. Le purgatoire est-il le même lieu que l'enfer des damnés? 445
ARTICLE IX. Faut-il assigner aux ames un aussi grand nombre de séjours après la mort? 448

QUESTION LXX.

De l'état de l'ame séparée du corps.

ARTICLE I. L'ame séparée du corps conserve-t-elle les facultés sensitives? 457
ARTICLE II. L'ame séparée du corps conserve-t-elle les actes des facultés sensitives? 464
ARTICLE III. L'ame séparée du corps peut-elle subir les atteintes du feu corporel? 469

QUESTION LXXI.

De l'état des ames qui sortent de ce monde seulement avec le péché originel.

ARTICLE I. Les ames qui sortent de ce monde coupables seulement du péché originel subissent-elles la peine d'un feu corporel? 480
ARTICLE II. Les ames qui sortent de ce monde coupables seulement du péché originel souffrent-elles l'affliction de l'esprit? 488

QUESTION LXXII.

De l'état des ames qui expient le péché actuel en purgatoire.

ARTICLE I. La peine du purgatoire dépasse-t-elle toutes les peines temporelles de cette vie? 494
ARTICLE II. La peine du purgatoire est-elle volontaire? 497
ARTICLE III. Les ames du purgatoire sont-elles punies par les démons? 499
ARTICLE IV. La peine du purgatoire expie-t-elle le péché véniel? 500
ARTICLE V. Le feu du purgatoire affranchit-il de la culpabilité que mérite la faute? 507
ARTICLE VI. L'un est-il plutôt délivré que l'autre de la peine du purgatoire? 509

QUESTION LXXIII.

Des prières pour les morts.

ARTICLE I. Les prières et les suffrages faits par l'un peuvent-ils profiter à l'autre? 513
ARTICLE II. Les œuvres des vivants peuvent-elles secourir les morts? 517
ARTICLE III. Les suffrages des pécheurs sont-ils utiles aux morts? 520
ARTICLE IV. Les suffrages pour les morts sont-ils utiles à ceux qui les font? 524
ARTICLE V. Les suffrages des fidèles sont-ils utiles aux ames du purgatoire? 526
ARTICLE VI. Les suffrages des vivants sont-ils utiles aux damnés? 538
ARTICLE VII. Les suffrages des vivants sont-ils utiles aux enfants retenus dans les limbes? 542
ARTICLE VIII. Les suffrages des vivants sont-ils utiles aux saints qui habitent la céleste patrie? 544
ARTICLE IX. Les aumônes, les prières de l'Eglise et le sacrifice de l'autel sont-ils utiles aux morts? 547
ARTICLE X. Les indulgences de l'Eglise sont-elles utiles aux morts? 552
ARTICLE XI. Les honneurs funèbres sont-ils utiles aux morts? 555
ARTICLE XII. Les suffrages faits spécialement pour un mort lui sont-ils plus utiles qu'aux autres? 560
ARTICLE XIII. Les suffrages faits pour plusieurs morts leur sont-ils aussi utiles que si on les faisait spécialement pour chacun d'eux? 563
ARTICLE XIV. Les suffrages communs seuls sont-ils aussi utiles aux morts que les suffrages communs joints aux suffrages particuliers? 564

QUESTION LXXIV.

Des prières adressées aux saints bienheureux.

ARTICLE I. Les saints connoissent-ils nos prières? 568
ARTICLE II. Devons-nous invoquer les prières des saints? 574
ARTICLE III. Les prières que les saints font pour nous sont-elles toujours exaucées? 579

QUESTION LXXV.

Des signes qui précéderont le jugement.

ARTICLE I. Des signes précéderont-ils la venue du Seigneur dans le temps du jugement? 586
ARTICLE II. Le soleil et la lune seront-ils obscurcis dans le temps du jugement? 595
ARTICLE III. Les vertus des cieux seront-elles ébranlées à la venue du Seigneur? 600

QUESTION LXXVI.

Du feu de la conflagration dernière.

ARTICLE I. Le monde doit-il être purifié? 607
ARTICLE II. Le monde doit-il être purifié par le feu? 610
ARTICLE III. Le feu qui purifiera le monde sera-t-il de la même espèce que le feu élémentaire? 614
ARTICLE IV. Le feu purifiera-t-il les cieux supérieurs? 619
ARTICLE V. Le feu consumera-t-il les autres éléments? 622
ARTICLE VI. Le feu purifiera-t-il tous les éléments? 627
ARTICLE VII. Le feu de la conflagration dernière suivra-t-il le jugement général? 630
ARTICLE VIII. Le feu consumera-t-il les corps de tous les hommes? 633
ARTICLE IX. Le feu de la conflagration dernière enveloppera-t-il les méchants? 635

QUESTION LXXVII.

De la résurrection.

ARTICLE I. La résurrection des corps aura-t-elle lieu? 639
ARTICLE II. Tous les hommes ressusciteront-ils? 645
ARTICLE III. La résurrection est-elle une chose naturelle? 648

QUESTION LXXVIII.

De la cause de la résurrection.

ARTICLE I. La résurrection de Jésus-Christ sera-t-elle la cause de la nôtre? 654
ARTICLE II. Le son de la trompette sera-t-il la cause de la résurrection? 659
ARTICLE III. Les anges concourront-ils à la résurrection? 662

QUESTION LXXIX.

Du temps et du mode de la résurrection.

ARTICLE I. Le temps de la résurrection doit-il être différé jusqu'à la fin du monde? 665

ARTICLE II. Le temps de la résurrection est-il caché? 671
ARTICLE III. La résurrection s'accomplira-t-elle pendant la nuit? 677
ARTICLE IV. La résurrection doit-elle être instantanée ou successive? 679

QUESTION LXXX.

Du terme de départ de la résurrection.

ARTICLE I. Tous les hommes ressusciteront-ils de la mort? 686
ARTICLE II. Les hommes ressusciteront-ils tous de leurs cendres? 692
ARTICLE III. Les cendres qui serviront à reformer les corps auront-elles une inclination naturelle pour l'ame qui doit leur être unie de nouveau? 697

QUESTION LXXXI.

De la condition des corps ressuscités, et d'abord de leur identité.

ARTICLE I. L'ame reprendra-t-elle, dans la résurrection, le même corps que celui qu'elle a quitté dans le trépas? 700
ARTICLE II. Est-ce numériquement le même homme qui ressuscitera? 708
ARTICLE III. Les cendres reprendront-elles à la résurrection la même place qu'elles occupoient dans le corps avant sa dissolution? 714

QUESTION LXXXII.

De l'intégrité des corps ressuscités.

ARTICLE I. Tous les organes du corps humain ressusciteront-ils? 718
ARTICLE II. Les cheveux et les ongles ressusciteront-ils avec le corps? 721
ARTICLE III. Les humeurs ressusciteront-elles dans le corps? 725
ARTICLE IV. Toutes les choses qui appartiennent à la vérité de la nature humaine ressusciteront-elles avec le corps? 729
ARTICLE V. Tout ce qu'il y a eu de matière dans le corps ressuscitera-t-il? 739

QUESTION LXXXIII.

De la condition des corps ressuscités.

ARTICLE I. Tous les hommes ressusciteront-ils dans le même âge? 743
ARTICLE II. Tous les hommes ressusciteront-ils dans la même taille? 746
ARTICLE III. Tous les hommes ressusciteront-ils dans le sexe viril? 749
ARTICLE IV. Tous les hommes ressusciteront-ils dans la vie animale? 751

QUESTION LXXXIV.

Des qualités des corps ressuscités, et d'abord de leur impassibilité.

ARTICLE I. Les corps des saints seront-ils impassibles après la résurrection? 758
ARTICLE II. L'impassibilité sera-t-elle égale dans tous les corps glorieux? 763
ARTICLE III. L'impassibilité exclut-elle les actes des sens dans les corps glorieux? 768
ARTICLE IV. Les corps glorieux exerceront-ils les actes de tous les sens? 773

QUESTION LXXXV.

De la subtilité des corps des bienheureux

ARTICLE I. La subtilité est-elle une des propriétés possédées par les corps glorieux? 782
ARTICLE II. Cette subtilité fait-elle qu'un corps glorieux puisse être dans un lieu occupé déjà par un corps non glorieux? 787
ARTICLE III. Peut-il se faire par miracle que deux corps occupent un même lieu? 794
ARTICLE IV. Deux corps glorieux peuvent-ils occuper le même espace? 801
ARTICLE V. La subtilité dont un corps glorieux est doué, lui ôte-t-elle la nécessité d'avoir un espace égal à lui-même? 803
ARTICLE VI. Les corps glorieux sont-ils impalpables à raison de leur subtilité? 807

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU QUINZIÈME VOLUME.

PARIS. — IMPRIMERIE PIERRE LAROUSSE, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49

